نام كتاب : تفسير الميزان جلد 5
نام نويسنده : علامه طباطبايي رحمه الله عليه ...
آيات 80 - 77 نساء
ملامت افراد ضعيف از مسلمين كه به حكم قتال اعتراض نمودند، و پاسخ به آنها
مرگ سرنوشتى محتوم است و با فرار از ميدان جنگ و جهاد نمى توان از چنگ آن رهايىيافت
آنچه بنى اسرائيل انجام داد شما مسلمانان هم خواهيد كرد(ع )"
حسنات و خيرات از ناحيه خداى سبحان است و ناگواريها و سيئات از ناحيه خود انسانهااست و در عين حال همه حسنات
گفتارى درباره استناد حسنات و سيئات به خداى تعالى
دائمى و ثابت بودن دسته اى از نيكيها و بديها
خيرات و حسنات عناوين وجودى و شرور و سيئات عناوين عدمى مى باشند
قرآن كريم سيّه و بلاهاى انسانها را به خودشان نسبت مى دهد
اعطاء و انعام خداوند به مقدار ظرفيت و استحقاق هركس و هر چيز است
وجه خطاب به شخص رسول الله صلى الله عليه و آله در: (ما اصابك ...)
بحث روايتى
(درباره شاءن نزول آيه مربوط به استنكاف ازقتال ، بلايا و محنت ها، نسبت به مؤ من و...)
آيات 84 - 81 نساء
پى بردن به حقانيت قرآن با تدبر در آن و نيافتن اختلاف و تفاوت در بيانات آن
ملامت افراد ضعيف الايمان كه شايعات دشمن ساخته را پراكنده مى سازند
توصيه به مؤ منين كه از جوسازان نترسند و فقط از خدا بترسند
وظيفه مؤ منين در مواجهه با شايعات ، ارجاع آنها بهرسول صلى الله عليه و آله و اولى الامر است
احتمالاتى كه درباره مراد از (اولى الامر) در آيه شريفه داده شده است و بيان اينكهوجه صحيح در معناى آن همان است در آيه (اطيعوا الله و اطيعواالرسول ...) گفته ايم
مراد از استثنا در (الا قليلا) و اشاره به اقوالى كه در اين مورد گفته شده است
بحث روايتى
(رواياتى درباره شايعه پراكنى ، مراد از رحمت وفضل خدا در آيه ، ماءمور شدن رسول الله صلى الله عليه و آله بهقتال به تنهايى ...)
آيات 91 - 85 نساء

*(134/1)*

نهى از شفاعت و وساطت در كار بد (وساطت براى منافقين )
گمراهى منافقين مستند به خدا است و با شفاعت و دلسوزى هدايت نمى شوند
گفتارى در معناى تحيت (اشاره به ريشه استكبارى داشتن تحيات در اقوام و امم غيراسلامى و توضيح و تشريح معناى كلمه (سلام ) كه تحيت مسلمين است )
بحث روايتى
(رواياتى درباره آداب تحيت و رواياتى درباره شاءننزول آيات گذشته )
سلام در اسلام از لسان روايات
سيره ائمه اطهار عليه السلام در خصوص تحيت و سلام
داستان دو قبيله اشجع و بنى ضمره و شاءننزول آيه (ودوّا لو تكفرون كما كفروا...)
حكايت قبيله بنى مدلج و پيمان پيامبر با آنان
آيات 94 - 92 نساء
استثناء (الا خطاء) از (ما كان لمؤ من انيقتل مؤ منا متعمدا) استثناء حقيقى و متصل است
حكم قتل خطائى
آزادى نوعى حيات ، و بردگى نوعى قتل است تهديد سخت به خلود در آتش دربارهكسى كه مؤ منى را عمدا بكشد
بحث روايتى
(درباره شاءن نزول آيات مربوط به قتل عمد وقتل خطاى مؤ من )
رواياتى در ارتباط با قتل عمد و آيه (و منيقتل مؤ منا متعمدّا...)
روايتى در ذيل آيه (ياايهاالذين آمنوا اذا ضربتم فىسبيل الله ...)
آيات 100 - 95 نساء
يكسان نبودن (مجاهدين ) و (قاعدين ) در فضيلت ، و ترغيب و تحريك نمودنمسلمين به پرداختن امر جهاد
بيان شگفتى آيات مربوط به تفضيل مجاهدين بر قاعدين ، از نظر سياق ، و دفعتوهم وجود شائبه تناقض در آن دو آيه
توبيخ كسانى كه بر اثر سلطه مشركين بر آنها از تمسك به دين باز ماندندبخاطر مهاجرت نكردنشان به سرزمينى ديگر
گفتارى در معناى مستضعف
هيچ انسانى فى نفسه بى نياز از عفو الهى نيست
گروهها و طوائف مختلف از مدعيان ايمان ، از لحاظ زندگى در دارالايمان يا دارالشرك واز لحاظ جهاد يا قعود، و يا هجرت ياسكون
بحث روايتى
رواياتى درباره شاءن نزول آيات گذشته
راوايتى در شاءن نزول (و من يخرج من بيته مهاجرا الى اللّه رسوله ثم يدركه الموت...)

*(134/2)*

رواياتى درباره معناى مستضعفين
آيات 104 - 101 نساء
بيان آيات (مربوط به نماز خوف و حكم نماز مسافر)
در حال نماز، جنگ افزارهايتان را همراه داشته باشيد و جانب احتياط را بگيريد تاغافلگير نشويد(ع )"
نماز در هيچ حالى ساقط نمى شود
بحث روايتى
(رواياتى در ذيل آيات گذشته مربوط به نماز خوف و نماز مسافر و وقت نمازهاىواجب )
حكايت عورث بن حارث و برخورد او با رسول خدا (ص )
نماز خوف و مساءئل مربوط به آن از لسان ائمه اطهار عليهما السلام
رواياتى در ذيل آيه (فليس عليكم جناح اءن تقصروا من الصلاة )
دو روايت در معناى (ان الصلوة كانت على المؤ منين كتابا موقوتا)
آيات 126 - 105 نساء
بيان آهنگ كلى اين آيات و زمينه نزول آنها
نهى پيامبر صلى الله عليه و آله از حمايت و دفاع از خائنين
معناى امر خداوند به رسول الله (ص ) در: (و استغفر الله ...) با توجه به عصمتآن جناب
بيان سه جهت درباره گناهى كه با علم به گناه بودن آن صادر مى شود
آثار و تبعات گناه فقط گريبانگير شخص گنهكار است ، نه غير او
معناى كلمه (خطيبه ) و اشاره به وجه بكار بردن تعابير مختلف درباره معصيت
انزال كتاب بر رسول الله (ص ) و تعليم حكمت به او ملاك در عصمت آن حضرت ومصونيتش از ضرر و ضلالت است
گفتارى پيرامون معناى معصيت
منشاء عصمت نوعى از علم است ، غير از علوممعمول و عادى كه تاءثير غالبى دارند نه دائمى
مراد از انزال و تعليم به رسول الله (ص ) در جمله : (وانزال عليك الكتاب و الحكمة و عملك ...) دو نوع علم است
بيان مراد از (كتاب ) و (حكمت ) و (علمى كه هرگز با آموختن به دست نمىآوردى ) در آيه شريفه فوق
مراد از (سبيل المؤ منين ) كه از اتباع غير آن نهى شده ، اطاعت ازرسول الله (ص ) است
مشاقه و دشمنى با رسول الله (ص ) شرك به خداى عظيم است
وجه اينكه از خدايان دروغين به (اناث ) تعبير شده
بيان حال فريب خوردگان شيطان و عاقبت كار آنها

*(134/3)*

كرامت نزد خدا بستگى به اعمال دارد و كسى از خداوند طلبكار نيست
مرتكب عمل زشت سزاى خود را مى بيند هم در دنيا و هم در آخرت
عمل كنندگان به بخشى از اعمال صالحه ، چه زن و چه مرد، به شرط مؤ من بودن بهبهشت مى روند
يك شبهه و پاسخ به آن
بحث روايتى
شاءن نزول آيه (انا انزلنا اليك الكتاب بالحق ...)
داستان بشر منافق بر روايت قتادبن نعمان
حكايت زره دزدى و مرد يهودى و نزول آيه انا انزلناه اليك الكتاب بالحق ...
رواياتى در ذيل (لا خير فى كثير من نجويهم ...)
مرگ سرنوشتى محتوم است و با فرار از ميدان جنگ و جهاد نمى توان از چنگ آن رهايىيافت
فرمايشات گهر بار پيامبر اكرم (ص ) در سرزمين تبوك
آيات 134 - 127 نساء
بيان آيات مربوط به زنان و مسائل زن و شوهر و تعدد زوجات
معناى (فتوا) و بيان مراد از آنچه خدا درباره زنان فتوا داده است
اقوال و احتمالاتى كه درباره جمله (و ما يتلى عليكم ) در آيه شريفه گفته شدهاست
مقدار واجب از عدالت بين همسران متعدد كه بايد مرد مراعات كند
دفع توهم اينكه تعدد زوجات در اسلام لغو شده است
معناى جمله : (ان يشاء يذهبكم ايها الناس و ياءت بآخرين )
بحث روايتى
(در ذيل آيات مربوط به احكام ارث و زنان و زناشويى و چند همسرى ...)
سؤ ال ابن اءبى العوجاء از هشام بن حكم وحلّ آن توسط امام صادق (ع )
آيه 135 نساء
بيان آيه شريفه مربوط به گواهى دادن
اشاره به آثار نيكوى شهادت راست و آثار سوء شهادت به دروغ در اجتماع
بحث روايتى
(روايتى درباره سخن حق گفتن مؤ من به مؤ من )
آيات 147 - 136 نساء
معناى جمله (يا ايها الذين آمنوا آمنوا) و اقوالى كه در اين مورد گفته شده است
توبه و مغفرت الهى ؛ طبعا و عادتا شامل كسانى كه براى بار دوم به كفر بگروندنمى شود
احتمالاتى كه در معناى (دور بار ايمان آوردن و سپس كفر ورزيدن ) مى رود

*(134/4)*

تهديد برخى از مؤ منين كه كافران را دوست و ولى خود مى گيرند و با آنان مجالستو مخالطت مى كنند
مراد از نفى سبيل در جمله : (لن يجعل الله للكافرين على المؤ منين سبيلا)
معناى خدعه منافقين به خدا و خدعه خدا به آنان و ذكر چند صفت از اوصاف منافقين
ترك ولايت مؤ منين و قبول ولايت كفار (نفاق ) است واعمال بد بندگان حجتى است عليه آنان
شرايط از بين بردن ريشه هاى نفاق و رهائى از صفات زشت آن
چهار صفت براى مؤ منين كه از سياق آيه استفاده مى شود
بحث روايتى
(رواياتى درباره : كفر بعد از ايمان ، نفىسبيل ، خدعه خدا، ريا،...)
آيات 149 - 148 نساء
مراد از (دوست نداشتن ) خدا بدگوئى آشكار را، اينست كه در شريعت خود آن رانكوهيده شمرده است
حد مجاز در بدگوئى مظلوم از ظالم
تشويق به عفو نمودن و چشم پوشى كردن از انتقام
بحث روايتى
(رواياتى در ذيل آيه شريفه : (لا يحب الله الجهر بالسوء منالقول ...))
آيات 152 - 150 نساء
ايمان به خدا مستلزم ايمان به همه رسولان است و تفرقه انداختن بين خدا و رسولانشكفر حقيقى است
در خواست اهل كتاب از پيامبر (ص ) كه كتابى از آسمان به ايشاننازل گردد و پاسخ به آنها
جرايمى كه بنى اسرائيل مرتكب شدن و مجازاتهاى كه خداوند به آنان داد
مشتبه شدن امر بر يهود در مورد كشتن و به دار آويختن عيسى (ع )
رفع عيسى (ع ) (به سوى خدا) با روح و جسم او و نوعى تخليص بوده
اقوال مختلف درباره معنى (و ان من اهل الكتاب الا ليؤ منن بهقبل موته )
حضرت عيسى تا به امروز از دنيا نرفته و دوباره باز مى گردد
گفتار زمخشرى و ديگر مفسرين درباره مفاد اين آيه
دو كيفر، يكى دنيوى و ديگرى اخروى كه يهود به خاطر مظالمشان مستوجب آن دو شدند
توجيهات مختلفى كه در مورد اعراب كلمه (المتقمين ) در آيه شريفه گفته شده است

*(134/5)*

از ميان اهل كتاب (راسخون در علم ) به سبب علم به اينكه وحى به پيامبر اسلام (ص) با وحى به انبياء پيشين فرقى ندارد، به آن حضرت ايمان مى آورند
قيد (بعمله ) در جمله (انزله بعمله ) وحى شيطانها را (از مورد گواهى خدا وملائكه ) خارج مى سازد
بحث روايتى
رواياتى در معناى (و ان من اهل الكتاب الا ليؤ منن بهقبل موته ) رواياتى درباره نزول عيسى (ع ) در هنگام ظهور مهدى (ع )
رواياتى در ذيل (انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح و النبيين من بعده ) و درذيل (و رسلا لم نقصصهم عليك )
آيات 175 - 170 نساء
با مالكيت مطلقه الهى ، كفر كافران چيزى را از ملك و سلطه خداى سبحان سلب نمىكند
(كلمه ) و (روح ) بودن عيسى (ع )
منزه بودن خداى سبحان از داشتن فرزند و نفى فرزند بودن عيسى (ع ) براى خدا والوهيت او
معناى (برهان ) و مراد از برهان در: (قد جائكم برهان من ربكم )
آيه 176 نساء
بحث روايتى
(در ذيل آيه شريفه مربوط به سهام ارث خويشاوندان ابوين يا پدرى )
آيات 3 - 1 مائده
مضمون كلى آيات سوره مائده
معناى (عقد) و وجوهى كه در بيان مراد از عقود در (اوفوا بالعقود) گفته شدهاست
بحثى پيرامون معناى عقد
حسن وفاى به عهد و قبح نقض عهد از فطريات بشر است و انسان در زندگى فردى واجتماعى بى نياز از عهد و وفاى به آن نيست
اهتمام شارع مقدس اسلام به حرمت عهد و لزوم وفاى به آن
مقايسه اسلام با ديگر سنت هاى اجتماعى در مساءله عهد و وفاى به آن
تحريم خون و سه نوع گوشت
پنج مورد كه همگى مردار محسوب شده و خوردنشان در اسلام حرام است
نهى اسلام از يكى ديگر از سنتهاى جاهليت
معناى (استسقام به ازلام ) كه از آن نهى شده است
جمله (اليوم يئس الذين كفروا من دينكم ) معترضه است و ربطى به صدور وذيل آيه (حرمت عليكم ...) ندارد
منظور از روزى كه كافران از (غلبه بر) دين مسلمانان نااميد شدند چه روزى است ؟
(روز معين ) مورد بحث چه روزى است ؟

*(134/6)*

احتمال ديگر: روز معين روز نزول سوره مائده است (ع )"
يكى از احتمالاتى كه درباره مراد از (يوم ) در (اليوم يئس الذين كفروا) دادهشده و رد آن
مراد از (يوم ) در آيه شريفه از نظر ما، با دقت نظر در تفسير آيه شريفه
آخرين اميد كافران براى محو دين اسلام ، به مرگ پيامبر (ص ) بسته شده بود
آيه شريفه در مورد ولايت على (ع ) و در روز غدير خم كه قيام دين بهحامل شخصى مبدل به قيام به حامل نوعى شد،نازل گشته است
جمله (فلا تخشوهم و اخشون ) در مقام تهديد است نه در مقام منت گذارى
معناى تمام و كمال و فرق آن دو
مراد از (دين ) و (نعمت ) در (اليوم اكملت لكم دينكم و اتممت عليكم نعمتى )
آنچه كه انسان با تصرف در آن راه خدا را طى كند نعمت است
دين اسلام از حيث اشتمال آن بر ولايت خدا ورسول و اولياء امر، نعمت است
جمله : (اليوم اكملت لكم دينكم و اتممت عليكم نعمتى ...) ناظر است بركمال يافتن دين خدا در تشريع ، و تماميت يافتن ولايت نعمت با نصب (اولى الامر)
اضطرار و حكم ثانوى براى خوردن مردار
بحث علمى (در سه فصل )
1 عقايد امتها در مورد خوردن گوشت
افراط و تفريط در مسئله خوردن گوشت
2 چگونه اسلام ، كشتن حيوان را تجويز كرده با اينكه رحم و عاطفه آن را جايز نمىداند؟
اساس شرايع دين و زيربناى آن حكمت و مصالح حقيقتى است نه عواطف وهمى
راءفت و رحمت از مواهب خلقت است ، ولى تكوين آن را حاكم على الاطلاق قرار نداده
3 چرا اسلام حليت گوشت را مبنى بر تذكيه نموده است ؟
رواياتى درباره شاءن نزول جمله : (و لا امين البيت الحرام )
رواياتى درباره شاءن نزول جمله : (ولا امين البيت الحرام )
رواياتى درباره معنى (نيكى ) و (اثم ) درذيل جمله (تعاونوا على البر و التقوى ...)
رواياتى در ذيل آيه مربوط به گوشت هاى حرام و استقسام به ازلام
بحث روايتى ديگر (پيرامون نزول آيه (اليوم اكملت لكم ...) در خصوص ولايتعلى (ع ) در روز غدير خم )

*(134/7)*

آيه (اليوم ...) شريفه جز مساءله ولايت ، مساءله ديگرى راتحمل نمى كند
بررسى روايات ديگرى كه آيه را به غير مساءله ولايت ربط مى دهند
عمر اكمال دين را متوجه نشده است (ع )"
مراد از كمال دين و تماميت نعمت با توجه به اين روايات
اشكالاتى كه بر قول به اينكه مراد از اكمال دين و اتمام نعمت ،كمال و تمام ظاهرى مى باشد، وارد است
پاسخ به اين توهم كه مراد از اكمال دين ، نجات دادن مسلمين از مزاحمت مشركين است
آيات 5 - 4 مائده
حكم صيد با سگ شكارى
پاسخ به يك سؤ ال در مورد توجه خطاب تكليفى به كفار در آيه شريفه
مراد از (طعام ) در آيه شريفه
آيه شريفه داله بر حليت محصنات از اهل كتاب ، منسوخ نيست
منظور از كلمه (محصنات ) در آيه شريفه
معناى (كفر به ايمان ) عبارت است از تركعمل به مقتضاى ايمان
بيان غرض از تشريع حكم مربوط به زنان كتابيه و زنهار دادن از سقوط درپرتگاه هوا و هوس در معاشرت با اهل كتاب
اقوال و احتمالات نادرستى كه در معناى آيه (اليوماحل لكم الطيبات ...) گفته شده است
بحث روايتى
رواياتى در ذيل جمله (...و ما علتكم من الجوارح مكلبين ) مربوط به صيد با سگشكارى
رواياتى در مورد مراد از حليت طعام اهل كتاب درذيل جمله (و طعامهم حل لكم )
رد اشكالات صاحب تفسير المناز بر علماى خاصه كه حليت حبوبات و نظائر آن را نزداهل كتاب باشد از آيه شريفه فهميده اند
رد استدلال صاحب المنار در بررسى حكم تحريم ذبيحهاهل كتاب
رد گفتار ديگر صاحب المنار در خصوص (تفاوت رفتار اسلام با عرب و غير عرب )
رواياتى در ذيل آيه (والمحصنات من الذين اوتواالكتاب ...)
اشاره به عدم صحت قول به منسوخ شدن جمله (و المحصنات من الذين اتوا الكتاب...) با (لا تمسكوا بعصم الكوافر)
رواياتى درباره معناى (كفر به ايمان ) درذيل جمله (و من يكفر بالايمان فقد حبط عمله )
آيات 7 - 6 مائده
معناى (قيام الى الصلوة ) اراده نماز گزاردن است
وضو شرط نماز است

*(134/8)*

دستور وضو ساختن
توضيحى در مورد قيد (الى المرافق ) و شستن دست از بالا به پائين ، در وضو
اختلاف در اعراب كلمه (ارجلكم ) و در نتيجه اختلاف در اينكه مسح پا واجب است ياشستن آن
توجيهات نادرستى كه به منظور توجيه برخى روايات مخالف كتاب ، بر آيه وضوتحميل كرده اند
توجيه بى اساس ديگرى براى اينكه شستن پا در وضوء را به گردن آيهبيندازند(ع )"
كتاب خدا بوسيله سنت رسولش نسخ شد(ع )"
امر به تحصيل طهارت با غسل ، بعد از جنايت
پنج نكته در آيه شريفه : (و ان كنتم مرضى اوعلى سفر...)
رعايت ادب در تعبير از قضاى حاجت در جمله : (اوجاء احد منكم من الغائط)
مراد از (لمستم النساء) ملامست حقيقى نيست چنانچه بعضى پنداشته اند
ايراداتى كه بر آيه شريفه گرفته شده پاسخ به آنها
دستور تيمم
مقدار لازم در مسح دست
مراد از نفى حرج در (ما يريدالله ليجعل عليكم من حرج ...)
غرض از تشريع وضوء و غسل و تيمم حصول طهارت معنوى براى انسان است
بحث روايتى
(رواياتى در ذيل آيات مربوط به وضو و تيمم وغسل )
فتواى عمر بد مسح بر
آيات 14 - 8 مائده
ميثاقى كه خداوند از يهود و نصارا گرفت و پيمان شكنى آنان
مراد از توكل بر خدا
نقمت هايى كه به سبب پيمان شكنى به يهود رسيد
پيمان شكنى نصارا و عواقب آن
آيات 19 - 15 مائده
مراد از نور در (قد جائكم من الله نور و كتاب مبين ) قرآن مجيد است
هادى حقيقى خداى سبحان است و رسول و كتاب آلت و وسيله ظاهرى هدايت هستند
راههاى خدائى بسياراند ولى برخلاف راههاى غير خدائى ، همه آن راهها به يك راه(صراط مستقيم ) منتهى مى شوند
در مواردى كه اخراج مردم از ظلمات به نور بهرسول يا كتاب نسبت داده مى شود اذن خدا به معناى رضاى اوست
برهانى بر بطلان اعتقاد مسيحيان به اينكه مسيح فرزند خدا است
يهود و نصارى ادعاى فرزندى حقيقى براى خدا را ندارد، بلكه مدعى اختصاص وتقرب به خدايند

*(134/9)*

احتجاج با يهود و نصارى و ابطال ادعاى آنان از دو راه : راه نقض و راه اثبات نقيض
مردم به اختلاف مقام و موقعيتى كه نسبت به پروردگارشان دارند، در ابتلاء بهبلايا و مصائب دنيوى بر سه دسته اند
حوادث و بلايا براى مسلمين ، امتحان و براى منحرفين از اسلامنكال و عذاب بوده است
سه مقدمه براى بيان حجت عليه دعوى يهود و نصارا كه مى گفتند خدا راهى به عذابكردن ما ندارد
اعتقاد به محال بودن نسخ و بداء مستلزم محدود دانستن قدرت خداى تعالى است
گفتارى قرآنى ، فلسفى و روايتى درباره طريقه پيشنهادى قرآن كريم براى تفكر
قرآن ، تشخيص فكر صحيح و اقوام را بهعقل فطرى بشر احاله نموده است
خداى تعالى بندگان را به اطاعت كوركورانه ماءمور نكرده است
فطرت انسانها در تشخيص طريقه فكر صحيح يكسان است ، و هيچگاه دستخوش تغييرو تبديل نگشته
طريقه استنتاج از قضاياى اوليه بديهى (طريقه منطقى ) راهى است اجتناب ناپذير
چند نمونه از گفته هاى منكرين منطق و پاسخ به آنها
جواب به اين سخن كه بعضى گفته اند نيازهاى ما در كتاب و سنّت مخزون است پس چهنيازى به نيم خورده كفار؟(ع )"
يكى ديگر از گفته هاى منكرين منطق
خلط فاحشى كه اين گوينده بين فلسفه و كلام مرتكب شده است
پاسخ به آنچه درباره فلسفه و عرفان گفته است
توضيحاتى درباره (مكتب تذكر)
دلايل بطلان مكتب تذكر
منكرين منطق ناخودآگاه منطق را بكار مى گويند(ع )"
در طريقه تذكر نيز خطا واقع مى شود(ع )
سخن (حشويه ) و (مشبهه ) در توجيه طريقه تذكر
نمونه ديگرى از گفتار منكرين منطق و پاسخ به آن
جواب كسانيكه با انكار وجود مقدماتى كلى و دائمى و ثابت ، طريقه منطقى را منكر شدهاند
بيان سه طريق تفكر (برهان ، جدل ، وعظ) در يك آيه قرآن
وجود رابطه بين علم و تفكر با تقوا و عمل صالح به اين معنا نيست كه تقوا طريقىمستقل براى تفكر است
توضيح ارتباط تقوا و رجوع انسان به فطرت حقيقى

*(134/10)*

آياتى از قرآن كه آثار تقوا را و آياتى ديگر كه آثار بى تقوائى و هواپرستى رادر طرز تفكر انسان بيان مى كنند
اين حقيقت قرآنى كه با تقرب الى الله ، انسان مى تواند به آگاهيهائى خاص دستيابد با سخن ما منافات ندارد
بحث تاريخى
(درباره پيدايش و سير علوم عقليه در ميان مسلمين )
اشاره به وضع علمى مسلمين در عهد رسول الله (ص ) و تحولاتى كه پس از رحلت آنحضرت پديد آمد
عوامل جهل حديث بعد از رحلت پيامبر (ص )
اعراض از اهل بيت (ع ) بزرگترين شكاف در نظام تفكر اسلامى پديد آورد
علم حديث و علم كلام در زمان خلافت عمر و سپس در زمان خلافت اميرالمؤ منين و سپس دردوران بنى اميه
پيدايش دو مسلك كلامى متفاوت : (معتزله ) و (اشاعره )
سبقت شيعه بر اشاعره و معتزله در بحث هاى كلامى
راه يافتن علوم قديميان در ميان مسلمين و علل جبهه گيرى علماى اسلام در برابر افكارجديد
پيدايش مكتب تصوف و رواج آن
دو علت عمده انحطاط متصوفه
بنابر كتاب و سنت و وراى ظواهر شريعت باطنى هست كه راه رسيدن به آن هماناعمل به آن ظواهر است
كوشش هايى كه براى آشتى دادن و جمع بين ظواهر دينى ، فلسفه و عرفان بهعمل آمده است
بحث روايتى
(رواياتى در مورد شاءن نزول آيات گذشته )
آيات 26 - 20 مائده
سه قسم نعمت هايى كه خداى سبحان به بنىاسرائيل ارزانى داشت
مراد از جمله : (و جعلكم ملوكا شما را ملوك قرار داد)
معناى (كتب الله لكم ) در جمله (ادخلوا الارض التى كتب الله لكم )
معناى (جبارين ) در جمله (قالوا يا موسى ان فيها قوما جبارين )
پاسخ جسارت آميز بنى اسرائيل به موسى (ع ) كه به آنان دستور داده بود واردارض مقدس شوند
پاسخ جسارت آميز بنى اسرائيل به موسى (ع ) با خدا بعد از عصيان بنىاسرائيل وجود دارد
بحث روايتى
(رواياتى درباره ملوك بودن بنى اسرائيل و عصيان آنها از امر بهدخول در ارض مقدسه و تيه ايشان )
آيات 32 - 27 مائده

*(134/11)*

رد اين قول كه مراد از (آدم ) در جمله (نباء ابنى آدم ) آدم ابوالبشر نيست
جواب به اين اشكال كه چرا قرآن كريم قصههابيل و قابيل را منشاء كتابت حكم قاتل در خصوص بنىاسرائيل قرار داده است ؟
معناى (قربان ) و بيان چگونگى علم دو برادر بهقبول شدن قربانى يكى و رد شدن قربانى ديگرى
(حسد) انگيزه اقدام قابيل به قتل برادرش بوده است
ترس از خدا از ارتكاب ظلم جلوگيرى مى كند
آن پسر آدم (ع ) كه كشته شد از افراد متقى و عالم بالله بوده است
پاسخ به دو اشكال كه بر قصه هابيل وقابيل در قرآن وارد شده است
جواب اين اشكال كه جمله (ان تبوء باثمى و اثمك ) با جمله (و لا تزر وازرة و زراخرى ) نمى سازد
معانى ديگرى كه براى جمله (ان تبوء باثمى و اثمكمتحمل شدن گناه من و خودت بشوى ) گفته شده است
معناى جمله : (فطوعت له نفسه قتل اخيه )
جريان قابيل بعد از كشتن برادرش (جنايت و مكافات )
ظلم ظالم ، بالاخره گريبان او را خواهد گرفت
گفتارى پيرامون احساس و انديشيدن
علم ، هدايت است و هر هدايتى از ناحيه خدا است ، پس تمام علوم به تعاليم الهى است
خداى سبحان خالق حواس و ناظم عالم است ، پس معلم بشر خود خداى تعالى است
همه اسباب ظاهرى مستند و منتهى به خدا است و با انكار ضرورت و اثر اسباب ، توحيدكمال نمى يابد
منشاء علوم عملى (علم به بايد و نبايدها) الهام الهى است
الهام الهى متوقف است بر درستى و راستى علوم عقليه كليه (بديهيات ) و آن نيز متوقفاست بر سلامت عقل و فطرت (با تمسك به تقواى دينى )
سه قسم معلومات بشرى و سه طريقه حصول علم براى انسان ، در آيات قرآنى
تخطئه حسيون (كسانى كه فقط به طريقه حسى معتقدند) در قرآن كريم
پاسخ به دو دليل كه براى نادرستى قياسات عقلى محض و درستى صد در صدطريقه حس و تجربه اقامه شده است
قرآن به مردم اجازه نمى دهد كه بدون رعايت دائمى تقوا و ترس از خدا به تفكربپردازند

*(134/12)*

معناى (اجل ) و بررسى مشاراليه در جمله (و مناجل ذلك ...)
قتل بدون حق ، منازعه با ربوبيت رب العالمين است
اشكالى كه به آيه شده است و گفته اند با جمله : (منقتل نفسا... فكانما قتل الناس جميعا) نقض غرض شده است
بيان مراد از اينكه (كشتن يك نفر همانند كشتن همه انسانها است ) و جواب بهاشكال فوق
معناى جمله : (هر كس يك نفر را زنده كند مانند اينست كه همه مردم را زنده كرده است )
بحث روايتى
رواياتى درباره كشته شدن هابيل و قابيل و كشته شدنهابيل به دست قابيل
روايات عجيب و بى اعتبارى كه در مورد داستان پسران آدم (ع )نقل شده است
رواياتى در بيان مراد از اينكه كشتن يك نفر همانند كشتن همه مردم است
بحث علمى
(يك تطبيق بين داستان هابيل و قابيل در تورات و در قرآن )
آيات 40 - 33 مائده
مراد از (محاربه با خدا و رسول ) در آيه شريفه ،اخلال به امنيت عمومى است بطور مسلحانه
چهار حكم براى محارب
معناى (وسيله ) و امر به ابتغاء وسيله به سوى خدا در جمله : (و ابتغوا اليهالوسيله )
قبول نشدن دو برابر ثروت زمين از كافران ، درمقابل رهائى از عذاب روز قيامت
عذاب ، لازمه بشر و اصل در سرنوشت او است ، و فطرت تالم از آتش در انسانهميشگى است
وجه اينكه در (السارق و السارقة فاقطعوا ايديهما) (ايدى ) به صورت جمعآمده است
تعليل آمرزيدن سارق تائب به مالكيت مطلقه الهى و قدرت او بر هر چيز
بحث روايتى
رواياتى درباره شاءن نزول آيه شريفه مربوط به حكم محارب ، و كيفيت اجراى آناحكام
چهار مجازات ترتيبى براى محاربين از زبان مبارك امام رضا (ع )
محارب از جهت اينكه محارب و مفسد است كشته مى شود، نه به عنوان قصاص تا با عفواولياء دم كشته نشود
رواياتى در ذيل جمله : (و ابتغوا اليه الوسيلة )
با وضع نصاب در حد سرقت ، خداى تعالى به بندگان تخفيف داده و ترحم فرمودهاست

*(134/13)*

استدلال قوى امام جواد (عليه السلام ) در مورد مقدارى كه بايد از دست دزد قطع شود، ومحكوم شدن فقهاى دربار معتصم
آيات 50 - 41 مائده
بيان زمينه سياق اين آيات شريفه و ارتباط اجزاى آنها با يكديگر
معناى (سحت ) در جمله (اكالون للسحت )
قرآن وجود حكم خدا را در تورات فعلى تصديق مى كند، همانطور كه محرف بودن آنرا اعلام نموده است
تورات ، متناسب با استعداد بنى اسرائيل ،مشتمل است بر مقدارى از هدايت نه كل هدايت
ترس و طمع مانع بيان آيات الهى و احكام خدا نشود
تشريع احكام قصاص
در قرآن جزئيات نزول انجيل بر عيسى (ع ) ذكر نشده است
مراد از (هدى ) بودن تورات و انجيلاشتمال آنها بر معارف اعتقاديه است و مراد از نور بودنشان شرايع و احكام آنها است
معناى كفر كسى كه بدانچه خدا نازل فرموده حكم نكند
معناى كفر كسى كه بدانچه خدا نازل فرموده حكم نكند
تصديق تورات و انجيل با اعتقاد به منسوخ گشتن وتكميل آنها با قرآن منافات ندارد
گفتارى پيرامون معناى شريعت
(دين ) معنائى عمومى تر از (شريعت ) دارد، شريعت نسخ مى شود ولى دينقابل نسخ نيست
معناى كلمه (ملت ) و نسبت آن با (شريعت ) و (دين )
علت اختلاف شرايع اين است كه غرض اصلى از شرايع ، امتحانهاى امتهاى مختلفالاستعداد در ادوار مختلف است
عصمت پيامبر (ص ) به معناى مختار نبودن او دراعمال نيست
روى گرداندن مردم از رسول الله (ص ) و دعوت او، نبايد موجب غصه خوردن پيامبر(ص ) گردد
بحث روايتى
قضيه گفتگوى ابن صوريا (از احبا يهود) بارسول الله (ص ) در ذيل آيه : (لا يحزنك ...)
وجود حكم رجم و حكم قصاص در تورات فعلى
رواياتى درباره مراد از (سحت )
عدم نسخ آيه : (فاحكم بينهم او اعرض عنهم ) با جمله (و ان احكم بينهم بماانزل الله )
استدلال لطيف امام صادق عليه السلام به آيه : (انا انزلنا التورية ...) در موردعلومى كه شايسته مقام امامت است
رواياتى در مورد حكم نكردن به ما انزل الله

*(134/14)*

درگذشتن از جانى موجب بخشودگى گناهان مى شود
آن قاضى كه هم به حق آگاه باشد و هم به حق قضاوت كند،اهل بهشت است
آيات 54 51 مائده
معناى (اخذ) و (ولاء ولايت )
اقوال مفسرين درباره اينكه مراد از ولايتى كه در (لا تتخذوا اليهود و النصارىاولياء) از آن نهى شده كدام ولايت است
حادثه خارجى (شاءن نزول ) عموميت و اطلاق آيات قرآنى را محدود نمى سازد
شواهدى بر اينكه ولايت منهى عنه ، ولايت مودت و محبت است نه ولايت حلف (هم پيمانى )
يهود و نصارا در مقابل اسلام و مسلمين يك دست و هماهنگ مى باشند
منظور از ملحق شدن مسلمانى كه يهود و نصارا را ولى بگيرد به يهود و نصارا
آيه شريفه ناظر بر منافقين اصطلاحى نيست
مراد از (فتح ) در جمله (فعسى الله ان ياءتى بالفتح ) كدام فتح است ؟
گفتارى در معناى بيمارى دل (مرض قلب )
بيمار دلان غير از منافقين هستند
وجه اشتراك منافق و بيمار دل
شباهت بين بيمارى دل و بيمارى هاى جسمانى
بيان ارتباط آيه : (و من يرتدكم منكم ...) با آياتقبل
در آيه شريفه (فسوف ياءتى الله بقوم ...) پيشگويى غيبى شده است
نقطه افتراق مهم بين كلام الهى و كلام بشرى
آنچه از اطلاق كلام خداوند استفاده مى شود
مراد از (قوم ) كه خداوند وعده آمدن آنان را داده است ، اشخاص نيستند
كسانى كه خدا دوستشان دارد مبرا از رذائل و متصف بهفضائل هستند
بحث روايتى
رواياتى در مورد شاءن نزول آيات مربوط به دوست گرفتن يهود و نصارا
بيان عدم ارتباط آيات شريفه با قصه عبادة بن صامت و عبدالله بن ابى
منظور از (قومى كه مى آيند و در برابر مؤ منين متواضع و در برابر كفارشديدند) امام على (ع ) و اصحاب اويند
روايات ديگرى در مورد مراد از قومى كه در آيه آمده است
رد سخن مفسرى كه گفته است آيه شريفه عام است و اختصاصى به قومى خاص ندارد
گفتارى قرآنى و روايتى

*(134/15)*

(درباره اهميت مساءله نهى از تولى كفار در خطاب الهى ، و مضامين بلندى كه در وصفقومى كه در آيه آمده است وجود دارد)
روايتى از رسول الله (ص ) متضّمن اخبار از اوضاع واحوال مردم در آخرالزمان
روايتى مشروح از امام صادق عليه السلام در همين باره

*(134/16)*

next page
fehrest page
بسم اللّه الرحمن الرحيم
آيات 80 77 نساء
(الحمداللّه والصلاة على رسول اللّه و على آله آل اللّه و اللعن على اعداء اللّه .)
الم تر الى الذين قيل لهم كفوا ايديكم و اقيموا الصلوة و ءاتوا الزكوة فلما كتب عليهم القتال اذا فريق منهم يخشون الناس كخشية اللّه او اشد خشية و قالوا ربنا لم كتبت علينا القتال لو لا اخرتنا الى اجل قريب قل متاع الدنيا قليل و الاخره خير لمن اتقى و لا تظلمون فتيلا (77) اينما تكونوا يدرككم الموت و لو كنتم فى بروج مشيدة و ان تصبهم حسنه يقولوا هذه من عند اللّه و ان تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك قل كل من عند اللّه فمال هولاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا(78) ما اصابك من حسنة فمن اللّه و ما اصابك من سيئة فمن نفسك و ارسلنك للناس رسولا و كفى باللّه شهيدا (79) من يطع الرسول فقد اطاع اللّه و من تولى فما ارسلنك عليهم حفيظا)) (80)
ترجمه آيات
مگر نديدى آن عده اى را كه در روزگارى كه قتال با كفار صادر نشده بود آرزوى صدورش را مى كشيدند و تو، به ايشان مى گفتى : زنهار مبادا دست به شمشير زنيد، بلكه همچنان نماز بخوانيد و زكات بدهيد تا استخوان بندى اسلام محكم گردد، ولى همين كه محكم شد و فرمان قتال صادر گرديد جمعى از آنان دچار وحشت شدند، همان قدر كه از خدا مى ترسيدند بلكه بيشتر از آن از مردم كفار ترسيدند و گفتند: پروردگارا چرا
جنگ را بر ما واجب كردى ؟ و چه مى شد اين دو روزه زندگى ما را به حال خود مى گذاشتى ؟
بگو زندگى دنيا اندك و همان دو روزى است كه گفتيد و زندگى آخرت براى كسى كه تقوا پيشه كند بهتر است و شما حتى به مقدار تحك هسته خرما ستم نخواهيد شد (77).

*(135/1)*

هر جا كه باشيد مرگ شما را در مى يابد هر چند كه در بناهاى استوار و ريشه دار باشيد اگر به آنان خيرى برسد مى گويند: اين از جانب خدا است و اگر شرى به آنها برسد مى گويند: اين شر از تو است ، بگو همه از جانب خدا است ، اين گروه چه مرضى دارند كه به هيچ وجه بنا ندارند چيزى (و از آن جمله مطلبى به اين سادگى ) را بفهمند (78).
آنچه از خوبى ها به تو برسد از طرف خداوند است و آنچه از بدى ها برسد از خود تو است و ما تو را به عنوان رسولى به سوى مردم گسيل داشتيم و در شهادت بر حقانيت رسالت تو خدا كافى است (79).
كسى كه رسول را اطاعت كند، خدا را اطاعت كرده و كسى كه روى بگرداند بايد بداند كه ما تو را به نگهبانى آنان نفرستاده ايم (80).
بيان آيات
اين آيات متصل به آيات قبل مى باشند و همه يك سياق دارند و يك هدف را تعقيب مى كنند. و اين آيات مشتمل است بر استشهاد به وضع طائفه اى ديگر از مؤ منين كه ايمانشان ضعيف است ، و در آن اندرز و تذكرى هم هست به اينكه دنيا ناپايدار و نعمت هاى آخرت پايدار و دائمى است ، و نيز در اين آيات حقيقتى از حقائق قرآنى را در خصوص حسنات و سيئات بيان فرموده است .
ملامت افراد ضعيف از مسلمين كه به حكم قتال اعتراض نمودند، و پاسخ به آنها
الم تر الى الذين قيل لهم ... او اشد خشية

*(135/2)*

كلمه (كف الايدى - دست نگه داشتن ) كنايه است از خوددارى از جنگ ، چون قتلى كه در كارزار اتفاق مى افتد به وسيله دست انجام مى شود، و اين گفتار دلالت دارد بر اينكه مؤ منين در صدر اسلام و در آغاز امر از تعدى ها و ستم ها كه از كفار مى ديدند سخت در فشار بودند، و از اينكه اجازه نداشتند با دشمنان بجنگند، و همچنان از كفار تو سرى بخورند، و ظلم ببينند ناراحت بودند، لذا خدا اين آيه به آنان دستور مى دهد كه دست به شمشير نبرند، و همچنان به اقامه شعائر دين (نماز و زكات ) بپردازند تا استخوان بندى دين محكم شود، و نيروى مقابله با كفار را پيدا كنند، آن وقت است كه خداى تعالى به آنان اجازه جهاد خواهد داد و اگر صبر نكنند، به همين امروز كه روز ضعف دين است دست به شمشير ببرند، ساختمان دين متلاشى و اركانش منهدم و اجزاى آن متلاشى مى شود. بنابراين در اين آيات مسلمانان را ملامت مى كند از اينكه آن روزى كه اسلام ضعيف بود، دائم چون و چرا مى كردند، كه چرا به ما اجازه قتال داده نمى شود؟ ولى
همين كه اسلام نيرو گرفت ، و مسلمانان ماءمور به قتال شدند، طائفه اى از آنان از كفار به همان مقدار كه از خدا مى ترسيدند و بلكه بيش ‍ از آن دچار وحشت شدند.
و قالوا ربّنا لم كتبت علينا القتال ...
ظاهر اين جمله اين است كه عطف باشد بر جمله (اذا فريق منهم ...)، مخصوصا اگر تغيير سياق از فعل مضارع (يخشون الناس ) به ماضى : (قالوا) را در نظر بگيريم ، اين عطف روشن تر به نظر مى رسد.
در نتيجه گوينده اى كه گفته بود: (ربنا لم كتبت علينا القنال )، همان كسى است و جزو همان كسانى است كه در روزگار ضعف اسلام ، لا ينقطع مى گفتند، كه (چرا اجازه قتال نداريم ؛ و تا كى زير بار ظلم كفار برويم ؟) و خداى تعالى هم در پاسخشان دستور نازل كرد كه : (كفوا ايديكم )

*(135/3)*

البته اين احتمال را هم مى توان داد كه جمله : (ربنا لم كتبت علينا القتال لولا اخرتنا الى اجل قريب ) حكايت باشد از زبان حال مسلمانان كذائى ، همچنان كه احتمال دارد زبان قال آنان باشد، چون در قرآن كريم از اين قبيل عنايات هر نوعش استعمال شده است .
توجه بفرمائيد كه در حكايت گفتار مسلمانان كذائى كلمه (اجل ) را توصيف كرد به صفت (قريب )، و منظور از اين توصيف اين نبوده كه به ما بفهماند مسلمانان نامبرده از خدا اجلى اندك و عمرى كوتاه درخواست كرده و خواسته اند بگويند: (پروردگارا! چرا قتال و جنگ را بر ما واجب كردى و چرا اجازه ندادى در عمرى كوتاه زندگى كنيم ؟) بلكه منظور از اين توصيف اين است كه بفهمانند با اينكه : (عمر آدمى در دنيا كوتاه و بى مقدار و اندك است ، چرا خداى تعالى مضايقه كرد كه از اين عمر كوتاه بهره مند شويم و چرا با دستور قتال اين عمر كوتاه را از ما سلب كرد؟)، و اين كلام كه از مسلمانان كذائى صادر شده است منشاء آن علاقه اى بوده كه آنان به زندگى در دنيا داشته اند در حالى كه اين زندگى در تعليم قرآنى متاعى است قليل كه چند صباحى مورد بهره ورى قرار مى گيرد و سپس سريع از بين رفته ، اثرى از آن باقى نمى ماند، و به دنبال آن زندگى آخرت است كه حياتى است باقى و حقيقى ، معلوم است كه چنين حياتى از حيات دنيا بهتر است ، و به همين جهت در پاسخ مسلمانان كذائى همين معنا را خاطرنشان ساخته فرمود: (قل متاع الدنيا قليل ).
قل متاع الدنيا قليل ...
در اين جمله به رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) دستور مى دهد كه به افراد ضعيف جوابى بدهد كه اشتباه آنان را روشن سازد. و خطا بودن اين نظرشان را (كه زندگى اندك دنيا را بر كرامت جهاد و شرافت كشته شدن در راه آخرت ترجيح داده اند) توضيح دهد.

*(135/4)*

و حاصل اين پاسخ اين است كه اين مسلمانان جا دارد كه در ايمانشان رعايت تقوا (يعنى حفظ خويشتن ) را بكنند و اگر با تقوا باشند، چون بين زندگى اندك و پشيز دنيا، و زندگى آخرت مقايسه كنند زندگى آخرت را بهتر از زندگى دنيا مى يابند، پس جا دارد آخرت را (كه بهتر است ) بر دنيا ترجيح دهند، چون فرض اين جا است كه مؤ من هستند و در راه تقوا قرار گرفته اند، و مانند كفار نيستند كه در مقام تاءمين سعادت خود و حفظ خويش از خطرها نباشند و معلوم است كه افراد مؤ منى كه در راه تقوا قرار دارند راهى به جز ترس از خدا ندارند، اينان ديگر نمى توانند و معقول نيست كه از ظلم خدا بترسند و به خاطر همين ترس ، دنياى خود را محكم بچسبند چون ايمان دارند كه خدا ظالم نيست ، بلكه بايد از كفر و بى تقوائى خود بترسند.
با اين بيان روشن مى شود كه جمله : (لمن اتقى ) از باب به كار بردن صفت در جاى موصوف است ، تا در عين بيان حكم ، بر سبب حكم هم دلالت كند، و ادعا كند كه مورد حكم از مصاديق و موارد آن سبب است ، و تقدير آيه : و ( خدا داناتر است ) چنين است : آخرت براى شما بهتر است ، براى اينكه شما به خاطر ايمانتان بايد با تقوا باشيد و تقوا، سبب رستگارى و رسيدن به خير و آخرت است ، پس اينكه فرمود: (لمن اتقى )، جنبه كنايه اى را دارد كه در آن نوعى تعريض باشد.
اين ما تكونوا يدرككم الموت و لو كنتم فى بروج مشيدة

*(135/5)*

كلمه (بروج ) جمع كلمه (برج - به ضمه باء) مى باشد و (برج ) به معناى آن بنائى است كه در چهار كنج قلعه ها بنا مى كنند و بنيان آن را محكم مى كنند تا بتوانند در آن برجها دشمن را دفع كنند و اصل معناى اين كلمه ظهور است و ( تبرج به زينت ) يعنى (اظهار زينت ) و همچنين ( بروج مشيدة ): (برجهاى سخت بنيان ) (مشيدة ) از (تشييد) بمعنى رفع و بلندى است كه اصل آن از (شيد) كه بمعنى (گچ ) مى باشد چون به وسيله گچ بناها مرتفع و زينت داده مى شوند و به اين جهت تبرج و بروج خوانده اند كه تبرج اظهار زينت است و برج از راه دور ظاهر و هويدا است ،پس (بروج مشيدة ) معنايش بناهاى محكم و بلندى است كه گفتيم در چهار كنج قلعه ها مى سازند تا افراد از شر دشمنان در آن پناهنده شوند.
مرگ سرنوشتى محتوم است و با فرار از ميدان جنگ و جهاد نمى توان از چنگ آن رهايىيافت
و اين گفتار اساسش تمثيل است ، ساده تر بگويم مى خواهد مثالى بياورد براى امورى كه به وسيله آنها آدمى خود را از ناملايمات و خطرها حفظ مى كند و حاصل معنا اين است كه مرگ سرنوشتى است كه درك آن از احدى فوت نمى شود، هر چند كه شما به منظور فرار از آن به محكم ترين پناهگاهها، پناهنده شويد، بنابراين ديگر جاى آن نيست كه توهم كنيد اگر در جنگ و كارزار حاضر نشويد و يا به عبارت ديگر اگر خداى تعالى جنگ را بر شما واجب نكرده بود شما از خطر مرگ رها مى شديد، و خلاصه مرگ به سراغتان نمى آيد، چون مرگ شما به هر حال خواهد آمد.
آنچه بنى اسرائيل انجام داد شما مسلمانان هم خواهيد كرد(ع )
و ان تصبهم حسنه يقولوا هذه من عند اللّه ...)
اين دو جمله بيانگر دو لغزش ديگر از لغزشهاى مسلمانان كذائى است ، كه خداى تعالى از طرف آنان حكايت مى كند به رسول گراميش (صلى اللّه عليه و آله ) و دستور مى دهد كه به آنها پاسخ بدهد با بيانى كه حقيقت را (در خير و شرهائى كه به انسان مى رسد) براى آنان روشن سازد.

*(135/6)*

اتصالى كه در سياق اين آيات هست اقتضا مى كند كه مسلمانان كذائى گوينده اين سخن باشند، حال يا به زبان حالشان و يا با زبان ظاهرشان و اين اقوال و اعتراض ها از فردى مسلمان ، نوظهور نيست ، براى اينكه موسى (عليه السلام ) هم با اعتراض هائى نظير آن از ناحيه بنى اسرائيل روبرو شده بود و قرآن كريم آن را چنين حكايت مى كند: (فاذا جاءتهم الحسنة قالوا لنا هذه و ان تصبهم سيئه يطيروا بموسى و من معه الا انما طائرهم عند اللّه و لكن اكثرهم لا يعلمون )، و اين منطق غلط، از ساير امت ها در مورد پيامبرانشان نيز روايت شده ، پس امت اسلام هم در پيمودن اين روش نادرست و رفتار غلط با پيامبرشان از ساير امت ها كوتاه نيامدند و قرآن كريم هم درباره تشابه همه امت ها فرموده : (تشابهت قلوبهم ).
و امت اسلام شبيه ترين امت ها به بنى اسرائيل است ، رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) نيز فرموده است : (بنى اسرائيل داخل سوراخ هيچ سوسمارى نشدند مگر آن كه شما نيز داخل آن خواهيد شد).
و حاصل كلام اينكه هر عملى و رفتارى كه آنها كردند شما نيز خواهيد كرد، در سابق رواياتى در اين معنا از طريق شيعه و سنى نقل كرديم .
بيشتر مفسرين در تفسير اين آيات دست به تمحل و چاره جوئى زده اند تا آن را مربوط به مؤ منين ندانسته ، بلكه بگويند: مربوط است به خصوص يهود و يا منافقين و يا هر دو طائفه ، ليكن خواننده عزيز توجه دارد كه سياق آيه اين چاره جوئى آقايان را دفع مى كند.

*(135/7)*

و به هر حال آيه شريفه به سياقى كه دارد شهادت مى دهد بر اين كه مراد از حسنه و سيئه چيرهائى است كه مى توان آن را به خداى تعالى نسبت داد و مسلمانان مورد بحث نيز خودشان يكى از آن دو يعنى (حسنه ) را به خداى تعالى و ديگرى را كه (سيئه ) است ، به رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) نسبت داده اند، پس معلوم مى شود منظور از حسنه و سيئه اعمال خوب و بد نيست ، بلكه حوادث و پيشامدهاى خوب و بدى است كه اين مسلمانان در اثر بعثت رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) و ترفيع پايه هاى دين و نشر دادن دعوت و آوازه آن به وسيله جهاد با آن روبرو شدند، به عبارتى روشن تر منظور از حسنه ، فتح و فيروزى و غنيمت است (در صورتى كه در جنگ ها بر دشمن غالب آيند) و كشته شدن و مجروح گشتن و گرفتار و اسير شدن است (در صورتى كه شكست بخورند) و اگر سيئه ها را به رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) نسبت مى دادند از باب تطّير (فال بد زدن ) بوده است و يا مى خواسته اند بگويند كه آن حضرت ضعف مديريت دارد و زمامدارى را آنطور كه بايد نمى داند.
به همين جهت خداى تعالى به آن جناب دستور داد چنين پاسخشان دهد: (كل من عنداللّه )، (به ايشان بگو سرنوشت ها چه خوب و چه بد آن از ناحيه خداى تعالى است )، چون حوادثى است كه ناظم نظام عالم آن را رديف مى كند و ناظم نظام عالم ، تنها و تنها خدا است واحدى شريك او نيست ، براى اينكه همه اشياء و موجودات هم در هستى خود و هم در بقاى خود و هم در حوادثى كه برايشان پيش مى آيد، منقاد و تحت فرمان خداى تعالى هستند و بس و آنطور كه قرآن كريم تعليم مى دهد، زمام هستى و شؤ ون هستى و بقاى موجودات به دست غير او نيست .
سپس به عنوان تعجب از جمود فكرى و خمود فهم آنان كه نمى توانند اين حقيقت را درك كنند مى پرسد: (فما لهولاء القوم لايكادون يفقهون حديثا).

*(135/8)*

حسنات و خيرات از ناحيه خداى سبحان است و ناگواريها و سيئات از ناحيه خود انسانهااست و در عين حال همه حسن ات
ما اصابك من حسنه فمن اللّه و ما اصابك من سيئة فمن نفسك
بعد از آنكه فرمود اينان به هيچ وجه چيزى نمى فهمند، براى اينكه حقيقت امر را بيان كند خطاب را از آنان برگرداند، با اينكه در جمله : (قل كل من عند اللّه ) روى سخن به آنان بود، روى سخن را از آنان برگردانيده و متوجه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) كرد تا بفهماند آنان لياقت آن را ندارند كه مورد خطاب قرار گيرند و آنگاه به بيان حقيقت حسنات و سيئاتى كه به آن جناب مى رسد از لحاظ مبداء و منشاء آنها پرداخته ، خاطر نشان ساخت كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) فى نفسه و مستقلا خصوصيتى در اين حقيقت كه خود يكى از احكام وجودى و دائر بين همه و يا حداقل دائر در بين انسانها است ندارد و حسنات و سيئات در بين همه انسانها جريان دارد، چه مؤ من و چه كافر، چه صالح و چه طالح ، چه پيغمبر و چه غير آن .
پس حسنات كه عبارت شد از امورى كه انسان به حسب طبع خود آن را حسن و محبوب مى داند، از قبيل : عافيت و نعمت و امنيت و آسايش همه از ناحيه خداى سبحان است ، و سيئات كه عبارت شد از امورى كه انسان از آن تنفر دارد از قبيل : مرض و ذلت و فقر و مسكنت و فتنه و ناامنى ، همه و همه منشاش خود انسانها هستند نه خداى سبحان ، و بنابراين آيه شريفه (قريب المضمون ) به آيه زير است كه مى فرمايد: (ذلك بان اللّه لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما با نفسهم و ان اللّه سميع عليم ) و اين معنا كه حسنات مستند به خداى تعالى و سيئات مستند به خلق باشد، منافات ندارد كه از يك نظر كلى هر دو قسم مستند به خداى تعالى باشد كه ان شاء اللّه تعالى بيان اين عدم منافات خواهد آمد.
و ارسلناك للناس رسولا...

*(135/9)*

مى فرمايد: تو اى محمد از قبل ما هيچ سمتى ندارى ، جز اينكه رسول مائى و وظيفه تو رساندن پيام است و شاءن تو همان رسالت است و بس ، غير از آن هيچ كارى ندارى و هيچ اختيارى در امر خلق به دست تو نيست تا در خوش قدمى و بد قدمى اثرى داشته باشى و يا سيئات و ضررهائى به طرف مردم بكشانى و يا حسنات و منافعى از آنان دور سازى .
اين مضمون آيه در آن دو نكته است : يكى رد قول كسانى كه گرفتارى ها و ناملايمات خود را از بد قدمى رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) مى دانستند و دوم تعريضى است بر اينگونه افراد كه مى گفتند: (هذه من عندك ): (اين بدبختى ما از ناحيه تو است ) و سپس در تاءييد اين رد و تعريض فرمود: (و كفى باللّه شهيدا).
من يطع الرسول فقد اطاع اللّه ...
اين جمله اسينافى است يعنى : جمله اى است از نو كه مطلب آيه سابق را كه مى فرمود: (و ارسلناك للناس رسولا) تاءكيد و تثبيت نموده ، در عين حال حكم آن آيه را تعليل مى كند، مى فرمايد: اينكه گفتيم ما تو را به عنوان رسول فرستاديم و تو جز اين سمت را ندارى ، علتش اين است كه هر كس تو را به آن جهت كه رسول مائى اطاعت كند، در حقيقت ما را اطاعت كرده و كسى كه از تو اعراض كند، از ما اعراض كرده و ما تو را حافظ و نگهبان بر آنان نفرستاده ايم .
از اين جا روشن مى شود كه جمله : (من يطع الرسول ...) از قبيل به كار بردن صفت در جاى موصوف است ، تا به اين وسيله به علت حكم اشاره شود، نظير اشاره اى كه گفتيم در جمله (والاخرة خير لمن اتّقى و لا تظلمون فتيلا) مى باشد. و بنابراين سياق كلام بر استقامت خود جارى است و هيچ التفاتى در آن به كار نرفته و نبايد پنداشت كه سياق در جمله : (ارسلناك ...) كه سياق خطاب است در جمله : (من يطع الرسول ...) به وسيله التفات مبدل بغيبت شده و باز با التفاتى ديگر در جمله : (فما ارسلناك ...) سياق مبدّل به خطاب شده است ، بلكه سياق به استقامت خود باقى است .

*(135/10)*

گفتارى در اينكه حسنات و سيئات مستند به خداى تعالى است
گفتارى درباره استناد حسنات و سيئات به خداى تعالى
به نظر مى رسد اولين بارى كه بشر به معناى حسن (زيبائى ) بر خورده از راه مشاهده جمال در ابناى نوع خود بوده : يعنى بعضى از افراد همنوع خود را ديده كه در مقايسه با افرادى ديگر، زيباتر است ، اندامى معتدل و اعضائى متناسب دارد و مخصوصا اگر اين اعتدال اندام و تناسب اعضا در صورت باشد (كه براى بيننده محسوس تر است )، بشر بعد از تشخيص زيبائى در همنوع خود به زيبائى هائى كه در ساير موجودات طبيعى است ، متوجه شده و برگشت زيبائى بالاخره به اين است كه وضع موجود موافق باشد با آن مقصدى كه طبعا در نوع آن هست .
مثلا زيبائى صورت يك انسان برگشتن به اين است كه هر يك از اعضاى صورت از چشم و ابرو و گوش ، لب ، دهان ، گونه ، چانه و غيره طورى خلق شده باشند و يا به رنگى و صفتى باشند كه هم تك تك آنها جا دارد آنطور باشد و هم هر يك نسبت به ديگرى جا دارد آنطور باشد؛ در چنين وصفى است كه نفس و دل بيننده چنين صورت مجذوب آن مى شود و صورتى كه چنين نباشد وصف جمال را ندارد و به جاى كلمه (جميل )) كلمه (قبيح )) (زشت ، بد تركيب ) بر آن صادق است تا ببينى از اين چند كلمه كدامش با اعتبار مورد نظر سازگارتر است .
بنابراين معنائى كه بر جميل و جمال كرديم ، زشتى و قبح و بد تركيبى و يا بطور كلّى بدى ، معنائى عدمى خواهد بود، همچنانكه حسن و جمال معنائى است وجودى (ساده تر بگويم ، زيبا به چيزى مى گويند: كه آنچه را بايد داشته باشد، واجد باشد و زشت آن چيزى است كه آنچه را كه جا داشت دارا باشد، نداشته باشد.

*(135/11)*

بشر بعد از اين مرحله از تشخيص ، مساءله زشتى و زيبائى را توسعه داده ، از چهار چوبه محسوسات خارج كرد و به افعال و معانى اعتبارى و عناوينى كه در ظرف اجتماع مورد نظر قرار مى گيرد سرايت داد، آنچه از اين امور با غرض اجتماع يعنى سعادت زندگى بشر و يا بهره مندى انسانها از زندگى سازگار است ، زيبا، خوب و پسنديده خواند و آنچه با اين غرض سازگار نباشد، زشت ، بد و ناپسند ناميد؛ عدل و احسان را به كسى كه مستحق احسان باشد و تعليم و تربيت و خيرخواهى و معانى ديگر از اين قبيل را حسنه و زيبا خواند و ظلم و دشمنى و امثال آن را سيئه و زشت ناميد: براى اينكه دسته اول با سعادت واقعى بشر و يا بهره مندى كامل او از زندگيش در ظرف اجتماع سازگار و دسته دوم ناسازگار بود.
دائمى و ثابت بودن دسته اى از نيكيها و بديها
و اين قسم از حسن و زيبائى و مقابل آن يعنى قبح و بدى ، تابع آن فعلى است كه متصف به يكى از اين دو صفت است ، تا ببينى فعل چه مقدار با غرض اجتماع سازگار و يا چه مقدار ناسازگار است : بعضى از افعال حسن و خوبيش دائمى و ثابت است ، چون هميشه با غرض اجتماع سازگار است ، مانند عدل ، و يا قبح و بديش دائمى و ثابت است چون ظلم .
بعضى ديگر از افعال ، حسن و قبحش دائمى نيست ، بلكه به حسب اختلاف احوال و اوقات و مكان ها و مجتمعات مختلف مى شود مانند: خنده و مزاح كه نزد دوستان همقطار خوب و نزد بزرگان بد است ، در مجالس سرور و جشن ها خوب و در مجالس ماتم و عزا و مساجد و معابد زشت است و زنا و ميخوارگى كه در مجتمع غربى خوب و در مجتمع اسلامى زشت است .

*(135/12)*

پس با اين بيان روشن شد كه نبايد به سخن آن كسى گوش داد كه مى گويد: حسن و قبح كلى و دائمى نيست و همواره در تغيير و دگرگونى است ، زيرا اين گوينده مفهوم را با مصداق خلط كرده ، در مقام استدلال براى گفته خود گفته است : عدل و ظلم (كه از روشن ترين مصاديق حسن و قبح است )، خوبى و بدى آنها دائمى نيست ، زيرا مى بينيم اجراى پاره اى از مقررات اجتماعى در يك امّت عدل شمرده مى شود و در امّتى ديگر ظلم به حساب مى آيد، مثلا شلاق زدن به مرد و زن زناكار در مجتمع اسلامى (عدل ) است و در بين غربى ها (ظلم ) مى باشد و مانند صدها مثال ديگر.
پس از اين جا مى فهميم هيچ عنوانى نيست كه در همه احوال و اوقات و مجتمعات عدل و عنوانى ديگر به همين كليّت ظلم باشد.
بيان نادرستى اين سخن اين است كه گفتيم : گوينده آن بين مفهوم و مصداق خلط كرده و نفهميده كه در مثالى كه آورده غربى ها نيز عدل را خوب و ظلم را بد مى دانند، چيزى كه هست تازيانه زدن به زناكار را مصداق ظلم مى دانند و كسى كه مثل اين گوينده ، فرق ميان (مفهوم ) و (مصداق )را تشخيص ندهد، ما نيز با او بحثى نداريم .
آرى انسان بر حسب تحول عواملى كه در اجتماعات دگرگون مى شود، اين معنا را مى پذيرد كه همه احكام اجتماعيش يك باره و يا به تدريج دگرگون شود ولى هرگز حاضر و راضى نيست كه وصف عدل از او سلب شود و از عدل برخوردار نگردد و داغ ظلم بر پيشانيش بخورد و يا ظلمى را از ظالمى ببيند كه قابل توجيه و اعتذار نباشد و در عين حال از آن خوشش آيد و اين بحث دامنه اى گسترده دارد كه اگر بخواهيم به همه جوانب آن بپردازيم از آنچه مهم تر است ، باز مى مانيم .

*(135/13)*

گفتيم : بشر مفهوم حسن و قبح را گسترش داد تا آنجا كه افعال و معانى اعتبارى و عناوين اجتماعى را هم شامل شد، حال مى گوئيم : بشر به اين مقدار اكتفا نكرد، بلكه دامنه آن را گسترده تر كرد تا شامل حوادث خارجى و پيشامدهايى كه در طول زندگيش بر حسب تاءثير عوامل مختلف پيش مى آيد بشود، حوادثى كه يا براى فرد پيش مى آيد و يا براى اجتماع ، يا موافق ميل و آرزوى انسان و سازگار با سعادت فردى و يا اجتماعى است ، نظير عافيت و سلامتى و فراخى رزق و امثال آن كه آن را (حسنات ) (خوبى ها) مى نامد و يا ناسازگار است ، مانند بلا و محنت و فقر و بيمارى و ذلّت و اسارت و امثال آن كه آن را (سيّئات ) مى خواند.
پس از آنچه كه گذشت روشن گرديد كه حسنه و سيّئه دو حالت و صفتند كه امور و افعال به آن جهت كه رابطه اى با كمال و سعادت نوع يا فرد دارد به آن صفت ، متصف مى شوند، ساده تر بگويم ، از آنچه گذشت روشن شد كه حسنه و سيئه دو صفت نسبى و اضافى است ، هر چند كه در بعضى از موارد مثل : عدل و ظلم ثابت و دائمى است و در بعضى ديگر نظير انفاق مال كه نسبت به مستحق حسن و نسبت به غير مستحق قبيح است .
و نيز روشن گرديد كه حسن همواره امرى است وجودى و قبح امرى است عدمى و عبارت است از نبودن و يا نداشتن موجود آن صفت و حالتى را كه ملايم طبع و موافق آرزويش است ، و گرنه خود موجود و يا فعل با قطع نظر از موافقت و مخالفت مذكور نه حسن است و نه قبح ، بلكه فقط (خودش ) مى باشد.

*(135/14)*

مثلا زلزله و سيل ويرانگر وقتى در سرزمين مردمى روى مى دهد، براى خود آن مردم زشت و بد و قبيح هستند ولى براى دشمنان آن مردم نعمت و حسن و خوب مى باشند و در نظر دين نيز هر بلاى عمومى كه بر سر دشمنان دين و مفسدين و فجّار و طاغيان بيايد سراء و نعمت و خوب است و همان بلا اگر بر سر امّت مسلمان و مؤ من و مردم صالح بيايد، ضراء و نقمت و بد است . و نيز خوردن طعام مثلا اگر از مال صاحب طعام باشد مباح است . و همين عمل به عينه اگر از مال غير و بدون رضايت او باشد حرام است ، چون آن صفتى كه بايد داشته باشد ندارد.
امتثال نهيى كه از ناحيه شارع از خوردن مال غير بدون رضايت او وارد شده و يا امتثال امرى كه از آن ناحيه وارد شده به اينكه مردم مسلمان بايد اكتفا و قناعت كنند به آن اموالى كه خداى تعالى حلال كرده است .
و نيز همخوابگى زن و مرد كه اثر آن ناشى از ازدواج باشد، حسنه و مباح است و اگر نباشد، سيئه و حرام و بد است ، براى اينكه آن صفتى كه بايد داشته باشد يعنى موافقت تكليف الهى را ندارد.
خيرات و حسنات عناوين وجودى و شرور و سيئات عناوين عدمى مى باشند
بنابراين حسنات هر چه باشند عناوينى وجودى هستند، فعل و امر حسن آن امر و فعلى است كه داراى عنوانى وجودى باشند و سيّئات عناوينى هستند عدمى و فعل و امر بد آن فعل و امرى است كه آن عنوان وجودى را نداشته باشد و امّا متن عمل و نفس آن در دو حال خوب و بد يكى است (اگر از نفس عمل عكس بردارند خوب و بد آن يكى خواهد بود).
از نظر قرآن كريم غير از خداى تعالى هر چيزى كه اسم (شى ء - چيز) بر آن اطلاق شود، مخلوق خداى تعالى است ، مى فرمايد: (اللّه خالق كل شى ء) و نيز مى فرمايد: (خلق كل شى ء فقدره تقديرا) و اين دو آيه خلقت را در تمامى چيزها اثبات مى كند.
از سوى ديگر در آيه شريفه : (الذى احسن كل شى ء خلقه )، حسن و

*(135/15)*

نيكوئى را براى هر خلقت و هر چيز اثبات مى كند، البته منظور حسنى است كه لازمه خلقت است و از آن جدائى نمى پذيرد بلكه دائر مدار آن است و هر جا آن باشد، اين نيز هست و بر عكس .
بنابراين هر چيزى از عنوان حسن و خوبى ، آن مقدارى را دارد كه از خلقت وجود را دارد و اگر در معناى (حسن ) به آن معنائى كه گذشت (دقت نموده و باريك بين باشيم ، اين معنا بيشتر روشن مى گردد، چون حسن عبارت از موافقت و سازگارى شيئى حسن و خوب است با آن غرضى و هدفى كه از آن چيز منظور است . و ما مى بينيم كه اجزاى هستى و ابعاض اين نظام عام عالمى با يكديگر متوافق و سازگارند و حاشا كه رب العالمين چيزى را خلق كرده باشد كه اجزاى آن با هم ناسازگار باشد، اين جزء آن جزء را باطل كند و آن ، اين را خنثى سازد و در نتيجه و سرانجام غرضش از خلقت آن چيز حاصل نگردد و يا چيزى را خلق كند كه مزاحم خود او شود و او را در رسيدن به غرض از خلقت آن چيز عاجز سازد، و يا اراده اى كه از خلقت اين نظام عجيب و محير الفكر داشته ، باطل سازد، چگونه چنين احتمالى درباره خداى تعالى ممكن است ؟ با اينكه خودش در معرفى خود فرموده : (و هو القاهر فوق عباده )، و نيز فرموده : (و ما كان اللّه ليعجره من شى ء فى السموات و لا فى الارض انه كان عليما قديرا).
پس خداى تعالى مقهور چيزى نمى شود و چيزى او را در آنچه از خلقش و در بندگانش اراده كند عاجز نمى سازد.

*(135/16)*

بنابراين هر نعمتى در عالم وجود حسنه و خوب است ، چون منسوب به خداى تعالى است و ساخته او است ، همچنان كه هر سيئه ، هر بدى و بلائى نيز (هر چند كه از نظر نسبتى كه بين موجودات برقرار است منسوب به خداوند تبارك و تعالى است ) سيئه و بد است و اين آن حقيقتى است كه آيه مورد بحث آن را افاده نموده مى فرمايد: (و ان تصبهم حسنه يقولوا هذه من عند اللّه ، و ان تصبهم سيئه يقولوا هذه من عندك ، قل كل من عند اللّه ، فما لهولاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا) و در جاى ديگر مى فرمايد: (فاذا جاءتهم الحسنه قالوا لنا هذه ، و ان تصبهم سيئه يطيروا بموسى و من معه الا انما طائرهم عند اللّه و لكن اكثرهم لا يعلمون ) و از اين قبيل آيات ديگر.
قرآن كريم سيّه و بلاهاى انسانها را به خودشان نسبت مى دهد
اين از جهت (حسنه ) و اما از جهت (سيئه ) قرآن كريم سيئه و بلاهاى انسانها را به خود انسانها نسبت مى دهد، در سوره مورد بحث مى فرمايد: ) ما اصابك من حسنه فمن اللّه ، و ما اصابك من سيئة فمن نفسك ) و در سوره شورى مى فرمايد: ( و ما اصابكم من مصيبة فبما كسبت ايديكم ، ويعفوا عن كثير).
و نيز در سوره انفال مى فرمايد: (ذلك بان اللّه لم يك مغيرا نعمه انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم ).
و نيز در سوره رعد مى فرمايد: (ان اللّه لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بانفسهم ) و آياتى ديگر از اين قبيل .

*(135/17)*

توضيح مطلب اين است كه آيات قبل (همانطور كه ملاحظه كرديد) اين بلاها و مصائب را مانند حسنات امورى دانست كه خلقتشان حسن و نيكو است . و هيچ زشتى و بدى در خلقت آنها نيست ، پس براى بد بودن آنها وجهى باقى نمى ماند، مگر اين توجيه كه با طبع موجودى ديگر سازگار نيست ، مثلا خلقت عقرب خوب و حسنه است و بدى آن فقط به خاطر اين است كه نيش آن با سلامتى و راحتى انسانها سازگار نيست ، پس بالاءخره برگشت ويرانگرى سيل و نيش عقرب و مصائبى ديگر مثل آن به اين است كه خداى تعالى كه تاكنون نعمت سلامتى را به فلان شخص داده بود، از امروز تا فلان روز اين عافيت را بوسيله گزيدن عقرب از او گرفته ، و يا نعمت خانه واثاثى كه به شخص سيل زده داده بود، بعد از آمدن سيل به او نداده است پس برگشت مصائب به امرى عدمى است و يا به عبارت ديگر به ندادن خدا است كه خود امرى عدمى است و آيه زير اين معنا را كاملا روشن ساخته ، مى فرمايد: (ما يفتح اللّه للنّاس من رحمة فلا ممسك لها و ما يمسك فلا مرسل له من بعده ، و هو العزيز الحكيم ).
اعطاء و انعام خداوند به مقدار ظرفيت و استحقاق هركس و هر چيز است
آنگاه بيان مى كند كه امساك جود و يا ساده تر بگويم ندادن خدا نعمتى را به چيزى يا به كسى ، يا زياد دادن ، يا كم دادن تابع و برابر مقدار ظرفيّتى است كه در آن چيز و يا آن شخص است و بيش از آن مقدارى كه داده شده ، ظرفيت نداشته است ، همچنان كه خودش در مثالى كه زده مى فرمايد: (انزل من السماء ماء فسالت اوديه بقدرها).
و نيز فرموده : (و ان من شى ء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم )،
بنابراين خداى تعالى به هر كس و به هر چيز به آن مقدار كه ظرفيت واستحقاق دارد عطا مى فرمايد كه تعيين اين مقدار در حيطه علم خود او است ، همچنانكه فرموده : (الا يعلم من خلق و هو اللطيف الخبير).

*(135/18)*

و معلوم است كه نعمت و نقمت و بلا و رخاى هر چيزى به نسبت خود آن چيز است ، كه اين را نيز در آيه زير بيان نموده مى فرمايد: (لكل وجهه هو موليها) و معلوم است كه هر موجودى به سوى وجهه اى روان است كه خاص خود او و غايتى مناسب به حال او است . اين جا است كه خواننده محترم مى تواند حدس بزند كه (سراء) و (ضراء)، (نعمت )، (نقمت )، (بلا) به اين انسان (كه از نظر قرآن كريم در ظرف اختيار زندگى مى كند) امورى است مربوط به اختيار خود انسان : براى اينكه انسان در صراطى واقع است كه آخر اين صراط در صورت درست رفتن ، سعادت و در صورت نادرست رفتن ، شقاوت است و دخالت اختيار آدمى در سلوك درست و نادرست قابل انكار نيست .
و قرآن كريم اين حدس شما را تصديق دارد و مى فرمايد: (ذلك بان اللّه لم يك مغيرا نعمه انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم ) و به حكم اين آيه شريفه نيت هاى پاك و اعمال صالح در روى آورى نعمتى كه به آدمى اختصاص مى يابد دخالت دارد و چون دخالت دارد وقتى كسى نيت و اعمال خود را تغيير دهد خداى تعالى نيز رفتار خود را تغيير مى دهد و رحمت خود را از آنان امساك مى كند، همچنانكه خودش فرمود: (و ما اصابكم من مصيبه فبما كسبت ايديكم و يعفوا عن كثير) كه به حكم اين آيه شريفه نيز اعمال انسانها در نزول آنچه بر سر آدمى نازل مى شود و آنچه از مصائب كه به وى روى مى آورد دخالت دارند، و نيز مى فرمايد: (ما اصابك من حسنة فمن اللّه و ما اصابك من سيئة فمن نفسك ).

*(135/19)*

و زنهار كه نپندارى كه خداى سبحان هنگامى كه اين آيه را به پيامبر گراميش (صلى اللّه عليه و آله ) وحى مى نمود، اين حقيقت روشن را فراموش كرده و يادش رفته بود كه قبلا با جمله (اللّه خالق كل شى ء) و آيه : (الذى احسن كل شى ء خلقه ) آن را روشن ساخته و فرموده بود: كه هر چيزى كه به دست ما خلق شده فى نفسه و قطع نظر از مزاحمتى كه ممكن است با چيز ديگر داشته باشد حسن است . زيرا خداى تعالى منزه است از فراموشى و خود او فرموده : (و ما كان ربك نسيا).
و نيز از قول موسى (عليه السلام ) حكايت كرده كه در برابر فرعون فرموده : (لا يضل ربى و لا ينسى )، بنابراين معناى اينكه در آيه مورد بحث فرمود: (ما اصابك من حسنة ...) اين است كه آنچه از حسنه و خير به تو مى رسد (كه البته هر چه به تو برسد حسنه است ) از ناحيه خداى تعالى است و آنچه از سيئه و شرور به تو برسد كه البته نسبت به حال تو سيئه و شر است چون با مقاصد و آمال و خواست تو سازگار نيست و گر نه آن نيز براى خودش حسنه است ، بايد بدانى كه نفس خودت به اختيار سوءش آن سيئه و آن شر را به سوى تو كشانيد، و با زبان حال آن را از خداى تعالى درخواست كرد، و خداى تعالى بزرگتر از آن است كه ابتداء شرى و يا ضررى متوجه تو بسازد.
آيه مورد بحث همانطور كه قبلا گفتيم هر چند خطاب را متوجه شخص رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) كرده ليكن معناى آن عمومى و شامل همه مردم است و به عبارت ديگر اين آيه مانند دو آيه ديگر يعنى آيه شريفه (ذلك بان اللّه لم يك مغيرا...) و آيه شريفه (و مااصابكم من مصيبة ...) در صدد بيان مطلبى عمومى است و در عين اينكه متكفل خطاب فردى است ، خطاب در آن خطابى اجتماعى نيز هست : براى اينكه مجتمع انسانى براى خود كينونتى انسانى و اراده اى اختيارى دارد غير آن كينونت و اختيارى كه فرد دارد.

*(135/20)*

پس مجتمع ، كينونت و وجودى دارد، كه گذشتگان و آيندگان از افراد در آن مستهلك هستند و به همين جهت نسل موجود از آن مؤ اخذه مى شود به سيئات گذشتگان و مردگان مؤ اخذه مى شوند به سيئات زندگان ، و افرادى كه اقدامى به گناه نكرده اند مؤ اخذه مى شوند به گناهان افرادى كه مرتكب گناه شده اند و...
با اينكه اين مؤ اخذه به حسب حكمى كه تك تك افراد دارند هرگز صحيح نيست ، پس معلوم مى شود اجتماع هم براى خود كينونتى دارد و ما در سابق (يعنى در جلد دوم اين كتاب آنجا كه درباره احكام اعمال بحث مى كرديم ) مطالبى در
اين باره ايراد كرديم .
وجه خطاب به شخص رسول الله صلى الله عليه و آله در: (ما اصابك ...)
آيه مورد بحث كه خطاب را متوجه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) كرده از اين بابت بوده كه آن جناب در جنگ (احد) صدمه ها ديد: زخمى در صورت مباركش وارد آمد، دندانهاى شريفش شكست ، مسلمانانى كشته و زخمى شدند و خود آن جناب مستحق چنين مصائبى نبود، چون پيامبرى معصوم بود. مع ذلك در اين آيه مصائب را مستند به خود آن حضرت كرده و در آياتى ديگر مستند به مجتمع مسلمانان نموده و توجيهش اين است كه آنجا كه مصائب به مجتمع نسبت داده شده ، چون كه مجتمع فرمان خدا و رسول را مخالفت كردند و اين مخالفت باعث سيئه و مصيبت شد: مصيبت وسيئه اى كه دست مجتمع آن را به بار آورد، مجتمعى كه آن جناب هم در آن قرار داشت و آنجا كه به شخص شريف آن حضرت نسبت داده شده است .
لذا از اين رو است كه آن جناب مسؤ وليتى را قبول فرموده كه از همان آغاز كار معلوم بود كه اين مصائب و سيئات را در پى دارد و آن مسؤ وليّت نبوّت و دعوت بشر به سوى خداى تعالى است بر بصيرت ، پس اين مصائب در حقيقت نسبت به آن جناب جنبه محنت الهيه و نعمتى را دارد كه صاحبش را به درجاتى بالا مى برد.

*(135/21)*

و اين تنها امت اسلام نيست كه قرآن كريم مصائبش را مستند به خودش مى داند بلكه از نظر قرآن كريم هر مصيبتى و بلائى كه برهر قومى نازل شود، مستند به اعمال آن قوم است و ما ايمان داريم كه قرآن كريم جز به حق نظر نمى دهد و از نظر قرآن آنچه خيرات و حسنات به قومى برسد از ناحيه خداى سبحان است .
بله در اين ميان آيات ديگرى هست كه چه بسا پاره اى از حسنات را تا اندازه اى به اعمال انسانها نسبت دهد، از آن جمله آيات زير است ، توجه بفرمائيد:
(و لو ان اهل القرى آمنوا و اتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء)، (و جعلنا منهم ائمه يهدون بامرنا لما صبروا و كانوا باياتنا يوقنون )، (و ادخلناهم فى رحمتنا انهم من الصالحين ) و آيات قرآنى در اين معنا بسيار است .
به جز اينكه خداى سبحان در كلام مجيدش خاطرنشان مى سازد كه هيچ خلقى از خلائقش بر هيچ هدفى از اهدافش نمى رسد و به سوى هيچ خيرى از خيراتش راه نمى يابد مگر به تقديرى كه خداى تعالى برايش مقدر كرده ، و مگر از راهى كه او پيش پايش ‍ بگذارد، در اين باره مى خوانيم : (الذى اعطى كل شى ء خلقه ثم هدى )، (و لو لا فضل اللّه عليكم و رحمته ما زكى منكم من احد ابدا)، با در نظر گرفتن اين دو آيه و آيات قبل معناى ديگرى براى مساءله مورد بحث (يعنى اين كه چگونه حسنات مستند به خداى تعالى است ؟) به دست مى آيد و آن اين است كه انسان داراى هيچ حسنه اى نمى شود مگر آنكه خداى تعالى به او تمليك كند و او را به آن حسنه برساند، بنابراين حسنات هر چه هست از خداى تعالى است و سيئات از انسانها است و با در نظر گرفتن اين حقيقت معناى آيه مورد بحث كه مى فرمايد: (ما اصابك من حسنه فمن اللّه و ما اصابك من سيئة فمن نفسك ...) روشن مى گردد.

*(135/22)*

پس حسنات از يك نظر از آن خدا است ، براى اين كه خالق آنها خدا است و حسنات هر چه باشند مخلوق او هستند، و از سوى ديگر گفتيم : كه خلقت با حسن ، لازم و لا ينفك يكديگر بوده و از نظر ديگر باز از آن خدا است ، چون حسنات خيراتند و خيرات به دست خدا است و غير خداى تعالى كسى مالك آن نيست مگر آنكه او به وى تمليك كرده باشد.
و هيچ نوع از انواع سيّئات به ساحت قدس او مستند نيست ، براى اين كه به آن جهت كه سيئه است خلق نشده و كار خداى تعالى خلقت و آفريدن است و سيئه به بيانى كه گذشت ، خلقت بردار نيست ، چون امرى عدمى است ، مثلا اگر انسانى دچار سيّئه اى باشد در حقيقت فاقد رحمتى از طرف خداى تعالى است و اين فقدان هم مستند به اعمال گذشته او است ، او كارى كرده كه نتيجه اش اين شده كه خداى تعالى رحمت خود را نسبت به او امساك نموده است . و امّا (سيئة ) و (حسنه ) به معناى معصيّت و اطاعت در سابق يعنى در تفسير آيه شريفه (ان اللّه لا يستحيى ان يضرب مثلا...) در جلد اول اين كتاب گفتيم كه استناد هر دو به خداى تعالى به چه معنا است .
و تو خواننده محترم اگر در تفسير آيه مورد بحث به كتب تفاسير مراجعه كنى به اقوالى مختلف و آرا و هوا و هوسهاى گوناگونى برخورد مى كنى و نيز انواع و اقسام اشكالاتى را خواهى ديد كه مبهوت مى گردى و من اميد آن دارم به همين مقدار كه ما در اينجا در اختيارت گذاشتيم براى تو و براى هر كسى كه بخواهد در كلام خداى تعالى تدبّر كند، كافى باشد.
چيزى كه هست اين تذكّر را نبايد از ياد برد كه جهات بحث بايد از يكديگر تفكيك شود و نيز بايد با عرف و اصلاحى كه قرآن كريم براى خود در معناى حسنه و سيئه و نعمت و نقمت دارد آشنا بود و نيز بايد بين شخصيّت فردى و شخصيّت مجتمع فرق گذاشت و بين آن دو خلط نكرد تا نتيجه بحث به دست آيد.
بحث روايتى

*(135/23)*

(درباره شاءن نزول آيه مربوط به استنكاف ازقتال ، بلايا و محنت ها، نسبت به مؤ من و...)
در تفسير در المنثور در ذيل آيه : (الم تر الى الذين قيل لهم كفوا...) آمده كه نسائى ، ابن جرير، ابن ابى حاتم ، حاكم (وى حديث را صحيح دانسته ) و بيهقى (در كتاب سنن خود) از طريق عكرمه و از ابن عباس روايت كرده اند كه گفت : عبد الرحمان بن عوف به اتفاق چند نفر از رفقايش نزد رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) آمدند و عرضه داشتند: يا نبى اللّه ! ما در ايامى كه مشرك بوديم ، براى خود عزتى و آبروئى داشتيم و همينكه ايمان آورديم ، ذليل شديم ، رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) فرمود: من ماءمور به عفو شده ام و لذا شما اجازه نداريد با كفار جنگ كنيد، ولى همينكه از مكه به مدينه كوچ كردند و خداى تعالى آنها را ماءمور به هجرت نمود، در آنجا دستور داد كه با كفار قتال كنند ولى همين افرادى كه آن روز اعتراض داشتند كه چرااجازه قتال ندارند؟ از اطاعت خدا و رفتن به جنگ سر باز زدند، و خداى تعالى درباره آنان اين آيه را نازل فرمود: (الم تر الى الذين قيل لهم كفوا ايديكم ...).
و در همان كتاب است كه عبد بن حميد و ابن جرير و ابن منذر از قتاده روايت كرده اند كه در تفسير آيه فوق گفته است :
جمعى از اصحاب رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) در روزگارى كه در مكه زندگى مى كردند و هنوز رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) هجرت نفرموده بود، عجله مى كردند در جنگيدن و به رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) عرضه مى داشتند: به ما اجازه بده حداقل بيل هاى خود را برگيريم و با مشركين بجنگيم كه سركوب كردن آنان آنقدر براى ما آسان است كه حاجت به شمشير نداريم .

*(135/24)*

سپس قتاده اضافه كرده كه براى ما چنين ذكر كرده اند كه عبدالرحمان بن عوف هم از آن افراد بوده و رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) ازاين كار آنها را نهى مى فرمود و اظهار مى داشت : من ماءمور به اين كار نيستم ، همينكه هجرت كردند و ماءمور به قتال شدند، همين افراد از جنگيدن خوددارى ورزيدند و در باره اين دستور كارى كردند كه اينك از نظر شما مى گذرد، خداى تعالى درباره آنان مى فرمايد: (قل متاع الدنيا قليل و الاخره خير لمن اتقى و لا تظلمون فتيلا).
و در تفسير عياشى از صفوان بن يحيى از ابى الحسن (عليه السلام ) روايت آمده كه فرمود: خداى تعالى فرموده است : اى پسر آدم به مشيت من بود كه تو صاحب مشيت شدى ، مى خواهى و مى گوئى و به قوّت من بود كه نيرومند شدى ، و توانستى واجبات مرا انجام دهى ، به نعمت من بود كه نيرومند بر نافرمانى من شدى ، آنچه از حسنه به تو برسد از ناحيه خدا است و آنچه از سيئه به تو اصابت كند از ناحيه خودت است ، چون من سزاوارتر به حسنات تو از خود تو هستم و تو سزاوارتر از من به سيئات خود هستى ، چون من از آنچه مى كنم باز خواست نمى شوم و خلائق از آنچه مى كنند بازخواست مى شوند.
مؤ لّف : در جلد اول اين كتاب در تفسير آيه : (ان اللّه لا يستحيى ان يضرب مثلا) اين روايت را به عبارتى ديگر نقل كرديم و پيرامون معناى آن بحث كرديم .
و در كافى به سند خود از عبد الرحمان بن حجاج روايت شده كه گفت : نزد امام صادق (عليه السلام ) سخن از بلاهاى عموم مردم و بلاى مخصوص مؤ من رفت ، فرمود: از رسول خدا (صلى اللّه عليه و) پرسيدند: بلاى چه كسى در دنيا شديدتر است ؟ فرمود: اول انبيا و سپس آنكه شبيه تر از سايرين به انبيا است و بعد از آن ، هر كس به هر مقدار كه به انبيا شباهت داشته باشد، به آن مقدار بلا خواهد داشت و بعد از طبقه انبيا و اولياء هر مؤ منى به مقدار ايمانش و حسن اعمالش به بلا مبتلا مى شود.

*(135/25)*

بنابراين هر كس ايمانش صحيح و عملش نيكو باشد، بلاى او شديدتر است و هر كس ايمانش سخيف و عملش ضعيف باشد بلاى او كمتر است .
مؤ لّف : و يكى از روايات معروف در اين باب كلام رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) است كه فرموده : (الدنيا سجن المؤ من و جنه الكافر)، (دنيا زندان مومن و بهشت كافر است ). و نيز در كافى به چند طريق از امام باقر و امام صادق (عليهماالسلام ) روايت شده كه فرموده اند: خداى عزّوجلّ وقتى كه بنده اى را دوست بدارد، به وسيله بلاهاگوشت بدنش را آب مى كند. و نيز در همان كتاب از امام صادق (عليه السلام ) روايت آمده كه فرمود: مؤ من در حقيقت به منزله كفّه ميزان است : هر قدر كفّه ايمانش زياد و سنگين شود، به همان نسبت بلاى او زياد و سنگين مى شود.
و باز در همان كتاب از امام باقر (عليه السلام ) روايت آمده كه فرمود: خداى عزّوجلّ همواره مراقب مؤ من است ، همانطور كه يك انسان در سفر همواره به ياد خانواده خويش است ، و خداى عزّوجلّبلا را به سوى مؤ من هديه مى فرستد، همانطور كه انسان مسافر براى خانواده اش هديه مى آورد، خداى تعالى بنده مؤ منش را از لذائذ پرهيز مى دهد و پرستارى مى كند، آن چنانكه يك طبيب ، بيمار خود را از لذائذى پرهيز مى دهد و پرستارى مى كند.
و نيز در همان كتاب از امام صادق (عليه السلام ) روايت آمده كه فرمود: رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) فرمود: خداى تعالى از ميان بندگانش به آن بنده اى كه وى در مال و در بدن او بهره اى ندارد، حاجتى ندارد.
و در كتاب (علل ) از علّى بن الحسين از پدرش حسين بن على (عليهماالسلام ) روايت آمده كه فرمودند: رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) فرمود: اگر مؤ من بر قله كوهى باشد، خداى تعالى كسى را بر آزار او مى گمارد، تا در برابر آن آزار پاداشش دهد.

*(135/26)*

و در كتاب (تمحيص ) از امام صادق (عليه السلام ) روايت آمده كه فرمود: غم و اندوه مؤ من تمام شدنى نيست ، مگر وقتى كه همه گناهان او را از بين ببرد، و از همان جناب روايت ديگرى آمده كه فرمود: بر مؤ من هيچ چهل شبى نمى گذرد مگر آنكه پيشامدى او را اندوهگين مى سازد تا به ياد پروردگارش بيفتد.
و در نهج البلاغه آمده كه اميرالمؤ منين (عليه السلام ) فرمود: اگر كوهى مرا دوست بدارد فرو مى ريزد و نيز فرمود: كسى كه ما اهل بيت را دوست بدارد، بايد براى بلاها جامه گشادى تهيه كند.
مؤّلف : ابن ابى الحديد در شرح اين كلام امام (عليه السلام ) گفته است : از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) روايت صحيح آمده كه آن جناب به على (عليه السلام ) فرمود: هيچ كسى تو را دوست نمى دارد مگر آنكه داراى ايمان باشد و هيچ كس تو را دشمن نمى دارد مگر آنكه داراى نفاق است .
و نيز از آن جناب روايت شده كه فرمود: آمدن بلا به سوى مؤ من ، از جريان آب از بلندى به پستى ، سريع تر است و اين دو مقدمه نتيجه اى قطعى و صادق دست مى دهند و آن اين است كه اگر كوهى على بن ابى طالب (عليه السلام ) را دوست بدارد، متلاشى مى شود، اين بود گفتار ابن ابى الحديد.
خواننده عزيز بداند كه اخبار در اين معانى بسيار زياد است ، و همه آنها بيان قبلى ما را تاءييد مى كند.

*(135/27)*

و در (درالمنثور) است كه ابن منذر و خطيب از ابن عمر روايت كرده اند كه گفت : (روزى ) با چند نفر از اصحاب نزد رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) بوديم ، فرمود: اى آقايان ! آيا مى دانيد كه من فرستاده خدا به سوى شما هستم ؟ همه گفتند: بله ، فرمود: آيا مى دانيد كه خداى تعالى در كتابش نازل كرده كه هر كس مرا اطاعت كند، خداى را اطاعت كرده ؟ گفتند: بله ، شهادت مى دهيم كه هر كس تو را اطاعت كند، خداى را اطاعت كرده و اينكه طاعت او طاعت تو است ، فرمود: براى اينكه يكى از مصاديق طاعت خدا، طاعت اين فرمان و اين گفتار من و نشانى اطاعت كردنتان از من اين است كه امامان خود را اطاعت كنيد، حتى اگر نشسته نماز خواندند، شما نيز همگى نشسته نماز بخوانيد.
مؤّلف : اينكه فرمود: (حتى اگر نشسته نماز بخوانند...) كنايه از اطاعت بدون چون و چرا و كمال پيروى از آنان است .
آيات 84 81 نساء
next page
fehrest page

*(135/28)*

next page
fehrest page
back page
و يقولون طاعه فاذا برزوا من عندك بيّت طائفه منهم غير الذى تقول و اللّه يكتب ما يبيتون فاعرض عنهم و توكل على اللّه و كفى باللّه وكيلا (81) افلا يتدبرون القرءان و لو كان من عند غير اللّه لوجدوا فيه اختلفا كثيرا (82) و اذا جاءهم امر من الامن او الخوف اذاعوا به و لو ردوه الى الرسول و الى اولى الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم و لو لا فضل اللّه عليكم و رحمتة لاتبعتم الشيطن الا قليلا (83) فقتل فى سبيل اللّه لا تكلف الا نفسك و حرض المؤ منين عسى اللّه ان يكف باس الذين كفروا و اللّه اشد باسا و اشد تنكيلا (84).
ترجمه آيات
مى گويند: وظيفه ما اطاعت است و بايد دعوت به جهاد تو را بپذيريم و ليكن همينكه از نزد تو بيرون مى شوند، شبانه تدبيرى مى انديشند غير از آنچه كه در پاسخ تو گفته بودند، خدا آنچه را در پنهانى طرح ريزى مى كنند ثبت مى كند، از آنان روى بگردان و برخدا توكّل كن كه تكيه گاه بودن خدا (براى تو) كافى است (81).
چرا در يكايك آيه هاى اين قرآن دقت نمى كنند با اينكه اگر از ناحيه غير خدا بود، اختلاف فراوان در آن مى يافتند (82).
و چون از ناحيه كفار خبرى از امن و يا خوف به اين سست ايمانها برسد آن را منتشر سازند، در حالى كه اگر قبل از انتشار، آن را به اطلاع رسول و كارداران خويش رسانده ، درستى و نادرستى آن را از آنان بخواهند، ايشان كه قدرت استباط دارند، حقيقت مطلب را فهميده ، به ايشان مى گويند و اگر فضل و رحمت خدا بر شما نبود جز مواردى انگشت شمار هر لحظه شيطان را پيروى مى كرديد (83).
پس به تثاقل (بد دلى ) اين سست ايمانان اعتنا مكن و در راه خدا كارزار كن كه جز به تكليف خودت مكلف نيستى و مؤ منين را بر قتال با كفّار تشويق كن ، شايد خدا از صلابت و سرسختى آنان جلوگيرى كند كه صلابت خدا شديدتر و عذابش سخت تر است (84).
بيان آيات

*(136/1)*

اين آيات بى ارتباط به ما قبلش نيست ، كانه تتمه گفتارى است كه در آيات قبل در ملامت مسلمانان ضعيف الايمان داشت و فائده اين تتمه اندرز آنان است ، اندرز به نصايحى كه بصيرتشان مى دهد، البته اگر بخواهند تدبر نموده و داراى بصيرت بشوند.
و يقولون طاعه ...
كلمه (طاعة ) در اين جمله به صداى وسط خوانده مى شود تا بطورى كه گفته اند: خبر باشد براى مبتدائى كه حذف شده و تقدير كلام : (يقولون امرنا طاعه )، (مى گويند: كار ما همين است كه خدا را اطاعت كنيم و يا تو را اطاعت كنيم ) و كلمه (برزوا) فعل ماضى است و مصدر آن (بروز) است ، به معناى ظهور و بيرون شدن است و كلمه : (بيتوا) فعل ماضى از (تبييت ) است از ماده بيتوته است كه به معناى محكم كردن امر و تدبير آن در شب است و ضمير در جمله : (تقول ) راجع است به كلمه (طائفه ) و يا به رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) و معناى آيه (و خدا داناتر است ) اين است كه اين پاسخ گويان در مقابل دعوت آنان به جهاد به تو مى گويند: امر ما اطاعت است : يعنى غير اطاعت كارى نداريم ، ولى وقتى از نزد تو بيرون مى روند، شبانه امرى را طرح ريزى و محكم كارى مى كنند كه غير آن چيزى است كه به تو مى گفتند (و يا غير آن سخنى است كه تو به ايشان گفتى )، اين تعبير كنايه است از اينكه شبانه تصميم بر مخالفت رسول اللّه (صلى اللّه عليه و آله ) مى گيرند.
خداى تعالى سپس به رسول گراميش دستور مى دهد از آنان روى بگرداند و در كارش و مسؤ وليّتش به خداى تعالى توكّل نموده ، بدون توجه به كارشكنى آنان تصميم خود را بگيرد (فاعرض عنهم و توكل على اللّه و كفى باللّه وكيلا).
و اين آيه شريفه هيچ دلالتى بر اين معنا ندارد كه افراد مورد بحث منافقين بوده اند، همانطور كه بعضى از مفسرين پنداشته اند، بلكه امر از نظر اتصالى كه در سياق هست بر عكس است يعنى با در نظر گرفتن سياق آيه شريفه بر خلاف اين احتمال دلالت دارد.

*(136/2)*

پى بردن به حقانيت قرآن با تدبر در آن و نيافتن اختلاف و تفاوت در بيانات آن
افلا يتدبرون القرآن ...
اين آيه شريفه تحريك و تشويقى به صورت استفهام است و كلمه (تدبّر) كه فعل (يتدبرون ) مشتق از آن است به معناى اين است كه چيزى را بعد از چيز ديگر بگيريم و در مورد آيه شريفه به معناى تاءمل در يك آيه بعد از آيه اى ديگر و يا تاءمّل و دقّت بعد از دقّت ديگر در آيه است ، ليكن از آنجا كه غرض آيه شريفه بيان اين جهت است كه در قرآن كريم اختلافى نيست و قهرا بود و نبود اختلاف در بيش از يك آيه تصوّر دارد، لذا احتمال اول يعنى تاءمّل در يكايك آيات منظور عمده است ، هر چند كه اين معنا احتمال دوم را هم نفى نمى كند.
و مراد آيه اين است كه مخالفين قرآن را تشويق كند به دقت و تدبر در آيات قرآنى و اينكه در هر حكمى كه نازل مى شود و يا هر حكمتى كه بيان مى گردد و يا هر داستانى كه حكايت مى شود و يا هر موعظه و اندرزى كه نازل مى گردد، آن نازل شده جديد را به همه آياتى كه مربوط به آن است عرضه بدارند چه آيات مكّى و چه مدنى ، چه محكم و چه متشابه ، آنگاه همه را پهلوى هم قرار دهند تا كاملا بر ايشان روشن گردد كه هيچ اختلافى بين آنها نيست .
و متوجه شوند كه آيات جديد آيات قديم را تصديق و هر يك شاهد بر آن ديگرى است ، بدون اينكه هيچگونه اختلافى در آن ديده شود، نه اختلاف تناقض ، به اينكه آيه اى ، آيه ديگر را نفى كند و نه اختلاف تدافع كه با هم سازگار نباشد و نه اختلاف تفاوت به اينكه دو آيه از نظر تشابه بيان و يا متانت معنا و منظور مختلف باشند و يكى بيانى متين تر و ركنى محكم تر از ديگرى داشته باشد، (كتابا متشابها مثانى تقشعر منه ...)، كتابى است كه الفاظش شبيه به هم ، هر جزء آن با جزء ديگر شبيه است ، كتابى است كه از شنيدن آياتش پوست بدن جمع مى شود.

*(136/3)*

همين نيافتن اختلاف در قرآن كريم ، آنان را رهنمون مى شود به اينكه اين كتاب از ناحيه خداى تعالى نازل شده ، نه از ناحيه غير او، چون اگر از ناحيه غير او بود، سالم از اختلاف نمى بود، آن هم اختلاف زياد، چون غير خداى تعالى از اين موجودات كه در عالم هست و مخصوصا انسانها كه اين كفّار احتمال مى دهند قرآن ازناحيه آنان نازل شده باشد، هر چه و هر كس باشد، بالاءخره از چهار ديوارى عالم كون بيرون نيست و محكوم به طبيعت اين عالم است و طبيعت اين عالم بر حركت و دگرگونى و تكامل است ، و هيچ واحدى از آحاد موجودات اين عالم نيست مگر آنكه اطراف امتداد زمان وجودش مختلف و حالاتش متفاوت است .
هيچ انسانى نيست مگر آنكه او احساس مى كند در امروز عاقل تر از ديروز است و هر عملى كه امروز مى كند، هر چيزى كه امروز مى سازد، هر تدبيرى كه مى كند، راءى و نظرى كه مى دهد و حكمى كه مى كند ، پخته تر و متين تر و محكم تر از كار و صنعت و تدبير و راءى ديروز است ، حتى يك عمل از قبيل كتابت و گفتن شعر و ايراد خطبه و امثال آن كه امتداد زمانى دارد، آخر آن بهتر از اول آن و بعضى بهتر از بعض ديگر خواهد بود.
پس يك فرد از انسان ، نه در نفس خود و نه در آنچه كه مى كند، سالم و خالى از اختلاف نيست و اين اختلاف هم يكى دو تا نيست ، بلكه اختلاف بسيار است .
و اين خود قاعده اى طبيعى است و كلى كه در نوع بشر و در موجودات پايين تر از بشر جريان دارد، چون همه در تحت سيطره تحوّل و تكامل عمومى قرار دارند و هيچ موجودى از اين موجودات را نخواهى ديد كه در دو آن پشت سر هم يك حالت داشته باشد بلكه لايزال ذات و احوالش در اختلاف است .

*(136/4)*

از اينجا روشن مى شود كه چرا در آيه شريفه اختلاف را مقيد به قيد (كثير) كرد و نيز روشن شد كه اين قيد توضيحى است نه احترازى ، مى خواهد بفرمايد: اگر اين قرآن از ناحيه خداى تعالى بود، در آن اختلافى مى يافتند و اين اختلاف هم بسيار بود، عينا نظير اختلاف بسيارى كه در هر موجود كه از ناحيه غير خداى تعالى و به دست غير او درست شده باشد، هست و نمى خواهد بفرمايد: اختلافى كه در قرآن يافت نمى شود، اختلاف بسيار است نه اختلاف اندك .
و سخن كوتاه اينكه آنهائى كه اهل تدبر هستند اين معنا را از قرآن بطور ملموس و مشاهد مى يابند، كه تمامى شؤ ون مرتبط به انسانيت يعنى در مرحله عقائد معارف مبداء و معاد و خلقت و ايجاد و در مرحله اخلاق فضائل عامّه انسانى و در مرحله عمل ، قوانين اجتماعى و فردى حاكم در نوع را در بر دارد و هيچ خرد و كلانى را فروگذار نكرده است و در مرحله قصص و آنچه مايه عبرت و اندرز است ، بياناتى دارد كه همه اهل دنيا را دعوت كرده است به اينكه اگر شك دارند كه اين كتاب از ناحيه خداى تعالى است ، مثل اين بيان را بياورند.

*(136/5)*

همه اين معارف و اين مواعظ را به وسيله آياتى بيان فرموده كه در طول بيست و سه سال بتدريج نازل شده ، آن هم در حالات مختلف ، بعضى در شب و بعضى ديگر در روز، بعضى در سفر و بعضى در حضر، آياتى در حال جنگ و آياتى ديگر در حال صلح ، قسمتى در حالت ضرّاء و قسمتى در حال سرّاء، بعضى درحال شدّت و بعضى در حال رخاء و در عين حال وضع خود آيات از نظر بلاغت خارق العاده و معجره آسا فرق نكرده ، معارف عاليه و حكمت هاى ساميه و قوانين اجتماعى و فرديش دستخوش نوسان و تغيير نگشته ، بلكه آنچه در آخر بيست و سه سال نازل شده به آنچه در اول نازل شده انعطاف و توجّه دارد و جزئيات و شاخ و برگهايش ‍ همه به اصول و رگ و ريشه هايش بر مى گردد، تفاصيل شرايعش با تجزيه و تحليل به حاق توحيد خالص و رگ و ريشه اش كه به همان توحيد و شاخه هاى اعتقادى آن است ،
با تركيب به عين آن تفاصيل بر مى گردد، اين است وضع قرآن كريم .
و هر انسان متدبرى كه در آن تدبر كند با شعور زنده و حكم جبلى و فطرى خود حكم مى كند كه صاحب اين كلام از كسانى نيست كه گذشت ايام و تحوّل و تكاملى كه در سراسر عالم دست اندركار هستند، در او اثر بگذارد، بلكه او خداى واحد قهار است .
از آيه شريفه چند نكته استفاده مى شود:
اوّل اينكه قرآن كريم كتابى است كه فهم عادى به درك آن دسترسى دارد، دوم اينكه قرآن كريم كتابى است كه نه نسخ مى پذيرد و نه ابطال و نه تكميل و نه تهذيب و نه هيچ حاكمى تا ابد مى تواند عليه آن حكمى كند، چون چيزى كه يكى از اين امور را مى پذيرد بايد طورى باشد كه نوعى تحول و دگرگونگى را بپذيرد و چون قرآن اختلاف نمى پذيرد، همين خود دليل است بر اينكه تحول و تغير را نمى پذيرد، پس نسخ و ابطال و چيزى از اين قبيل در آن راه ندارد و لازمه اين معنا آن است كه شريعت اسلامى تا روز قيامت استمرار داشته باشد.

*(136/6)*

ملامت افراد ضعيف الايمان كه شايعات دشمن ساخته را پراكنده مى سازند
و اذا جاءهم امر من الامن او الخوف اذاعوا به
كلمه (اذاعة ) كه مصدر (اذاعوا) مى باشد، به معناى (اشاعه ) و (انتشار دادن ) است و در اين آيه نوعى مذّمت و سرزنشى از آنان كه اين اشاعه را مى دهند، شده است و اينكه در ذيل آيه شريفه فرمود: (و لو لا فضل اللّه ...) دلالت دارد بر اينكه مؤ منين از ناحيه اين اشاعه در خطر گمراهى قرار داشته اند و اين ضلالت چيزى به جز مخالفت رسول كردن نبوده ، چون گفتار در اين آيات بر همين اساس است ، مويّد اين معنا جمله اى است كه در آيه بعدى آمده و در آن رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) را ماءمور به قتال كرده ، حتى در صورتى كه مؤ منين تنهايش بگذارند و ياريش نكنند و در نتيجه تنها بماند.
و با اين استظهارى كه ما كرديم ، روشن مى شود كه منظور از امر چيزى كه راجع به خوف و امن به آنان مى رسد و آن خبر را اشاعه مى دهند، اراجيفى است كه به وسيله كفّار و ايادى آنها براى ايجاد نفاق و خلاف در بين مؤ منين ساخته و پرداخته مى شد و مؤ منين ضعيف الايمان آن را منتشر مى كردند و فكر نمى كردند كه انتشار اين خبر باعث سستى عزيمت مسلمانان مى شود، چيزى كه هست خداى تعالى آنان را از اين عمل كه پيروى شيطانهائى است كه آورنده اين اخبار هستند، حفظ فرمود و نگذاشت آن صحنه سازان ، مؤ منين را به خوارى و ذلّت بكشاند

*(136/7)*

و بنابراين آيه شريفه با داستان بدر صغرا تطبيق مى كند و ما پيرامون اين جنگ در سوره آل عمران سخن گفتيم و اتفاقا آيات مورد بحث نيز از نظر مضمون بى شباهت به آيات آن سوره نيست و اگر كسى دقت كند اين تشابه را احساس مى كند، دقت بفرمائيد كه در آنجا چه مى گويد: (الذين استجابوا لله و للرسول من بعد ما اصابهم القرح للذين احسنوا منهم و اتقوا اجر عظيم ، الذين قال لهم الناس ‍ ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم ايمانا و قالوا حسبنا اللّه و نعم الوكيل ... انما ذلكم الشيطان يخوف اولياءه فلا تخافوهم و خافون ان كنتم مؤ منين ).
توصيه به مؤ منين كه از جوسازان نترسند و فقط از خدا بترسند
اين آيات بطورى كه ملاحظه مى كنيد خاطر نشان مى سازد كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) همواره مردم را بعد از آسيب ديدن (بعد از محنت جنگ احد) دعوت مى كرده به اينكه براى جهاد با كفار بيرون شوند و مردمى در اين تلاش بوده اند كه مؤ منين را از شركت در جهاد و يارى رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) باز بدارند و به اين منظور شايعه پراكنى مى كردند، كه مشركين عليه شما لشگر جمع مى كنند.
آنگاه خاطر نشان مى سازد كه اين ترساندن ها و شايعه پراكنى ها همه از ناحيه شيطان است و سخن او است كه از حلقوم اولياى او بيرون مى آيد و آنگاه بر مؤ منين واجب مى كند كه از اين جوسازان نترسند و اگر به خداى تعالى ايمان دارند، از او بترسند.

*(136/8)*

و اگر كسى در اين آيه و آيات مورد بحث يعنى آيه : (و اذا جاءهم امر من الامن او الخوف اذاعوا به ...) دقت كند، ترديدى برايش ‍ باقى نمى ماند كه خداى سبحان در اين آيه ، داستان بدر صغرا را خاطر نشان مى سازد و در اين جريان جزء چيرهائى كه افراد ضعيف الايمان ر ا به خاطر آن ملامت مى كند و در جمله : (فلما كتب عليهم القتال ...) و جمله : (و قالوا ربنا لم كتبت علينا القتال ...) و جمله : (و ان تصبهم حسنة ...) و جمله : (و يقولون طاعة ...) به آن اشاره فرموده ، يكى همين جمله مورد بحث است كه مى فرمايد: (و اذا جاءهم امر من الامن او الخوف اذاعوا به ...)
وظيفه مؤ منين در مواجهه با شايعات ، ارجاع آنها بهرسول صلى الله عليه و آله و اولى الامر است
و لورد وه الى الرسول و الى اولى الامر منهم ، لعلمه الذين يستنبطونه منهم
در اينجا برگرداندن به خداى تعالى را ذكر نكرد، با اينكه در آيات قبل آن را ذكر كرده و فرموده بود: ( فان تنازعتم فى شى ء فردوه الى اللّه و الرسول ) و اين بدان جهت بوده كه رد مذكور در آنجا (رد) حكم شرعى مورد اختلاف است ، كه غير از خدا و رسول ، كسى در آن دست ندارد.
و اما (رد) مذكور در اينجا (رد) آن خبرى است كه به وسيله شايعه سازان در بين مسلمانان منتشر مى شد (كه حال يا مربوط با منيت بود و يا مربوط به ترس ) و معنا ندارد كه (رد) در اين جا نيز همان (رد) در آن جا باشد (يعنى منظور (رد) به خداى تعالى و كتاب او باشد)، چون مساله شايعه مربوط به رسول و به اولى الامراست كه اگر مردم اين مساله را به آنان برگردانند، آن حضرات مى توانند استنباط نموده و به مردمى كه مساله را به ايشان (رد) كرده اند، بفرمايند: كه اين شايعه ، صحيح يا باطل است و راست يا دروغ است .

*(136/9)*

پس مراد از علم در اين جا تميز و تشخيص است يعنى تشخيص حق از باطل و راست از دروغ ، نظير علم در جمله : (ليعلم اللّه من يخافه بالغيب ) و در جمله : ( و ليعلمن اللّه الذين آمنوا و ليعلمن المنافقين )
كلمه : (استنباط) به معناى استخراج نظريه و راءى از حال ابهام به مرحله تميز و شناسائى است و اصل اين كلمه از (نبط) گرفته شده ، چون كلمه (نبط) با فتح نون و با به معناى اولين دلو آبى است كه از چاه بيرون مى آيد و بنابراين ممكن است كلمه : (استنباط) وصف باشد براى رسول و اولى الامر: به اين معنا كه آن حضرات پيرامون شايعه تحقيق مى كنند و آنچه حق و صدق است ، از چاه ابهام بيرون مى كشند و نيز ممكن است وصف باشد براى همين هائى كه خبر را به آن حضرات (رد) مى كنند، چون خود آنان نيز با اين عمل خود حق و صدق را استنباط كرده و به آن پى برده اند.
پس برگشت معناى آيه بنابر احتمال اول به اين است كه : (اگر مردم ، آن شايعه را به رسول و اولى الامر كه از جنس خود آنان هستند برگردانند، آن رسول و آن ولى امرى كه مردم استنباط را از او خواسته اند، حقيقت مطلب را مى فهمد يعنى صواب و موافق صلاح بودن آن را تشخيص مى دهد) و اگر مراد، احتمال دوم باشد، معنايش اين مى شود كه : (اگر مردم آن شايعه را به رسول و به اولى الامر رد كنند، خود اين مردم كه حقيقت مطلب را استفسار كرده ، و در به دست آوردن ريشه آن شايعه مبالغه دارند، حقيقت را خواهند فهميد0)
احتمالاتى كه درباره مراد از (اولى الامر) در آيه شريفه داده شده است و بيان اينكهوجه صحيح در معناى آن همان است در آيه (اطيعوا الله و اطيعواالرسول ...) گفته ايم

*(136/10)*

و اما كلمه ( اولى الامر) در جمله : ( و اولى الامر منهم )، مراد از آنان همان (اولى الامر) در جمله : (اطيعوااللّه و اطيعوا الرسول و اولى الامر منكم ) است كه در ذيل همان آيه گفتيم : مفسرين در تفسير آن اختلاف كرده اند و نيز در آنجا ريشه آن اقوال را گفتيم كه پنج قول است ، چيزى كه هست ، آنچه را كه ما استفاده كرديم معنائى روشن تر از ساير اقوال است .
اما اينكه بعضى گفته اند: ( اولى الامر) همان فرماندهان سريه ها و به اصطلاح امروز هنگ و گردانها است ، صحيح نيست : براى اينكه امراى ارتش ، به جز امارت و سرپرستى سربازان خود، آنهم در يك واقعه اى خاصّ يعنى جنگى كه پيش آمده ، كارى و پستى و مسووليّتى ندارند، دائره امارت و سرپرستى امراى لشگر از چهار ديوارى لشكر تجاوز نمى كند و اما وقايع و حوادثى كه از سنخ حادثه مورد آيه است يعنى شايعه سازى دشمن و اخلال در امنيت و ايجاد خوف و وحشت عمومى كه به دست مشركين و به وسيله ايادى آنان در بين مؤ منين صورت مى گيرد تا مؤ منين را بيچاره كنند، امراى ارتش در اين نيز مسؤ وليتى و قدرتى ندارند، تا بتوانند حقيقت مطلب را براى مردمى كه از آنان امثال آن شايعات را استفسار مى كنند، روشن سازند.

*(136/11)*

و اما اينكه بعضى ديگر ممكن است بگويند: كه منظور از (اولى الامر) علماء امت است ، نادرستى آن روشن تر از نظريه قبلى است ، براى اينكه هيچ تناسبى با آيه شريفه ندارد: زيرا علما كه در صدر اسلام عبارت بودند از محدثين و فقها و قاريان و دانشمندانى كه تخصصشان بحث پيرامون اصول دين بود، چه آگاهى از درستى و نادرستى شايعات داشتند؟ آگاهى آنان در همان فقه و حديث و قرائت و اصول دين بود و آيه شريفه سخن از شايعه هاى شايعه سازان دارد، مى فرمايد: (واذا جاءهم امر من الامن او الخوف 0..) و اين شايعه ها، ريشه هاى سياسى دارد كه هر شايعه مربوط به يك غرض است و اى بسا كه علماى مذكور در قبول آنها و يا رد و مسكوت گذاشتن و بى اعتنائى كردنشان به آن ، مفاسد و مضارى اجتماعى براى نمى توان آن را جبران نمود و يا مساعى امتى را كه در راه سعادت خود تحمل كرده اند، به باد دهد و يا سيادت و سرورى آن امت را به ذلّت و مسكنت مبدل سازند و يا خون افراد امّت را هدر دهند و يا افرادى را اسير دشمن سازند0 علماى دين به آن جهت محدّثند، يافقيه و يا قارى و يا امثال آن هستند، چه اطلاعى از اينگونه مسائل دارند؟ تا خداى عزّوجلّ امت اسلام را ماءمور سازد به اينكه در اين مسائل به علما مراجعه كنيد؟ در مراجعه به علما چه اميدى براى حل مشكلات سياسى هست ؟.

*(136/12)*

و اما اينكه بعضى ديگرگفته اند و يا ممكن است بگويند كه مراد از (اولى الامر) خلفائى هستند كه بعد از رحلت رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) زمام امور مسلمين را در دست گرفتند يعنى : ابابكر، عمر، عثمان و على (عليه السلام ) است ، علاوه بر اينكه هيچ دليلى قطعى از كتاب و سنت بر آن نيست ، اين اشكال بر آن وارد است كه از دو حال بيرون نيست ، يا حكم آيه شريفه مختص به زمان رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) است و يا عمومى است و شامل زمانهاى بعد نيز مى شود0 اگر مختص به زمان رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) باشد، لازمه اش اين است كه در زمان رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) همه مسلمين اين چهار نفر را به عنوان (اولى الامر) بشناسند و حداقل صحابه بايد اين شناسائى را داشته باشند در حالى كه حديث و تاريخ چنين شاءنى و شؤ ونى از اين قبيل را براى خصوص آنان ضبط نكرده و اگر عمومى باشد، لازمه اش اين است كه با درگذشت اين چهار نفر حكم آيه شريفه قطع شده باشد و لازمه ديگرش اين است كه خود آيه بايد اين معنا را خاطرنشان كرده باشد، يعنى فرموده باشد حكم آيه بر خلاف آنچه از ظاهرش استفاده مى شود، منحصرا مربوط به زمان زندگى اين چهار نفر است ، همچنانكه مى بينيم همه احكامى كه اختصاص به برهه اى از زمان دارد آيه اى كه آن را بيان مى كند، اين معنا را خاطرنشان مى كند، مانند احكّامى كه مخصوص به رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) است و ما در آيه شريفه اثرى از اين تذكّر نمى بينيم .

*(136/13)*

و امّا اينكه بعضى ديگر گفته اند و يا ممكن است بگويند: كه مراد از (اولى الامر)، اهل حل و عقد از امت است ، اشكالش به زودى مى آيد، تذكرى كه لازم است قبلا داده شود، اين است كه گوينده اين حرف چون ديده در عصر رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) مسلمانان افراد معينى به نام اهل حل و عقد نداشتند و جامعه آن روز مانند جوامع امروز دنيا نبوده كه امور عامّه به وسيله هياءتى به نام هياءت وزرا و يا جمعيّتى كه مردم به انتخاب خود به مجلس شورا مى فرستند و يا دولتمردانى ديگر اداره شود0 بلكه در آن روز تنها حكم خدا و رسولش در بين مردم جارى مى شده ، لذا براى اينكه چنين اشكالى به او نشود، نام اهل حل و عقد را مبدّل به اهل شورا نمود و افرادى از صحابه كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) در امور با آنان مشورت مى كرده است .
به هر حال چه بگويد: (اهل حل و عقد) و چه بگويد: (اهل شورا) اين اشكال موجود است كه : رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) با افراد معيّنى مشورت نمى كرده ، بلكه با مؤ منين و نيز منافقين از قبيل : عبد اللّه بن ابى و رفقاى منافق او مشورت مى كرده و مشورت آن جناب در روز جنگ احد معروف است و چطور ممكن است خداى سبحان مردم را ماءمور كند كه به امثال آنان مراجعه نموده ، مشكلات را به آنان رد كنند.
علاوه بر اينكه يكى از كسانى كه هيچ بحثى و شكى نيست در اين چنين شانى نزد رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) داشته ، هم مورد مشورت آن جناب و هم مورد مشورت خلفاى بعد از آن حضرت بوده ، عبد الرحمان بن عوف بوده و آيات مورد بحث كه در مقام مذمّت ضعفاءالايمان است و به خاطر اعمالى كه كردند ملامتشان مى كند، در درجه اول شامل او (عبد الرحمان بن عوف ) و اصحاب او است كه مى فرمايد: (الم ترالاالذين قيل لهم كفوا0..،) در روايات هم آمده كه اين آيات درباره عبد الرحمان بن عوف و ياران او نازل شده است .

*(136/14)*

و اين روايت را هم نسائى در كتاب صحيح خود آورده و هم حاكم در مستدرك خود (و آن را در تفسير خود نقل كرده اند و نيز طبرى و ديگران آن را در تفسير خود نقل كرده اند و روايت در بحث روايتى سابق گذشت ).
و وقتى وضع افراد مورد مشورت رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) چنين بوده است ، چطور ممكن است خداى تعالى مسلمانان را ماءمور فرمايد به اينكه امور و مسائل خود را به مثل اينگونه افراد ارجاع دهند؟ پس معلوم شد كه وجه متعين ، همان وجهى است كه ما در ذيل آيه (اطيعوا اللّه و اطيعوا الرسول و اولى الامر منكم 0..) ترجيح داديم .
و لو لا فضل اللّه عليكم و رحمته لا تبعتم الشيطان الا قليلا
در سابق گذشت كه گفتيم از هر احتمالى روشن تر اين است كه آيه شريفه اشاره اش به داستان بدر صغرا باشد، كه ابو سفيان نعيم بن مسعود اشجعى را به مدينه فرستاده بود تا با جعل شايعات ، ترس و نگرانى را در بين مردم مسلمان گسترش دهد و آنان را از شركت در جنگ و رفتن به بدر باز بدارد
بنابراين منظور از (اتباع شيطان ) تصديق خبرهائى است كه نعيم در بين مردم اشاعه مى داده و پيروى از او در تخلف از رفتن به بدر است .
مراد از استثنا در (الا قليلا) و اشاره به اقوالى كه در اين مورد گفته شده است

*(136/15)*

با اين بيان روشن مى شود كه استثناى (الا قليلا) معنائى روبراه دارد و هيچ احتياجى به تكلف و توجيه ندارد، چون نعيم نامبرده ، به مردم خبر مى داده كه ابو سفيان لشگر جمع مى كند و لشگريان خود را مجهّز مى سازد، پس زنهار! بترسيد و خود را به دست خود در معرض كشتار همگانى قرار ندهيد و اين خبرها كه او مى داده ، در دل مردم اثر مى گذاشته و از بيرون رفتن به سوى جنگ تعلّل مى ورزيدند و به ميعادگاه بدر نمى رفتند و كسى از اين توطئه سالم نماند مگر رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) و بعضى از خواص آن جناب و منظور از جمله (الا قليلا) همين عدّه اندك است ، پس حاصل مضمون آيه اين شد: كه بيشتر مسلمانان به جز عدّه اى قليل در اثر شايعات متزلزل شدند و سپس به آن عدّه قليل ملحق شدند و راه بدر را پيش گرفتند.
و اين معنائى كه ما از استثناى (الا قليلا) استظهار كرديم علاوه بر اينكه معنائى روبراه و بدون تكلّف است ، قرائنى هم كه فبلا ذكر كرديم مويّد اين معنا است .

*(136/16)*

ليكن مفسّرين درباره اين استثناء، مسلك هائى مختلف پيش گرفته اند كه هيچ يك از آنها خالى از فساد و اشكال و يا حداقل خالى از تكلّف نيست ، مثلا يكى گفته : مراد از فضل و رحمت همان تكليف مسلمانان به وجوب اطاعت خدا و اطاعت رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) و اولى الامرشان است و مراد از مستثنا كه عده قليلى از ميان آنان استثناء شده ، مؤ منين سالم الفطرة و داراى دلهاى پاك است و معناى آيه اين است كه اگر اين اطاعت كه خدا شما را به سوى آن هدايت فرموده نبود و بر شما واجب نمى شد كه امور را به رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) و به اءولى الامر ارجاع دهيد، قطعا همه شما با وقوعتان در ضلالت ، پيرو شيطان مى شديد، به جز اندكى از شما كه داراى فطرتى سليم باشند كه از حق و صلاح منحرف نمى شدند، وجه فساد اين است كه حكم فضل و رحمت خداى تعالى را بدون هيچ دليلى مختص به موردى خاص يعنى مساله وجوب اطاعت و مراجعه به اولى الامر كرده و اين از بيان قرآنى بعيد است كه منظورش از فضل و رحمت مصداقى خاص باشد، ولى دليل بر اين منظور خود نياورده ، علاوه بر اينكه آيه شريفه ظهور در اين دارد كه مى خواهد به امرى كه در سابق رخ داده و كارى كه خداى تعالى در سابق انجام داده منّت بگذارد.
ديگرى گفته : آيه شريفه همان ظاهرش منظور است ، مى خواهد بفرمايد: مؤ منين غير مخلص محتاج به فضل و رحمت زائدى از خداى تعالى هستند، هر چند كه مخلصين نيز محتاجند و بى نياز از عنايت الهيه نيستند.

*(136/17)*

اين احتمال نيز مردود و نادرست است ، زيرا اگر منظور اين بوده ، بايد آيه شريفه آن را دفع كند و بفرمايد: اين توهّم كه تنها غير مخلصين محتاج فضل و رحمت خدا هستند، توهّم باطلى است ، زيرا مخلصين نيز بى نياز از فضل و رحمت او نيستند، همچنانكه در آيه شريفه : ( و لو لا فضل اللّه عليكم و رحمته ما زكى منكم من احد ابدا) احتياج به فضل و رحمت خداى را به تمام بندگان (چه مخلص و چه غير مخلص ) عموميّت داده و نيز در آيه زير به رسول گرامى خود كه بهترين خلق خدا است مى فرمايد: ( و لو لا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئا قليلا، اذن لا ذقناك ضعف الحيوة و ضعف الممات ) و حال آنكه مى بينيم در آيه شريفه دفع توهّمى نيامده است .
يكى ديگر گفته : مراد از فضل و رحمت خدا، قرآن و پيغمبر (صلوات اللّه عليه و على عترته ) است ، آن ديگرى گفته : مراد به فضل و رحمت ، فتح و ظفر است و به خيال خود خواسته است استثناء (الا قليلا) را توجيه كند، گفته است : اكثر مردم اگر در برابر حق ثبات قدم به خرج مى دهند به خاطر خود حق نيست بلكه به خاطر اهدافى از قبيل فتح و ظفر و امثال آن از منافع ظاهرى كه به وسيله پيروى حق به دست مى آورند و اما در برابر خود حق ، ثبات به خرج نمى دهند مگر عدّه اى اندك از مؤ منين ى كه در عقيده خود داراى بصيرت هستند.
يكى ديگر گفته : استثناى مورد بحث از جمله : ( لا تبعتم الشيطان ) نيست ، بلكه از جمله : (اذاعوا به ...) است ومعناى مجموع دو جمله اين است كه : (وقتى شايعه اى ترس آور و يا امنيت آور را مى شنوند، آن را منتشر مى كنند مگر عدّه اى اندك ) و آن ديگرى گفته : استثناى مذكور از جمله : (يستنبطونه ...) است و معنايش اين است كه اگر شايعات را به اولى الامر ارجاع دهيد آنها صدق و كذب آن را استنباط مى كنند، مگر بعضى از اولى الامر كه نتوانند استنباط كنند.

*(136/18)*

يكى ديگر گفته : استثناء در لفظ است كه خود دليل بر جمع و احاطه است و معناى آيه اين است كه اگر فضل و رحمت خدا بر شما نبود همگى شيطان را پيروى مى كردند، نظير آيه شريفه (سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء اللّه ) كه استثناء مشيّت نمى خواهد افرادى را از كليّت (فراموش نخواهى كرد) خارج سازد بلكه افاده مى كند كه حكم فراموش نكردن عموميّت دارد و اين وجوه همانطور كه گفتيم هيچ يك خالى از تكلّف نيست ، آنهم تكلفى كه هر كس مى فهمد تكلف است .
فقاتل فى سبيل اللّه لا تكلف الا نفسك و حرض المؤ منين
كلمه (تكليف ) كه مصدر فعل مجهول مضارع (تكلّف ) است ، از ماده (كلفت ) به معناى مشقّت است ، به اين جهت تكليف را تكليف خوانده اند كه كارفرما و صاحب تكليف كارگر و مكلّف را به مشقت مى اندازد و كلمه (تنكيل ) از مادّه (نكال ) است و (نكال ) بطورى كه در مجمع البيان آمده به معناى فسادى است كه به وسيله آن از عذابى برابر با آن جلوگيرى بشود، مثلا مكلّف متخلف را كتك بزنند تا ديگر تخلف نكند، (تخلف كردن فساد دارد، كتك نيز فساد دارد، هر قدر فساد تخلّف زياد باشد كتك هم زياد مى شود) پس كلمه نكال به معناى عقوبتى است كه از تخلّفى برابر آن عقوبت جلوگيرى كند و ساير مكلّفين از عقوبت اين متخلّف عبرت بگيرند و هوس تخلّف نكنند.

*(136/19)*

حرف (فاء) كه در آغاز جمله : (فقاتل فى سبيل اللّه ...) آمده ، امر به قتال را متفرّع بر ماقبل يعنى كوتاهى مردم از رفتن به جنگ با دشمن مى سازد، جمله هاى بعدى كه مى فرمايد: ( لا تكلف ) و (حرض المؤ منين ) نيز مويّد اين تفريع و نتيجه گيرى است ، چون معناى آيه چنين است كه حال كه مردم از جهاد كردن تثاقل و خوددارى مى ورزند و دوست ندارند، در جهاد شركت كنند، تو اى پيامبر خودت با كفّار مقابله بكن و از تثاقل مردم در امر جهاد و مخالفتشان در امر خداى سبحان ناراحت مشو، چون تكليف ديگران متوجّه تو نيست ، تو فقط موظّفى تكليف خودت را انجام دهى نه تكليف آنان را.
بله ، تنها وظيفه اى كه نسبت به غير خودت دارى اين است كه در امر جهاد تشويقشان كنى و مؤ منين را تحريك نمائى تا شايد خداى تعالى خطر كفّار را كفايت و دفع نمايد و معناى جمله : (لا تكلف الا نفسك ) اين است كه تو، به جز عمل خودت مكلّف به چيزى نيستى و بنابراين استثنائى كه در آيه شريفه آمده با تقدير مضاف است و تقدير كلام (لا تكلف شيئا الا عمل نفسك ) مى باشد.
عسى اللّه ان يكف ....
در سابق گفته ايم : كه كلمه (عسى ) دلالت بر اميد دارد، اما نه تنها اميد گوينده بلكه هم در مورد اميد خود گوينده استعمال دارد و هم اميد مخاطب و هم در مقام مخاطب يعنى مقامى كه جا دارد گوينده در برابر مخاطب صرفا اظهار اميد كند نه اينكه به راستى خود او در دلش اميدوار باشد تا در مورد خداى تعالى كه نه دل دارد و نه عارضه و حالت اميد به او دست مى دهد گفتن (عسى - شايد) معنا نداشته باشد، پس براى توجيه اين كلمه خداى تعالى احتياج نيست كه مانند ساير مفسرّين بگوئيم : (عسى ) از خداى تعالى به معناى حتم است .

*(136/20)*

و اين آيه بر سرزنش بيشتر دلالت دارد، سرزنش خداى تعالى در مورد آنهائى كه از رفتن به جنگ تثاقل مى ورزيدند، چون مى رساند كه كوتاهى و خوددارى آنان را به آنجا كشانيد كه خداى عزّوجلّ به رسول گرامى خود دستور دهد يك تنه به جهاد برود و از اينگونه افراد روى بگرداند و ديگر اصرار نورزد كه دعوتش را بپذيرند بلكه به حال خود واگذارشان كند و از اين بابت تنگ حوصله هم نشود، چون او جز اطاعت خودش و تحريك مؤ منان تكليفى و مسؤ وليتى ندارد، هر كه خواست قبول كند، نخواست قبول نكند.
بحث روايتى
(رواياتى درباره شايعه پراكنى ، مراد از رحمت وفضل خدا در آيه ، ماءمور شدن رسول الله صلى الله عليه و آله بهقتال به تنهايى ...)
مرحوم كلينى در كافى به سند خود از محمد بن عجلان روايت كرده كه گفت : از امام صادق (عليه السلام ) شنيدم مى فرمود: خداى تعالى اقوامى را به جرم شايعه پراكنى مذمّت كرده ، فرموده : (و اذا جاءهم امر من الامن او الخوف اذاعوا به ،) پس زنهار شما از آنان نباشيد و از اشاعه بپرهيزيد.
و در همان كتاب به سند خود از عبدالحميد بن ابى الديلم از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود: خداى عزّوجلّ فرمود: (اطيعوا اللّه و اطيعوا الرسول و اولى الامر منكم ) و نيز فرمود: (و لو ردّ وه الى الرسول و الى اولى الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم ) و با اين دو فرمان امر مردم را به اولى الامر آنان محوّل كرد، همان اولى الامرى كه اطاعت كردن از آنان را بر مردم واجب كرد.
اين روايت مويّد گفتار قبلى ما است كه گفتيم : مراد از اولى الامر در آيه دوّمى همان اولى الامر در آيه اولى است .
و در تفسير عيّاشى از عبد اللّه بن عجلان از امام ابى جعفر (عليه السلام ) روايت كرده كه در ذيل جمله : ( و لو ردوه الى الرسول و الى اولى الامر منهم ) فرمود: منظور امامان هستند.

*(136/21)*

مؤ لّف : اين معنا از عبد اللّه بن جندب از حضرت رضا (عليه السلام ) نيز روايت شده ، به اين صورت كه آن جناب درباره واقفى مذهبان نامه اى به عبد اللّه نوشت و در آن اين معنا را تذكّر داد، شيخ مفيد نيز در كتاب اختصاص آن را در ضمن حديثى طولانى از اسحاق بن عمّار از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده است .
و در تفسير عيّاشى از محمّد بن فضيل از ابى الحسن (عليه السلام ) روايت كرده كه در معناى جمله : (و لو لا فضل اللّه عليكم و رحمته ) فرمود: فضل رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) است و رحمت امير المؤ منين (عليه السلام ) است 0
و در همان كتاب از زراره از امام ابى جعفر (عليه السلام ) و از حمران از امام صادق (عليه السلام ) روايت آورده كه فرمودند: در آيه (و لو لا فضل اللّه عليكم و رحمته ،) فضل خدا، رسول اللّه (صلى اللّه عليه و آله ) و رحمتش ولايت ائمه (عليهم السلام ) است .
و در همان كتاب از محمد بن فضل از عبد صالح (موسى بن جعفر) (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود: رحمت خدا، رسول گرامى او است و فضل ، على بن ابى طالب (عليه السلام ) است .
مؤ لّف : اين روايات نمى خواهند بگويند معناى كلمه فضل خدا و رحمت خدا چنين است بلكه مى خواهند هر يك از اين دو عنوان كلّى را بر يكى از مهم ترين مصاديق آن تطبيق كنند و مراد از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) و امير الؤ منين (عليه السلام ) نيز شخص ‍ آن دو جناب منظور نيستند، بلكه منظور مقام آن دو جناب است يعنى مقام نبوت و مقام ولايت چون اين دو مقام سبب متصلى هستند كه خداى عزيز ما را به وسيله آن دو از پرتگاه ضلالت و از دام شيطان نجات بخشيد، اولى سبب مبلّغ و دوّمى سبب مجرى است و روايت اخير از نظر اعتبار عقلى به ذهن نزديك تر است ، براى اينكه خداى تعالى نيز آن جناب را در كتاب مجيدش رحمت ناميده ، فرموده : (و ما ارسلناك الا رحمه للعالمين .)

*(136/22)*

و در كافى به سند خود از على بن حديد از مرازم روايت كرده كه گفت : امام صادق (عليه السلام ) فرمود: خداى عزّوجلّ به رسول گرامى خود (عليه صلواته ) تكليفى كرد كه به احدى از خلقش چنان تكليفى نكرد و آن اين بود كه بعد از فرمان به جهاد و تثاقل ورزيدن مردم از اجابت دعوت آن جناب ، شخص آن جناب را مكلّف كرد، كه يك تنه و به تنهائى به جنگ با دشمن برود هر چند كه جمعيتى نيابد كه با وى به قتال بروند و خداى تعالى چنين تكليفى را به احدى از خلق نكرده ، نه قبل از آن جناب و نه بعداز او، امام صادق (عليه السلام ) سپس اين آيه را تلاوت فرمود: (فقاتل فى سبيل اللّه لا تكلف الا نفسك .)
آنگاه فرمود: و خداى عزّوجلّ در مقابل اين تكليف امتيازى به آن جناب داد كه به احدى از خلقش نداد و آن بود كه آنچه خداى عزّوجلّ از غنيمت جنگى سهم خود قرار داده ، رسول (صلى اللّه عليه و آله ) مى تواند آن را براى خود بر دارد زيرا: (من جاء بالحسنه فله عشر امثالها)، و كسى كه عمل خيرى انجام دهد، ده برابر پاداش دارد و نيز درود و صلوات بر آن جناب را حسنه اى دانسته كه ده برابر پاداش دارد.

*(136/23)*

و در تفسير عيّاشى از سليمان بن خالد روايت آورده كه گفت : من به امام صادق (عليه السلام ) عرض كردم : پاسخ اين مردم كه مى پرسند: اگر على (عليه السلام ) حقّى داشت چرا براى احقاق آن قيام نكرد، چيست ؟ فرمود: خداى عزّوجلّ هى چ انسان واحدى را مكلف به قيام نمى كند به جز رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) را كه در آيه (فقاتل فى سبيل اللّه لا تكلف الا نفسك و حرض ‍ المؤ منين ) آن جناب را مكلف كرد تا به تنهائى و يك تنه با كفّار بجنگد، پس قيام يك تنه فقط مخصوص رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) است و اما درباره غير آن جناب فرموده : (الا متحرفا لقتال او متحيزا الى فئه .) (براى كسانى كه توانائى قتال با كفار را ندارند، جائز است براى چاره جوئى و يا تهيه نيرو پشت به جنگ كنند) و على (عليه السلام ) هم آن روز فئه و جمعيتى كه او را در احقاق حقّش يارى كنند، نداشت .
و در همان كتاب از زيد شحام از امام صادق (عليه السلام ) روايت شده كه فرمود: هيچگاه نشد كه كسى از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) چيزى بخواهد و آن جناب در پاسخ نه بگويد، اگر چيزى داشت مى داد و اگر نداشت مى فرمود: ان شاءاللّه و نيز هيچ نشد كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) بدى و جفاى كسى را تلافى كند و بعد از نازل شدن آيه (فقاتل فى سبيل اللّه لا تكلف الا نفسك )، هيچ سريه و لشگرى را ديدار نكرد مگر آنكه خودش فرماندهى آن را به عهده گرفت .
مؤ لّف : و در اين معانى رواياتى ديگر هست .
آيات 91 85 نساء

*(136/24)*

من يشفع شفاعة حسنة يكن له نصيب منها و من يشفع شفعة سيئة يكن له كفل منها و كان اللّه على كل شى ء مقيتا(85) و اذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها ان اللّه كان على كل شى ء حسيبا(86) اللّه لا اله الا هو ليجمعنكم الى يوم القيمه لا ريب فيه و من اصدق من اللّه حديثا(87) فما لكم فى المنافقين فئتين و اللّه اركسهم بما كسبوا ا تريدون ان تهدوا من اضل اللّه و من يضلل اللّه فلن تجد له سبيلا(88) ودّوا لو تكفرون كما كفروا فتكونون سواء فلا تتخذوا منهم اولياء حتى يهاجروا فى سبيل اللّه فان تولوا فخذوهم و اقتلوهم حيث وجدتموهم و لا تتخذوا منهم وليا و لا نصيرا(89) الا الذين يصلون الى قوم بينكم و بينهم ميثاق او جاؤ كم حصرت صدورهم ان يقاتلوكم او يقتلوا قومهم و لو شاء اللّه لسلطهم عليكم فلقاتلوكم فان اعتزلوكم فلم يقتلوكم و القوا اليكم السلم فما جعل اللّه لكم عليهم سبيلا(90) ستجدون آخرين يريدون ان يامنوكم و يامنوا قومهم كل ما ردوا الى الفتنه اركسوا فيها فان لم يعتزلوكم و يلقوا اليكم السلم و يكفوا ايديهم فخذوهم و اقتلوهم حيث ثقفتموهم و اولئكم جعلنا لكم عليهم سلطانامبينا
(ترجمه آيات )
هر كس وساطت و شفاعتى نيكو كند وى را از آن بهره اى باشد و هر كس وساطت بدى كند وى را نيز از آن سهمى باشد و خدا بر همه چيز مقتدر است (85)0
چون به شما درودى گويند در پاسخ درودى بهتر از آن گوئيد و يا حداقل همان را باز گوئيد كه خدا بر هر چيز براى حسابگرى ناظر است (86).
اللّه كه جز او معبودى نيست بطور قطع شما انسانها را كه نسل به نسل تا قيامت پديد مى آئيد در قيامت كه شكّى در آن نيست ، گرد مى آورد و كيست كه در گفتار از خدا راستگوتر باشد؟ (87).

*(136/25)*

حال كه معلوم شد عذاب مرتكبين بد، شامل شفيع بد هم مى شود، پس چرا درباره منافقان كه خدا به علّت اعمالى كه كرده اند سرنگونشان كرده ، دو گروه شديد مگر مى خواهيد كسى را كه خدا گمراهش كرده ، هدايت كنيد با اينكه آن كس كه خدا گمراه كند راهى برايش نخواهى يافت (88).
آنها دوست دارند شما نيز كافر شويد همچنانكه خودشان كافر شدند و در نتيجه مثل هم باشيد، پس زنهار كه از آنان به هيچ وجه دوست مگيريد تا آنكه در راه خدا هجرت كنند، پس اگر از قبول دعوت خدا اعراض كردند، آنان را هر جا يافتيد بگيريد و بكشيد، نه از آنان دوست بگيريد و نه ياور (89).
مگر آن افراد و اقوامى كه با قومى پيمان دارند، كه بين شما و آن قوم پيمان صلح برقرار باشد و يا با شما سر جنگ نداشته باشند و توان جنگ با قوم خود را نيز ندارند و اگر خدا مى خواست بر شما تسلّطشان مى داد و با شما پيكار مى كردند، اگر اينان از شما كناره گرفتند، نه با شما شدند و نه با دشمن شما، و اطاعت و تسليم عرضه كردند، خدا براى شما عليه آنها تسلّطى نگذاشته (90).
چيزى نخواهد گذشت كه به مردمى ديگر بر مى خوريد كه مى خواهند هم شما را از شرّ خود ايمن سازند و هم قوم خود را، ولى وقتى به سوى فتنه كشانده شوند، با سر، در آن مى افتند، پس اگر از شما كناره نكردند و اطاعت عرضه نداشتند و دست از دشمنى باز نگرفتند، هر جا كه آنها را يافتيد بگيريد و بكشيدشان كه ما شما را بر آنها تسلّطى آشكارا داده ايم (91).
بيان آيات
اين آيات متّصل به آيات قبل است و اتّصالش از اين جهت است كه همه اين هفت آيه يعنى آيات 91 - 85 درباره امر قتال با طائفه اى از مشركين يعنى مشركين دو چهره و منافق سخن مى گويد. و اگر در اين آيات دقّت شود روشن مى گردد كه درباره كسانى از مشركين نازل شده كه چون به مسلمانان بر مى خوردند اظهار ايمان مى كردند و چون به محل خود برمى گشتند

*(136/26)*

با مشركين در شرك آنان شركت مى نمودند و در نتيجه درباره جنگيدن با آنان دچار ترديد مى شدند، مسلمانان نيز درباره قتال با اينگونه افراد مردّد بودند و نظرهايشان مختلف بود، يكى مى گفت به نظر من بايد با اينها قتال كرد (چون در دعوى ايمان دروغ مى گويند)، ديگرى مخالفت مى كرد كه زنهار دست به چنين كارى نزنيد و براى آن افراد دوچهره به خاطر همينكه تظاهر به ايمان داشتند شفاعت مى كرد، خداى سبحان در اين آيات فرمان داده كه بايد يا مهاجرت كنند و يا قتال و مؤ منين را از اينكه در حقّ آنان شفاعت كنند بر حذر مى دارد.
ملحق به اين طائفه قومى ديگر و ديگرند كه در اين آيات به آنان فرمان مى دهد بايد يا تسليم شوند و يا آماده جنگ گردند، چون در اين آيات سخن صلح رفته و به عنوان برائت استهلال . دو جمله در دو آيه آورده : يكى بيانگر حال شفاعت و ديگرى بيانگر حال تحيّت .
نهى از شفاعت و وساطت در كار بد (وساطت براى منافقين )
من يشفع شفاعة حسنة يكن له نصيب منها...
كلمه (نصيب ) و كلمه (كفل ) هر دو به يك معنا است . و چون شفاعت نوعى وساطت براى ترميم نقيصه و يا حيازت و به دست آمدن مزيّتى و يا چيزى نظير اينها است ، در حقيقت نوعى سببيّت براى اصلاح شاءنى از شؤ ون زندگى دارد و به همين جهت هر ثواب و عقابى كه در خود آن شاءن هست سهمى هم در اين وساطت و شفاعت خواهد بود، حال تا وساطت چه مقدار در تحقّق آن شاءن دخالت داشته است و اين سهم از ثواب و عقاب هدف مشترك شفيع و مشفوع له : (كسى كه شفيع به خاطر او شفاعت مى كند) مى باشد، پس شفيع نصيبى از خير و شر دارد و به همين جهت است كه در جمله مورد بحث مى فرمايد: (من يشفع شفاعة ...)

*(136/27)*

و اين حقيقت را به عنوان تذكّر به مؤ منين خاطرنشان فرموده ، تا بدانند شفاعت بدون اثر نيست و در هر كارى شفاعت نكنند، و آنجا كه لازم است شفاعت بكنند، مثلا در شرّ و فساد كه هدف منافقين است وساطت نكنند، (چه منافقين از مشركين و چه منافقين از غير مشركين )، مخصوصا درباره منافقين از مشركين كه مى خواهند به قتال نروند شفاعت نكنند، چون ترك فساد را ولو كم و از رشد آن جلوگيرى نكردن و اجازه آن دادن كه فساد نموّ كند و بزرگ شود، خود فسادى است كه به آسانى نمى توان از بينش برد، فسادى كه مستلزم هلاكت حرث و نسل است .
پس مى توان گفت : آيه شريفه در معناى نهى از شفاعت در كار بد است ، يعنى شفاعت اهل ظلم و طغيان و نفاق و شرك است ، زيرا اين طوائف ، مفسدين در ارض هستند و نبايد در كار آنان وساطت كرد.
و اذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها...
اين جمله امر به تحيت است ، در مقابل تحيتى كه ديگران به انسان مى دهند، مى فرمايد: در پاسخ تحيت ديگران ، تحيتى به مثل آن و يا بهتر از آن بدهيد0 و اين حكمى است عمومى ، تمامى تحيت ها را شامل مى شود، چيزى كه هست مورد آيات محل بحث ما به شهادت آيات بعد تحيت سلام و صلحى است كه مسلمانان دريافت مى كنند0
اللّه لا اله الا هو ليجمعنكم ...
معناى آيه شريفه روشن است ، واين آيه به منزله تعليلى است براى مضمونى كه دو آيه قبل متضمن آن بود، كانه فرموده :(تكليفى كه خداى تعالى در امر شفاعت حسنه و سيئة به شما كرده بگيريد و آن را انجام دهيد، و تحيت هر كسى كه به شما تحيت مى دهد با رد و اعراض باطل نكنيد) زيرا پيش روى شما روزى است كه خداى سبحان همه شما را در آن جمع كند، و شما را جزاء مى دهد، اگر دعوتش را بپذيريد، جزاى خير و اگر رد كنيد كيفر مى دهد0
فما لكم فى المنافقين فئتين و اللّه اركسهم ...
كلمه (فئه ) به معناى طائفه است و كلمه (اركاس ) كه مصدر باب افعال است به معناى رد است .

*(136/28)*

گمراهى منافقين مستند به خدا است و با شفاعت و دلسوزى هدايت نمى شوند
و اين آيه با مضمونى كه دارد نه متفرع بر زمينه چينى قبل يعنى جمله :(من يشفع شفاعة ) است و معناى آيه اين است كه وقتى شفاعت ناپسند سهمى از بدى و زشتى خود را به واسطه و شفيع مى دهد، پس اى مؤ منين شما را چه مى شود كه درباره منافقين دو دسته شده ايد و دو حزب تشكيل داده ايد ؟ يكى مى گويد: بايد با آنان جنگ كرد، ديگرى در مقام شفاعت بر مى آيد كه زنهار با آنان جنگ مكنيد، اين دسته از شجره فسادى كه با رشد منافقين رشد مى كنداغماض مى كنند و آيا مى خواهند اين منافقين را كه بعد از بيرون شدن از ضلالت يعنى بعد از مسلمان شدن دوباره به سزاى گناهانى كه كردند به طرف ضلالتشان برگردانيده ،به راه خدا برگردانند ؟ آيا مى خواهند با شفاعت خود كسانى را هدايت كنند كه خداى تعالى گمراهشان كرده ؟ با اينكه وقتى خدا كسى را گمراه كرد ديگر راهى به سوى هدايت ندارد0
و من يضلل اللّه فلن تجد له سبيلا
در اين جمله التفاتى از خطاب به مؤ منين (فما لكم ) به خطاب به رسول اللّه (صلى اللّه عليه وآله وسلم ) (لن تجد له ) بكار رفته ، قبلا مى فرمود:(شما مؤ منين را چه شده كه در باره منافقين دو دسته شده ايد)؟ و در اينجا مى فرمايد:( تو اى پيامبر براى منافقين راهى به سوى هدايت نمى يابى )واين التفات اشاره است به اينكه آن مؤ منين كه براى منافقان شفاعت مى كنند حقيقت را نمى فهمند و به همين جهت كلام خود را به آنان نمى گويم ، چون اگر آنها فهم حقيقت اين كلام را داشتند، در حق منافقين شفاعت نه مى كردند، به همين جهت از گفتگوى با آنان اعراض كردم و روى سخن به كسى نمودم كه مطلب نزد او واضح است و آن پيامبر است .
ودوا لو تكفرون كما كفروا فتكونون سواء...
next page
fehrest page
back page

*(136/29)*

next page
fehrest page
back page
اين آيه شريفه به منزله بيان است براى جمله :( واللّه اركسهم بما كسبوا اتريدون ان تهدوا من اضل اللّه ) و معناى آن اين است كه چگونه مى خواهيد آنان را كه خداى تعالى گمراهشان كرده ، هدايت كنيد ؟ و حال آنكه علاوه بر اينكه خدا گمراهشان كرده و شما نمى توانيد آنان را هدايت كنيد، آنها مى خواهند شما را به طرف خود بكشند، دوست دارند شما و ايشان در كفر مساوى باشيد سپس ‍ مسلمانان را نهى مى كند ازاينكه با كفار دوستى كنند، مگر آنكه آن كفار دست از كفر برداشته به سوى اسلام هجرت كنند، پس اگر از اين كار روى گرداندند ديگر وظيفه اى جز اين نداريد كه آنان را هر جا يافتيد دستگير نموده و به قتل برسانيد، و ديگر از ولايت و نصرت آنها اجتناب كنند و اينكه فرمود:(واگر روى گرداندند...) دلالت دارد بر اينكه مؤ منين موظف شده بودند دوستان مشرك خود را وادار به مهاجرت نمايند، اگر اجابت كردن به دوستى خود با آنان ادامه دهند، و اگر اجابت نكردند به قتلشان برسانند0
الا الذين يصلون الى قوم بينكم و بينهم ميثاق ، او جاوكم حصرت صدورهم ...

*(137/1)*

اين آيه شريفه استثنائى است از حكمى كه در جمله : ( فان تولوا فخذوهم و اقتلوهم ) ، مى باشد و در آن دو طائفه را از حكم دستگير كردن و كشتن مشركين استثنا كرده ، يكى آن مشركينى كه بين آنان و بين بعضى از اقوام كه با مسلمانان پيمان صلح دارند رابطه اى باشد ، كه آن دو را به هم وصل كرده باشد، مثلا بين آن مشركين و بين آن اقوام سوگندى و چيزى نظير آن بر قرار باشد كه هر يك از دو طائفه مورد حمله قرار گرفت ديگرى ياريش كند و طائفه دوم آن مشركينى بوده اند كه نه ميل داشتند با مسلمانان قتال كنند و نه نيروى آن داشته اند كه با مشركين قوم خود بجنگند و يا عوامل ديگرى در كارشان دخالت داشته و وادارشان كرده خود را به كنارى بكشند و به مسلمانان اعلام كنند كه ما نه عليه شمائيم و نه له شما، نه به ضرر شما و نه به نفع شما0
پس اين دو طائفه از حكم مذكور در آيه قبل استثناء شده اند0 و معناى اينكه فرمود:(حصرت صدورهم ...) اين است كه سينه هايشان از جنگيدن با شما مسلمانان تنگى مى كند و خلاصه هيچ ميلى به اين كار ندارند0
ستجدون آخرين ...
در اين جمله خبر مى دهد به اينكه به زودى قومى ديگر با شما مواجه مى شوند كه چه بسا شبيه به طائفه دوم از آن دو طائفه استثناء شده باشند، چون اين قوم مى خواهند هم به شما امنيت بدهند و هم به قوم خودشان ، چيزى كه هست خداى سبحان خبر مى دهد به اينكه اين قوم منافقند و هيچ اعتبار و تامينى در وعده هاى آنان و ادعاى بى طرفيشان نيست . و به همين جهت دو جمله شرطيه اى كه در حق آن دو طائفه ديگر به نحو اثبات آورده ، فرموده بود:( فان اعتزلوكم فلم يقاتلوكم و القوا اليكم السلم ) را مبدل كرد به شرط منفى و فرمود: ( فان لم يعتزلوكم و يلقوا اليكم السلم و يكفوا ايديهم ...) و همين تبديل سياق از مثبت به منفى هشدارى است به مؤ منين بر اينكه از دين قوم سوم بر حذر باشند و معناى آيه روشن است .
گفتارى در معناى تحيت

*(137/2)*

گفتارى در معناى تحيت (اشاره به ريشه استكبارى داشتن تحيات در اقوام و امم غيراسلامى و توضيح و تشريح معناى كلمه (سلام ) كه تحيت مسلمين است )
امت ها و اقوام با همه اختلافى كه از حيث تمدن و توحش تقدم و تاخر دارند در اين جهت اختلافى ندارند كه هر يك در مجتمع خود تحيتى دارند، كه هنگام برخورد با يكديگر آن درود و تحيت رادر بين خود رد و بدل مى كنند، حال يا آن تحيت عبارت است از اشاره به سر و يا دست و يا برداشتن كلاه و يا چيز ديگر، كه البته اختلاف عوامل در اين اختلاف بى تاثير نيست .
و اما اگر خواننده عزيز، در اين تحيت ها كه در بين امت ها به اشكال مختلف دائر است دقت كند، خواهد ديد كه همه آنها به نوعى خضوع و خوارى و تذلل اشاره دارد، تذللى كه زير دست در برابر ما فوق خود و مطيع در برابر مطاعش و برده در برابر مولايش ، اظهار مى دارد و سخن كوتاه اينكه تحيت كاشف از يك رسم طاغوتى و استكبار است كه همواره در بين امتها در دوره هاى توحش و غير آن رائج بوده ، هر چند كه در هر دوره و در هر نقطه و در هر امتى شكلى بخصوص داشته ، و به هم ين جهت است كه هر جا تحيتى مشاهده مى كنيم كه تحيت از طرف مطيع و زير دست و وضيع شروع و به مطاع و ما فوق و شريف ختم مى شود0
پس پيدا است كه اين رسم از ثمرات بت پرستى است ، كه آن نيز از پستان استكبار و استعباد شير مى نوشد0

*(137/3)*

و اما اسلام (همانطور كه خواننده عزيز خودش آگاه است ) بزرگترين همتش محو آثار بت پرستى و وثنيت و غير خداپرستى است و هر رسم و آدابى است كه به غير خداپرستى منتهى گشته و يا از آن متولد شود ما به همين جهت براى تحيت طريقه اى معتدل و سنتى در مقابل سنت وثنيت و استعباد تشريع كرد0 و آن عبارت است از: سلام دادن كه در حقيقت اعلام امنيت از تعدى و ظلم از ناحيه سلام دهنده به شخصى است كه به وى سلام مى دهد، شخص سلام دهنده به سلام گيرنده اعلام مى كند تو از ناحيه من در امانى و هيچگونه ظلمى و تجاوزى از من نسبت به خودت نخواهى ديدو آزادى فطرى را كه خدا به تو مرحمت كرده از ناحيه من صدمه نخواهد ديد0 و اينكه گفتيم سلام طريقه اى است معتدل ، علتش اين است كه اولين چيزى كه يك اجتماع تعاونى نيازمند آن است كه در بين افراد حاكم باشد، همانا امنيت داشتن افراد در عرض و مال و جانشان از دستبرد ديگران است ، نه تنها جان و مال و عرض ، بلكه لازم است هر چيزى كه به يكى از اين سه چيز برگشت كند امنيت داشته باشند0
و اين همان سلامى است كه خداى عزّوجلّ آن را در بين مسلمانان سنت قرار داد تا هر فردى به ديگرى برخورد كند قبل از هر چيز سلام بدهد، يعنى طرف مقابل را از هر خطر و آزارو تجاوز خود امنيت دهد0 و در كتاب مجيدش فرموده :( فاذا دخلتم بيوتا فسلموا على انفسكم تحيه من عند اللّه مباركه طيبة )، و نيز فرموده :( يا ايها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستانسوا و تسلموا على اهلها ذلكم خير لكم لعلكم تذكرون )0

*(137/4)*

و خداى تعالى بعد از تشريع اين سنت ، مسلمانان را با رفتار پيامبرش يعنى سلام دادن آن جناب به مسلمانان با اينكه سيد آنان و سرورشان بود، به اين ادب مودب نمود و فرمود:( و اذا جاءك الذين يومنون باياتنا فقل سلام عليكم ، كتب ربكم على نفسه الرحمة )، علاوه بر اين دستور داد به غير مسلمانان نيز سلام بدهد و فرمود:( فاصفح عنهم و قل سلام فسوف يعلمون ).
البته تحيت به كلمه (سلام ) بطورى كه از تاريخ و اشعار و ساير آثار جاهليت بر مى آيد، در بين عرب جاهليت معمول بوده ، در كتاب لسان العرب آمده : كه عرب جاهليت چند جور ت حيت داشتند، گاهى در برخورد با يكديگر مى گفتند:(انعم صباحا)، گاهى مى گفتند:(ابيت اللعن ) و يا مى گفتند:( سلام عليكم )، و كانه كلمه سوم علامت مسالمت است و در حقيقت به طرف مقابل مى گفتند: بين من و تو و يا شما جنگى نيست ، (پس از آنكه اسلام آمد تحيت را منحصر در سلام كردند و از ناحيه اسلام ماءمور شدند سلام را افشاء كنند)0
چيزى كه هست خداى سبحان در داستانهاى ابراهيم سلام را مكرر حكايت مى كندو اين خالى از شهادت بر اين معنا نيست كه اين كلمه كه در بين عرب جاهليت مستعمل بوده ، از بقاياى دين حنيف ابراهيم بوده ، نظير حج و امثال آن كه قبل از اسلام معمول آنان بوده ، توجه بفرمائيد:( قال سلام عليك ساستغفر لك ربى )، در اين جمله از ابراهيم (عليه السلام ) حكايت كرده كه در گفتگو با پدرش گفت : سلام عليك به زودى من از پروردگارم برايت طلب مغفرت مى كنم )) و نيز فرموده :( و لقد جاءت رسلنا ابراهيم بالبشرى قالوا سلاما قال سلام ) و اين قضيه در چند جاى قرآن كريم آمده .
و بطورى كه از آيات كريمه قرآن استفاده مى شود خداى تعالى كلمه سلام را تحيت خودش قرار داده است ، به آيات زير توجه فرمائيد:( سلام على نوح فى العالمين )، ( سلام على ابراهيم )، ( سلام على موسى و هرون )،( سلام على آل ياسين ) (سلام على المرسلين ).

*(137/5)*

و صريحا فرموده كه سلام تحيت ملائكه است ، توجه بفرمائيد:(الذين تتوفاهم الملائكه طيبين يقولون سلام عليكم )،( و الملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم )0
و نيز فرموده :(تحيت اهل بهشت در بهشت سلام است :(وتحيتهم فيها سلام (،( لا يسمعون فيها لغوا و لا تاثيما الا قيلاسلاما سلاما).
بحث روايتى
(رواياتى درباره آداب تحيت و رواياتى درباره شاءننزول آيات گذشته )
در مجمع البيان در ذيل آيه شريفه :(واذا حييتم ...) گفته : على بن ابراهيم در تفسير خود ازامام باقر و امام صادق (عليهما السلام ) روايت آورده كه فرمودند: مراد از تحيت در آيه شريفه سلام و ساير كارهاى خير است ، (منظور اين است كه تنها رد سلام واجب نيست ، هر احسانى ديگر كه به مسلمان بشود مسلمان موظف است آن را تلافى كند.(مترجم ).
و در كافى به سند خود از سكونى روايت كرده كه گفت : رسول خدا (صلى اللّه عليه وآله وسلم ) فرمود: سلام مستحب و رد آن واجب است .
در همان كتاب به سند خود از جراح مدائنى از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود: كوچكتر به بزرگتر و رهگذر به كسى كه ايستاده و عده كم به عده بسيار سلام مى كند0
و در همان كتاب به سند خود از عيينة (در نسخه بدل عنبسه آمده ) از مصعب از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود: در برخورد نفرات كمترباعده زياد، كمترها ابتدا به سلام مى كنند و در برخورد سواره به پياده ، سواره ابتدا مى كند و اگر همه سوارند بعضى قاطر سوار و بعضى ديگر الاغ سوارند، قاطر سوارها ابتدا مى كنند0 و در برخورد اسب سواران با قاطر سواران ، اسب سواران آغاز مى كنند.

*(137/6)*

و در همان كتاب به سند خود از ابن بكير از بعضى از اصحابش از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه گفت : من از آن جناب شنيدم مى فرمود: سواره به پياده و پياده به نشسته سلام مى كند0 و چون دو طائفه به هم برخوردند، آن طائفه كه عده نفراتش كمتر است به آنان كه بيشترند سلام مى كنند0 و چون يك نفر به جمعيتى برخورد كند آن يك نفر به جماعت سلام مى كند0
مؤّلف : قريب به اين مضمون را صاحب تفسير درالمنثور از بيهقى از زيد بن اسلم از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) روايت كرده .
و در همان كتاب به سند خود از آن جناب (عليه السلام ) روايت آورده كه فرمود: وقتى چند نفر از جمعيتى مى گذرند، كافى است كه يك نفر آنان به جمعيت سلام كردند و وقتى به جمعيتى سلام مى دهند كافى است يك نفر از آنان جواب سلام را بدهد0
و در تهذيب به سند خود از محمد بن مسلم روايت كرده كه گفت : شرفياب حضور حضرت باقر (عليه السلام ) شدم ، ديدم كه در نمازند، عرضه داشتم : السلام عليك ، فرمود:السلام عليك ، عرضه داشتم : حالتان چطور است ؟ حضرت چيزى نفرمودند، همينكه ازنماز فارغ شدند، پرسيدم : آيا در نماز مى توان جواب داد ؟ فرمود: آرى ، به همان مقدارى كه به او سلام داده اند0
و در همان كتاب به سند خود از منصور بن حازم ازامام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود: وقتى كسى به تو سلام داد در حالى كه مشغول نماز هستى جواب سلامى آهسته و به مثل سلام او به او بده 0

*(137/7)*

و در كتاب فقيه به سند خود از مسعدة بن صدقه از امام باقر از پدرش (عليهما السلام ) روايت آورده كه فرمود: بر يهود و نصارا و بر مجوس سلام ندهيد، و همچنين بر بت پرستان و بر كسانى كه كنار سفره شراب نشسته اند0 و بر كسى كه مشغول بازى شطرنج و نرد است ، و بر مخنث (كسى كه مردان را به خود مى كشد) وبر شاعرى كه نسبت هاى ناروا به زنان پاكدامن مى دهد و بر نمازگزار سلام ندهيد، چون نمازگزار نمى تواند جواب شما را رد كند0 آرى سلام دادن براى شما مستحب است ولى رد آن براى شنونده واجب است و نيز به ربا خوار و به كسى كه در حال ادرار كردن است و به
كسى كه در حمام است ، و نيز بر فاسقى كه فسق خود را علنى مى كند سلام ندهيد0
سلام در اسلام از لسان روايات
مؤّلف : روايات در معانى گذشته بسيار است و احاطه به بيانى كه ما درباره تحيت آورديم معناى روايات را روشن مى سازد0
پس كلمه (سلام ) تحيتى است كه گسترش صلح و سلامت و امنيت در بين دو نفر كه به هم برمى خورند را اعلام مى دارد، البته صلح و امنيتى كه نسبت به دو طرف مساوى و برابر است و چون تحيت هاى جاهليت قديم و جديد علامت تذلل و خوارى زير دست نسبت به ما فوق نيست .
و اگر در روايات فرمودند كه كوچكترها به بزرگترها سلام كنند، يا عده كم به عده زياد يا يك نفربه چند نفر، منافاتى با اين مساوات ندارد، بلكه خواسته اند با اين دستور خود حقوق رعايت شده باشد و بفهمانند كه حتى در سلام كردن نيز حقوق را رعايت كنيد0

*(137/8)*

آرى اسلام هرگز حاضر نيست به امت خود دستورى دهد كه لازمه اش لغو شدن حقوق و بى اعتبار شدن فضايل و مزايا باشد، بلكه به كسانى كه فضيلتى را ندارند، دستور مى دهد فضيلت صاحبان فضل را رعايت نموده ، حق هر صاحب حقى را بدهند، بله به صاحب فضل اجازه نمى دهد كه به فضل خود عجب بورزد، و به خاطر اينكه ( مثلا پدر و يا مادر است و يا عالم و معلم است و يا سن و سال بيشترى دارد نسبت به فرزندان و مريدان و شاگردان و كوچكتران تكبر ورزيده ، خود را طلبكار احترام آنان بداند و بدون جهت به مردم ستم كند و با اين رفتار خود توازن بين اطراف مجتمع را بر هم زند0
و اما اينكه از سلام كردن بر بعضى افراد نهى كرده اند، اين نهى ، فرع و شاخه اى است از نهى واردى كه از دوستى و ركون به آن افراد نهى نموده ، از آن جمله فرموده :( لا تتخذوا اليهود و النصارى ) و نيز فرموده :( لا تتخذوا عدوى و عدوكم اولياء).
و نيز فرموده :( و لا تركنوا الى الذين ظلموا) و آياتى ديگر از اين قبيل 0
بله چه بسا مى شود كه مصلحت اقتضاء كند انسان به ستمكاران تقرب بجويد براى اينكه دين خدا را تبليغ كند، بطورى كه اگر با آنها نسازد نمى گذارند تبليغ دين در بين مردم صورت بگيرد و يا براى اينكه كلمه حق را به گوش آنها برساند، و اين تقرب حاصل نمى شود مگر با سلام دادن به آنها، تا كاملا با ما مانوس شوند و دلهاشان با دل ما ممزوج گردد، به همين خاطر كه گاهى مصلحت چنين اقتضا مى كند رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) نيز به اين روش ماءمور شدند، در آيه :( فاصفح عنهم و قل سلام )، همچنانكه در وصف مؤ منين فرمود:( و اذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما).
سيره ائمه اطهار عليه السلام در خصوص تحيت و سلام

*(137/9)*

و در تفسير صافى از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آل و سلم ) روايت آورده كه مردى به آن جناب سلام كرد و گفت : السلام عليك ، حضرت در پاسخش فرمود: السلام عليك و رحمة اللّه ،مردى ديگر رسيد و گفت : السلام عليك و رحمة اللّه ، حضرت در پاسخش ‍ فرمود: السلام عليك و رحمة اللّه و بركاته ، مردى ديگر رسيد و گفت : السلام عليك و رحمة اللّه بركاته ، حضرت در پاسخش فرمود: و عليك ، آن مرد سوال كرد كه چطور رد سلام مرا كوتاه كردى ، و به آيه شريفه :( و اذا حييتم بتحيه فحيوا باحسن منها...) عمل نكردى ؟
حضرت فرمود: تو براى من چيزى باقى نگذاشتى تا من رد سلام خود را با آن بچربانم و بدين جهت عين سلامت را به تو برگرداندم 0
مؤّلف : نظير اين روايت را سيوطى در درالمنثور از احمد (در كتاب زهد) و از ابن جرير و ابن منذر و ابن ابى حاتم و طبرانى و ابن مردويه ، به سندى حسن از سلمان فارسى نقل كرده 0
و در كافى ا ز امام باقر (عليه السلام ) و آن جناب از اميرالمؤ منين (عليه السلام ) روايت كرده : كه روزى به جمعيتى عبور كرد و به آنان سلام گفت ،گفتند: عليك السلام و رحمة اللّه و بركاته و مغفرته و رضوانه ، حضرت به ايشان فرمود:( در ادب و تحيت )از ما اهل بيت جلو نزنيد (و ما در تحيت اكتفا مى كنيم به ) مثل آنچه ملائكه به پدر ما ابراهيم (عليه السلام ) گفتند، رحمة اللّه و بركاته عليكم اهل البيت .
مؤّلف : در اين روايت اشاره اى است به اينكه سنت در سلام اين است كه آن را تمام و بطور كامل بدهند و سلام كامل اين است كه سلام دهنده بگويد: السلام عليك و رحمة اللّه و بركاته ، و اين سنت از حنفيت ابراهيم (عليه السلام ) اخذ شده و تاييدى است براى چيرهائى كه فبلا گفته شد كه تحيت به سلام از دين حنيف است .

*(137/10)*

و در كافى روايت شده كه فرمود: از تماميت و كمال تحيت اين است كه شخص وارد با آن كسى كه او به وى وارد شده ، مصافحه كند و وى با آن شخص اگر از سفر آمده معانقه نمايد0
و در خصال از اميرالمؤ منين (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود : وقتى شنيديد كه يكى از شما در حضورتان عطسه كرد بگوئيد: يرحمكم اللّه و او هم در پاسخ بگويد: يغفراللّه لكم و يرحمكم و دعا(يغفراللّه لكم ) رااضافه كند، چون خداى تعالى فرمود:(و اذا حييتم بتحيه فحيوا باحسن منها...)
و در كتاب مناقب آمده كه كنيزى از كنيزان امام حسن (عليه السلام ) دسته اى ريحان براى آن جناب آورد، حضرت در عوض به وى فرمود: تو در راه خدا آزادى ، شخصى پرسيد: آيا براى يك طاقه ريحان كنيزى را آزاد مى كنى ؟ فرمود: خداى تعالى ما را ادب آموخته و فرموده :(اذا حييتم بتحيه فحيوا باحسن منها...) و تحيت بهتر از يك طاقه ريحان براى او ، همين آزاد كردنش بود0
مؤّلف : اين روايات بطورى كه ملاحظه مى كنيد معناى تحيت در آيه شريفه را عموميت مى دهند، بطورى كه شامل هديه و تحفه نيز بشود0
و در تف سير مجمع البيان در تفسير آيه شريفه :( فما لكم فى المنافقين فئتين ...) گفته است : مفسرين در اينكه اين آيه شريفه درباره چه كسى نازل شده ، اختلاف كرده اند، بعضى گفته اند: درباره قومى نازل شد كه از مكه به مدينه آمدند و نزد مسلمانان اظهار اسلام كردند و سپس به مكه برگشتند، چون آب و هواى مدينه را مساعد با حال خود نيافتند و همينكه به مكه برگشتند اظهار شرك كردند، سپس مال التجاره مشركين را بار كردند كه به طرف يمامه ببرند، مسلمانان سر راه را بر آنان گرفتند و خواستند تا با ايشان جنگ كنند، در بينشان اختلاف افتاد بعضى گفتند: نبايد جنگ كنيم ، زيرا اينها مومنند، بعضى ديگر گفتند: مشركند و خداى عزّوجلّ اين آيه را درباره آنان نازل كرد اين شان نزول از امام ابى جعفر (عليه السلام ) روايت شده .

*(137/11)*

داستان دو قبيله اشجع و بنى ضمره و شاءننزول آيه (ودوّا لو تكفرون كما كفروا...)
و در تفسير قمى در ذيل آيه شريفه :(ودوالوتكفرون كما كفروا...) آمده كه اين آيه در شان قبيله اشجع و بنى ضمره نازل شده و يكى از اخبار اين دو قبيله اين است كه وقتى رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) به قصد جنگ حديبيه از مدينه خارج شد، از نزديكى سرزمين اين دو قبيله عبور كرد و قبلا آن جناب با قبيله بنى ضمره صلح كرده ، قراردادى رد و بدل كرده بود، اصحاب رسول خدا (صلى اللّه عليه وآله وسلم ) عرضه داشتند: اينجا نزديكى هاى سرزمين بنو ضمره است و ما بيم آن داريم كه وقتى بفهمند ما از مدينه بيرون شده ايم به مدينه حمله كنند و يا قريش را عليه ما كمك نمايند، چه صلاح مى دانى كه اول به سركوبى آنان بپردازيم ؟ رسول خدا(صلى اللّه عليه وآله وسلم ) فرمود: ابدا و هرگز، چون بنو ضمره از هر قبيله ديگر عرب احترام و احسان به پدر و مادر را بيشتر رعايت مى كنند و بيشتر به صله رحم مى پردازند و بيشتر پاى بند به عهد و پيمانند0

*(137/12)*

قبيله اشجع نيز در نزديكى هاى بنى ضمره زندگى مى كردند و اين قبيله شاخه اى از دودمان كنانه بودند و بين آنان و بنى ضمره نيز پيمان صلح برقرار بود، سوگند خورده بودند كه امنيت و حال يكديگر را رعايت كنند، اگر يكى از آن دو گرفتار خشكسالى شد حيوانات خود را در سرزمين ديگرى بچراند واتفاقا در همان ايام سرزمين اشجع دچار خشكى و قحطى شده بود و سرزمين بنى ضمره از فراوانى نعمت و سرسبزى بيابانها برخوردار بود، و در نتيجه قبيله اشجع داشتند به سرزمين آنان كوچ مى كردند، مسلمانها از پيمان اين دو قبيله بى خبر بودند و پنداشتند كه اشجع قصد دارد به بنى ضمره حمله كند، وقتى به رسول خدا (صلى اللّه عليه وآله وسلم ) خبر دادند كه اشجع دارد به طرف بنى ضمره مى رود، آماده شد تا به خاطر پيمانى كه با بنى ضمره بسته بود، با قبيله اشجع جنگ كند، در چنين حالى آيه شريفه زير نازل شد:( ودوا لو تكفرون كما كفروا، فتكونون سواء، فلا تتخذوا منهم اولياء حتى يهاجروا فى سبيل اللّه ، فان تولوا فخذوهم و اقتلوهم حيث وجدتموهم و لا تتخذوا منهم وليا و لا نصيرا)، و سپس قبيله اشجع را استثناء كرده ، فرمود:( الا الذين يصلون الى قوم بينكم و بينهم ميثاق ، او جاوكم حصرت صدورهم ان يقاتلوكم ، او يقاتلوا قومهم ، و لو شاء اللّه لسلطهم عليكم فلقاتلوكم فان اعتزلوكم فلم يقاتلوكم و القوا اليكم السلم فما جعل اللّه لكم عليهم سبيلا).

*(137/13)*

و قبيله اشجع در چند نقطه فرود آمده بودند، يكى بيضاء و يكى حل و ديگرى مستباح ، و چون اين سه محل نزديك به لشگر رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) بود دچار وحشت شدند، كه مبادا آن جناب كسانى را به جنگ با آنان روانه كند، از سوى ديگر رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) نيز بيم آن داشت كه اشجع از اطراف حمله اى بيفكنند و دستبردى بزنند، تصميم گرفت مستقيما به طرف اشجع برود، در همين بين بود كه قبيله اشجع كه هفتصد نفر بودند به رياست مسعود بن رجيله از راه رسيد و در دره سلع اطراق كرد، و اين جريان در ماه ربيع الاول سال ششم از هجرت بود، پس رسول خدا (صلى اللّه عليه وآله و سلم ) اسيد بن حصين را خواست و به او فرمود: با چند نفر از يارانت به طرف اشجع برو و ببين چرا به طرف ما آمده اند0 اسيد با سه نفر از يارانش نزد آن قبيله رفت و پرسيد: منظورتان از آمدن به طرف ما چيست ؟ مسعود بن رجيله كه رئيس اشجع بود برخاست و بر اسيد و يارانش سلام كرد و گفت : ما آمده ايم تا با محمد پيمان ترك مخاصمه ببنديم ، اسيد نزد رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) برگشته ، جريان را به عرض رسانيد، رسول اللّه (صلى اللّه عليه و آله ) فرمود: اينان ترسيدند كه مبادا ما براى جنگ با آنان آمده ايم ، خواستند تا بين من و خودشان صلحى برقرار سازند، آنگاه قبل از آنكه خودش به ميان اشجع برود، ده بار شتر خرما به عنوان هديه براى آنان فرستاد و فرمود: هديه فرستادن پيشاپيش رسيدن به هدف چيزخوبى است ، آنگاه خودش به ميان آنان تشريف برد و فرمود: اى گروه اشجع به چه منظور به طرف ما آمديد ؟ عرضه داشتند: خانه هاى ما نزديك تو است و ما در ميان اقوام خود از هر تيره ديگر كم عددتريم لذا نه توانائى آن داشتيم كه با تو بجنگيم ، چون محل زندگى ما نزديك به تو بود و نه مى توانستيم با تيره هاى قوم خود در بيفتيم چون عده ما كم بود، فكر كرديم با شما مذاكره كنيم و پيمان ترك

*(137/14)*

مخاصمه اى برقرار سازيم ، رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) پيشنهاد آنان را پذيرفت و پيمانى با آنان ببست ، اشجع آن روز را درنگ كردند و فردايش به طرف بلاد خود برگشتند، و درباره آنان اين آيه شريفه نازل گرديد:( الا الذين يصلون الى قوم بينكم و بينهم ميثاق ... فما جعل اللّه لكم عليهم سبيلا.)
حكايت قبيله بنى مدلج و پيمان پيامبر با آنان
و در كافى به سند خود از فضل ابى العباس ،از امام صادق (عليه السلام ) روايت آورده كه در ذيل آيه :( او جاوكم حصرت صدورهم ان يقاتلوكم ،او يقاتلوا قومهم ) فرمود: اين آيه در شان بنى مدلج نازل شد، چون اين قبيله نزد رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) آمدند و عرضه داشتند: سينه ما تنگى مى كند (و به عبارت ساده تر براى ما گران است ) ، اينكه شهادت بدهيم كه تو فرستاده خدائى ، ما آمده ايم اعلام كنيم كه نه با شما هستيم و نه عليه شما، با قوم خود همكارى مى كنيم ، راوى مى گويد: پرسيدم : بالاخره رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) با آنها چه معامله كرد ؟ فرمود: پيمان ترك مخاصمه بست ، تا مدتى كه از كار عرب بپردازد، بعد از آنكه از آن كار پرداخت ، دعوتشان كند اگر اسلام را پذيرفتند كه هيچ و اگر نپذيرفتند با آنان كارزار كند0

*(137/15)*

و درتفسير عياشى از سيف بن عميره روايت آورده كه گفت : من از امام صادق (عليه السلام ) از آيه :( ان يقاتلوكم او يقاتلوا قومهم و لو شاء اللّه لسلطهم عليكم فلقاتلوكم ) پرسيدم فرمود: پدرم همواره مى فرمود: اين آيه درباره قبيله بنى مدلج نازل شد كه خود را كنار كشيدند، نه با رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله )جنگيدند و نه كارى به كار قوم خود داشتند، پرسيدم : رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) با آنان چه كرد ؟فرمود: رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) با آنها نجنگيد تا از كار دشمنان خود بپرداخت ، آنگاه با آنان برابر همه اقوام معامله كرد، يعنى به سوى اسلام و يا جنگ دعوتشان كرد، ولى (حصرت صدورهم ) از قبول اسلام مضايقه كردند0
و در تفسير مجمع البيان آمده كه از امام ابى جعفر (عليه السلام ) روايت شده كه فرموده است : مراداز قوم در جمله :( قوم بينكم و بينهم ميثاق )،قبيله هلال بن عويمر سلمى است ، چون وى به وكالت از طرف قوم خود با رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) پيمان بست و د ر اين مذاكره گفت : كه اى محمد بر اين پيمان مى بندم كه احدى از شما را كه نزد ماآيد نترسانيم ، و شما نيز احدى از ما را كه نزد شما بيايند نترسانيد اينجا بود كه خداى تعالى آن جناب را از اينكه متعرض كسى شود كه با آن پيمان بسته نهى فرمود0
مؤّلف : اين معانى و قريب به آن به طرق مختلفه اى از ابن عباس و غير او در تفسير الدرالمنثور نيز روايت شده 0
و در تفسير الدرالمنثور است كه ابو داود در ناسخ خود، و ابن منذر و ابن ابى حاتم و نحاس و بيهقى در سنن خود از ابن عباس روايت كرده اند كه در تفسير آيه :( الا الذين يصلون الى قوم ...) گفته است : اين آيه را سوره برائت نسخ كرده ، آنجا كه مى فرمايد:( فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم 0)
آيات 94 92 نساء

*(137/16)*

و ما كان لمومن ان يقتل مومنا الا خطا و من قتل مومنا خطا فتحرير رقبة مومنة و دية مسلمة الى اهله الا ان يصدقوا فان كان من قوم عدو لكم و هو مومن فتحرير رقبة مومنة و ان كان من قوم بينكم و بينهم ميثاق فديه مسلمة الى اهله و تحرير رقبة مومنة فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين توبة من اللّه و كان اللّه عليما حكيما(92) و من يقتل مومنا متعمدا فجزاوه جهنم خالدا فيها و غضب اللّه عليه و لعنه و اعد له عذابا عظيما(93) ياايها الذين امنوا اذا ضربتم فى سبيل اللّه فتبينوا و لا تقولوا لمن القى اليكم السلام لست مومنا تبتغون عرض الحيوه الدنيا فعند اللّه مغانم كثيرة كذلك كنتم من قبل فمن اللّه عليكم فتبينوا ان اللّه كان بما تعملون خبيرا(94).
ترجمه آيات
هيچ مومنى حق ندارد مومنى ديگر را بكشد، مگر به خطا، حال اگر كسى مومنى را به خطا به قتل برساند بايد (در كفاره آن ) يك برده مومن را آزاد كند و خون بهائى هم به كسان او تسليم نمايد، مگر آنكه خونخواهان آن را ببخشند، و اگر ورثه مقتول مومن از مردمى باشد كه بين شما و آنان عداوت و جنگ است ، همان آزاد كردن برده مومن كافى است و اگر مقتول از قومى باشد كه بين شما و آنان پيمانى برقرار هست بايد برده اى مومن آزاد و خون بهائى به كسان او تسليم كند و كسى كه نمى تواند برده اى آزاد كند به جاى آن دو ماه پى در پى روزه بگيرد، اين بخشايشى از ناحيه خدا است كه خدا همواره داناى فرزانه بوده است (92)0
و هر كس مومنى را به عمد بكشد جزايش جهنم است كه جاودانه در آن باشد و خدا بر او غضب آرد و لعنتش كند و عذابى بزرگ برايش آماده دارد (93)0

*(137/17)*

اى كسانى كه ايمان آورديد چون در راه خدا سفر مى كنيد و به افراد ناشناس بر مى خوريد درباره آنان تحقيق كنيد - و به كسى كه سلام به شما مى كند نگوئيد مومن نيستى - تا به منظور گرفتن اموالش او را به قتل برسانيد و بدانيد كه نزد خدا غنيمت هاى بسيار هست ، خود شما نيز قبل از اين ، چنين بوديد و خدا (با نعمت ايمان ) بر شما منت نهاد، پس به تحقيق بپردازيد كه خدا به آنچه مى كنيد با خبر است (94)0
بيان آيات
و ما كان لمومن ان يقتل مومنا الا خطا
كلمه (خطاء) به دو فتحه بدون مد و به يك فتحه با مد (يعنى بر وزن ادب و بر وزن عصاء) هر دو به معناى اشتباه و غلط است و مقابل آن كلمه (صواب ) قرار دارد و مراد از آن در اينجا معنائى است در مقابل عمد و تعمد، چون آيه
در مقابل آيه بعدى قرار دارد كه مى فرمايد:( و من يقتل مومنا متعمدا...).
استثناء (الا خطاء) از (ما كان لمؤ من انيقتل مؤ منا متعمدا) استثناء حقيقى و متصل است
و مراد از نقى در جمله مورد بحث نفى اقتضاء است ، مى خواهد بفرمايد: در مومن بعد از دخولش در حريم ايمان و قرقگاه آن ، ديگر هيچ اقتضائى براى كشتن مومنى مثل خودش وجود ندارد، هيچ نوع كشتن مگر كشتن از روى خطا0
بنابراين استثناى در آيه شريفه ، استثناى متصل است و برگشت معناى كلام به اين مى شود كه مومن هرگز قصد كشتن مومن را بدان جهت كه مومن است نمى كند، يعنى با علم به اينكه مومن است قصد كشتن او نمى كند، نظير اين جمله در افاده نفى اقتضاء آيه شريفه زير است كه مى فرمايد:( و ما كان لبشر ان يكلمه اللّه ) و آيه زير كه مى فرمايد:( ما كان لكم ان تنبتوا شجرها) و آيه زير كه مى فرمايد:( فما كانوا ليومنوا بما كذبوا به من قبل (،و آياتى ديگر نظير اينها.

*(137/18)*

و آيه مورد بحث با اين حال در مقام آن است كه بطور كنايه از كشتن مومن به نهى تشريعى كند و بفرمايد خداى تعالى هرگزاين عمل را مباح نكرده و تا ابد نيز مباح نمى كند، و او كشتن مومن ، مومن ديگر ر ا تحريم كرده ، مگر در يك صورت و آن صورت خطا است ، چون در اين فرض - كه قاتل قصد كشتن مومن را ندارد يا بدين جهت كه اصلا قصد كشتن را ندارد و يا اگر قصد دارد به اين خيال قصد كرده كه طرف كافرى است جائز القتل - در مورد كشتن او هيچ حرمتى تشريع نشده .
ولى جمعى از مفسرين گفته اند: استثناى (الا خطا) منقطع است و در توجيه گفتار خود گفته اند: اگر جمله :( الا خطا) را حمل بر حقيقت استثناء نكرديم براى اين بود كه اگر اينطور حمل مى كرديم برگشت معنايش به امر به قتل خطا و يا حداقل مباح بودن آن مى شد و معنايش اين مى شد كه مؤ منين بايد - و يا حداقل مى توانند - به خطا مؤ منين را بكشند، اين بود توجيه مفسرين مزبور0
و خواننده محترم توجه فرمودند كه حمل كردن بر حقيقت استثناء جز به رفع حرمت از قتل خطائى و يا عدم وضع حرمت در آن منتهى نمى شود و ساده تر بگويم اگر استثناء را حمل بر استثناى حقيقى كنيم ، بيش از اين لازمه اى ندارد كه آيه شريفه مى خواهد بفرمايد: قتل عمدى حرام است ، اما قتل خطائى حرمتش برداشته شده ، يا اصلا حرمتى برايش وضع نشده است 0 و قطع هيچ محذورى در اين لازمه نيست ، پس حق مطلب همين است كه استثناى حقيقى و متصل است .
حكم قتل خطائى
و من قتل مومنا خطا...يصدقوا

*(137/19)*

كلمه (تحرير) مصدر باب تفعيل و به معناى آزاد كردن برده است 0 و كلمه (رقبه ) به معناى گردن است ، و ليكن استعمال آن مجازا در نفس انسان مملوك شايع شده ، آزاد كردن برده را (عتق رقبه ) گفته اند و كلمه :( ديه ) به معناى خونبها است ، يعنى مالى كه از طرف جانى به شخص جنايت شده - اگر عضوى از دست داده باشد - و يا به ورثه او - اگر كشته شده باشد - مى دهند و معناى آيه اين است كه هر كس مومنى را بطور خطائى به قتل برساند بر او واجب مى شود كه برده مومن را آزاد كند و خونبهائى هم به اهل مقتول بدهد، مگر آنكه اهل مقتول خونبها را به وى صدقه دهند و خلاصه او را از دادن خونبها عفو نمايند، كه در اينصورت ديگر دادن ديه واجب نيست .
فان كان من قوم عدو لكم ...
ضمير در(كان - بوده ) باشد به مومن مقتول بر مى گردد و منظور از قومى كه عدو شما باشند همان كفارى است كه سر جنگ با مسلمانان داشتند و معناى آيه اين است كه اگر آنكه كشته شده و به خطا كشته شده ، خودش مومن و ورثه و اهلش كفار حربى باشند، از او ارث نمى برند و چون ارث نمى برند خونبها ندارند0
و ان كان من قوم بينكم و بينهم ميثاق ...
بطورى كه از سياق بر مى آيد در اين جمله نيز ضمير در (كان ) به مومن مقتول بر مى گردد و كلمه ( ميثاق ) به معناى مطلق عهد است ، چه عهد ذمه و چه هر عهدى ديگر و معناى آيه اين است كه :(اگر مومن مقتول از قومى باشد كه بين ش ما و بين ايشان عهدى برقرار است واجب است ديه را بپردازد و برده اى را آزاد كند و اگر مساله ديه را جلوتر از آزاد كردن برده ذكر كرد، براى اين بود كه تاكيد در جانب ميثاق را رعايت كرده باشد0
فمن لم يجد فصيام ...)
نزديك ترين معنا با لفظ اين جمله اين است كه بگوئيم :(
كسى كه نمى تواند برده اى آزاد كند واجب است دو ماه پشت سر هم روزه بگيرد).
توبة من اللّه ...

*(137/20)*

يعنى اين حكم (كه گفتيم واجب است روزه بگيرد) بازگشت و عطف توجهى و عطف رحمتى است از ناحيه خداى تعالى درباره كسى كه نمى تواند برده آزاد كند، و اين بازگشت خدا منطبق با تخفيف است در نتيجه اين حكم تخفيفى است كه از ناحيه خداى تعالى در حق افرادى كه استطاعت مالى ندارند0
البته احتمال اين هم دارد كه كلمه (توبه ) قيدى باشد كه به همه مطالب آيه شريفه راجع باشد و معنا چنين باشد: اينكه : كفاره براى قاتل خطائى واجب شد، خو د تو به عنايتى است از ناحيه خداى تعالى به قاتل ، در مورد آثار شومى كه بطور قطع گريبانش را خواهد گرفت و آن آثار عبارت است از همان روزه و آن خونبها، پس مسلمانها خود را ضبط كنند و بى محابا و به آسانى به كشتن مردم مبادرت نكنند، همچنانكه در آيه شريفه :( و لكم فى القصاص حيوة )، قصاص را مايه حيات جامعه دانسته .
آزادى نوعى حيات ، و بردگى نوعى قتل است تهديد سخت به خلود در آتش دربارهكسى كه مؤ منى را عمدا بكشد
و همچنين اين حكم توبه ، برگشتى است از ناحيه خداى تعالى براى مجتمع و عنايتى است به آنان چون با اجراى اين دستور رفته رفته عدد بردگان جامعه كمتر و عدد آزادها بيشتر مى شود، اگر يك نفر از آنان به خطا كشته شده ، يك نفر به عدد احرارشان افزوده مى شود و ضرر مالى هم كه به اهل مقتول رسيده ، بوسيله ديه اى كه به آنان تسليم مى شود جبران مى گردد0
از اينجا روشن مى شود كه اسلام آزادى را نوعى حيات ، و بردگى را نوعى قتل مى داند و نيز حد وسط از بها و منافع وجود يك فرد انسان را همان ديه كامله (يعنى هزار دينار و يا صد شتر و ياده هزار درهم ) مى داند كه ان شاء اللّه در مباحث آينده اين معنا را روشن مى سازيم 0

*(137/21)*

و اما تشخيص اينكه كشتن در چه شرايطى عمدى است ؟ و چه وقت خطائى است ؟ و اينكه ديه چقدر است ؟ و اهل مقتول كه ديه را بايد به آنان داد چه كسانيند ؟ و ميثاق كه اگر باشد خونبها به اهل مقتول داده مى شود و اگر نباشد داده نمى شود چگونه ميثاقى است ؟ پاسخ همه اينها به عهده سنت است نه به عهده فن تفسير، كسانى كه مى خواهند به اين مسائل آگاه شوند بايد به كتب فقه مراجعه نمايند.
و من يقتل مومنا متعمدا فجزاوه جهنم ...
كلمه :(تعمد) به معناى آن است كه قصد كنى عملى را به همان عنوانى كه دارد انجام دهى ، و چون فعل اختيارى خالى از قصد عنوان نيست ، تصور دارد كه يك عمل داراى چند عنوان باشد، و در نتيجه ممكن است كه يك فعل از جهتى عمدى باشد و از جهتى ديگر خطائى ، مثلا كسى كه از دور شبحى مى بيند و مى پندارد آهو و يا گورخر است ، در حالى كه در واقع انسانى است (كه دارد چيزى از زمين جمع مى كند) بيننده به خيال شكار آن را هدف قرار مى دهد و مى كشد، تيراندازى او به سوى شكار عمدى است ، ولى انسان كشتنش خطائى است .و همچنين وقتى معلم كودكى را به عنوان تاديب مى زند و اتفاقا چوب و يا مشت و يا لگدش به قتلگاه او بر مى خورد و او را مى كشد، عمل واحدى را انجام داده ، اما عنوان تاديبش عمدى است و كشتنش خطائى ، و بنابراين كسى مومنى را عمدا به قتل رسانده كه مقصودش از عملى كه كرده - زدن - يا - تير انداختن - همان قتل بوده باشد، يعنى هم بداند كه اين مشت ولگد و يا تير او را مى كشد و هم بداند شخصى كه به دستش كشته مى شود مومن است .

*(137/22)*

خداى عزّوجلّ در اين آيه شريفه چنين قاتلى را به سختى تهديد كرده و به او وعده خلود در آتش داده ، چيزى كه هست در سابق ، آنجا كه پيرامون آيه : (ان اللّه لا يغفر ان يشرك به ) و آيه :( ان اللّه يغفر الذنوب جميعا)، بحث مى كرديم گفتيم اين دو آيه مى تواند حكم خلود قاتل را مقيد كند و در نتيجه مى توان گفت : هر چند آيه مورد بحث وعده آتش خالد و دائم رامى دهد، ليكن صريح در حتمى بودن آن نيست و ممكن است خلود آن بوسيله توبه و يا شفاعت مورد عفو قرار گيرد0
يا ايها الذين آمنوا اذا ضربتم فى سبيل اللّه فتبينوا...
كلمه ( ضرب ) به معناى سير در زمين و مسافرت است و اگر ضرب را مقيد كرده به قيد( سبيل اللّه )، براى اين بود كه بفهماند منظور از اين سفر خارج شدن از خانه به منظور جهاد است 0 و كلمه (تبين ) به معناى تميز دادن و منظور از آن تميز دادن مومن از كافر است به قرينه اينكه مى فرمايد:( و به كسانى كه در برابر شما القاى سلام مى كنند نگوئيد: تو مومن نيستى ) و مراد از القاى سلام همان تحيت سلام است كه تحيت اهل ايمان است ولى بعضى آيه را به صورت ( لمن القى اليكم السلم ) به فتح لازم خوانده اند كه به اين قرائت منظور سلام دادن نيست بلكه تسليم شدن و تقاضاى صلح است .

*(137/23)*

و مراد از اينكه فرمود:( لست مومنا تبتغون عرض الحيوة الدنيا) ( به ابتغاء عرض حياة دنيا به او مگوئيد تو مومن نيستى )، اين است كه مسلمانان بخاطر اينكه مجاز باشند در جنگيدن و گرفتن غنيمت مساله مسلمان نبودن آنان را بهانه نكنند، مى فرمايد: چنين هدف پست و مادى را مجوز جنگيدن با آنان نسازيد زيرا:( عند اللّه مغانم كثيرة ) نزد خدا مغانم بسيار هست و كلمه ( مغانم ) جمع مغنم است و مغنم به معناى غنيمت است مى فرمايد: غنيمت ها و فوائدى كه نزد خداى تعالى است افضل از غنيمت هاى دنيائى است ، براى اينكه هم بيشتر است و هم باقى و دائمى است ، پس اگر شما طالب غنيمتيد جا دارد غنيمت هاى الهى را مقدم بداريد و بر غنيمت هاى دنيائى ترجيح دهيد0
كذلك كنتم من قبل ، فمن اللّه عليكم فتبينوا...
يعنى شما قبل از اينكه ايمان بياوريد همين وضع را داشتيد، يعنى همه پى در پى به دست آوردن عرض و متاع حيات دنيا بوديد، ولى خداى تعالى بر شما منت نهاد، ايمانى به شما داد كه آن ايمان شما را از آن هدف پست منصرف نموده ، متوجه به سوى خدا و مغانم بسيارى كه نزد او است كرد، حال كه خدا چنين منتى بر شما نهاده ، وقتى با جمعيتى روبرو مى شويد كه وضعشان برايتان روشن نيست كه آيا دوستند يا دشمنند ؟ مى خواهند با شما بجنگند و يا سر جنگ ندارند ؟ مسلمانند و يا كافرند ؟ تحقيق كنيد، تا بى گدار به آب نزده باشيد و اگر(تبين ) را تكرار كرد، براى اين بود كه حكم را تاييد كرده باشد0

*(137/24)*

اين آيه شريفه گذشته از اينك ه در مقام نصيحت و موعظه است ، مشتمل بر نوعى توبيخ و سرزنش نيز هست ، ولى تصريح ندارد به اينكه آن قتلى كه (على الظاهر) واقع شده ، قتل عمد و آن هم قتل مومن بوده ، و بنابراين از ظاهر آيه بر مى آيد كه قتل خطائى بوده كه بوسيله بعضى از مؤ منين صورت گرفته ، و او كسى از مشركين را كشته ، به خيال اينكه مشرك است و اگر القاى سلام كرده از ترس ‍ بوده ، و حال آنكه اينطور نبوده و او به راستى مسلمان شده و يا مى خواسته مسلمان شود0 و آيه شريفه توبيخش مى كند به اينكه اسلام ، ظاهر حال و گفتار افراد را معتبر مى داند و مسلمانان حق تفتيش از باطن كسى ندارند، باطن هر كسى را خدا مى داند و امر دلها به دست خداى لطيف و خبير است .
و بنا بر آنچه ما از ظاهر آيه فهميديم جمله :( تبتغون عرض الحيوه الدنيا) از باب اقتضاى حال در كلام آمده ، مى خواهد بفهماند حال و وضع شما كه اين كار را كرديد و شخصى را با اينكه اظهار اسلام و ايمان كرد بدون اعتنا به سرنوشت او و بدون تحقيق از اسلام و كفرش به قتل رسانديد، حال كسى است كه در پى غنيمت است و جز به دست آوردن مال از هر راهى كه باشد هدفى ندارد، هر چند كه كشتن افراد با ايمان باشد0 و معلوم است كه چنين كسى كوچكترين مساله را بهانه قرارمى دهد و بدون هيچ عذر موجهى افراد را مى كشد، تا اموال كشته خود را به غنيمت بردارد و اين همان حال است كه مؤ منين قبل از ايمان آوردن داشتند، آرى در دوره جاهليت مردم هيچ هدفى به جز دنيا و ماديات نداشتند و امروز كه خداى منان بر آنان منت نهاده و نعمت ايمان را انعامشان كرده ، واجب است كه ديگر چنين كارى را نكنند و وقتى مى خواهند عملى را انجام دهند، تحقيق كنند و باز هم تابع و منقاد خلق و خوى دوران جاهليت و آثارى كه از آن دوره باقى مانده نشوند0
بحث روايتى
بحث روايتى
(درباره شاءن نزول آيات مربوط به قتل عمد وقتل خطاى مؤ من )

*(137/25)*

دركتاب درالمنثور در تفسير آيه :( و ما كان لمومن ان يقتل مومنا الا خطا...( (آمده : كه ابن جرير از عكرمه روايت كرده كه گفت : حارث بن يزيد بن نبيشه از بنى عامر بن لوى و ابى جهل ، همواره عياش بن ابى ربيعه را شكنجه مى كردند، سپس همين حارث از مكه بيرون آمد تا به مدينه نزد رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) مهاجرت نموده اسلام آورد، در بين راه يعنى در حره به عياش نامبرده برخورد، عياش فرصت را غنيمت شمرده ، جستن كرد و روى سينه حارث نشست و به خيال اينكه او هنوز كافر است به قتلش رسانيد و سپس نزد رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) آمده ، جريان را به اطلاع آن جناب رسانيد و چيزى نگذشت كه آيه :( و ما كان لمومن ان يقتل مومنا الا خطا...) نازل شد و رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) آيه را براى عياش قرائت كرد و سپس فرمود برخيز و يك برده مومن آزاد كن .
مؤّلف : اين معنا به چند طريق ديگر روايت شده و در بعضى از آنها آمده كه عياش حارث را در روز فتح مكه كشت ، و جريان بدين قرار بود كه عياش تا آن روز در بند مشر كين گرفتار بود و مشركين او را شكنجه مى كردند، وقتى مكه فتح شد و عياش آزاد گرديد، بى خبر از اينكه حارث مسلمان شده ، به انتقام از آن شكنجه ها او را به قتل رسانيد، ليكن روايتى كه ما از عكرمه نقل كرديم به اعتبار عقلى نزديك تر و با تاريخ نزول سوره نساء سازگارتر است .

*(137/26)*

طبرى در تفسير خود از ابن زيد روايت كرده كه گفت آن كسى كه آيه مذكور در شان او نازل شده ، ابو درداء است ، كه در سريه اى (جنگى ) شركت داشت ، از ميان لشكر به كنارى رفت و بخاطر حاجتى كه داشت ، راه خود را به طرف دره اى كج كرد، در آنجا به مردى برخورد كه داشت گوسفندان خود را شبانى مى كرد، با شمشير به او حمله كرد، او گفت : لا اله الا اللّه ، ليكن ابو درداء با ضربت شمشير كارش را تمام كرد و گوسفندانش را به ميان لشگر آورد، چون از اين عمل خود دلواپس بود، نزد رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) آمد و جريان را به اطلاع آن حضرت رسانيد و آيه مورد بحث درباره اين داستان نازل گرديد0
و نيز در درالمنثور از رويانى و ابن منده و ابى نعيم ، از بكر بن حارثه جهنى روايت كرده كه گفت : اين آيه درباره وى نازل شده ، به خاطر قصه اى كه نظير قصه ابى الدرداء داشته ، و روايات به هر حال بر بيش از تطبيق دلالت ندارد0
و در تهذيب به سند خود از حسين بن سعيد از اساتيد و راويان سند خود از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود: رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) فرمود: هر جا كه آزاد كردن يك برده به عنوان كفاره واجب است مى توان برده خردسال و تازه به دنيا آمده را آزاد كرد، مگر كفاره قتل كه حتما بايد برده بالغ را آزاد كرد، چون خداى عزّوجلّ درباره كفاره قتل فرموده : ( فتحرير رقبه مومنة )، و منظورش از رقبه مومنه كسى است كه اقرارش مسموع باشد و به حد بلوغ رسيده باشد (تا آخر حديث )0
و در تفسير عياشى از موسى بن جعفر (عليهما السلام ) روايت آمده كه شخصى از آن جناب پرسيد: از كجا فهميده مى شود كه فلان برده مومن است ؟ فرمود: بر اساس فطرت .

*(137/27)*

و در كتاب فقيه از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه در پاسخ از اين مساله كه لشگر اسلام در بلاد كفر مردى مسلمان را (به خيال اينكه كافر است ) كشته اند، فرمود: امام مسلمين وقتى از ماجرا خبر دار مى شود، بجاى آن مسلمان كه كشته شده ، يك برده مسلمان آزاد مى كند، اين دستور خداى عزّوجلّ است كه مى فرمايد:( فان كان من قوم عدو لكم ).
مؤّلف : نظير اين روايت را عياشى آورده و در اينكه فرمود:(به جاى آن ) اشاره است به اينكه حقيقت آزاد كردن برده ، اضافه شدن فردى است به آزادگان مسلمين ، بخاطر اينكه يك نفر از عدد آنان كاسته شده ، و مادر سابق به اين نكته اشاره كرديم 0
و چه بسا كه از اين نكته استفاده شود كه بطوركلى مصلحت در آزاد كردن بردگان در همه كفارات همين افزوده شدن يك فرد غير عاصى است به جمعيت مؤ منين ، بخاطر كم شدن يك فرد عاصى از آنان ،(دقت بفرمائيد)0
و در كافى از امام صادق (عليه السلام ) روايت شده كه فرمود: اگر شخصى كه كفاره دو ماه پى در پى روزه به گردن دارد و در بين ماه اول يك روز روزه را بخورد، بايد دوباره همه يك ماه را از نو بگيرد و اگر يك ماه اول را پى در پى گرفت و چند روزى هم از ماه دوم گرفت ، ولى پيش آمدى برايش شد كه نتوانست ماه دوم را به پايان برساند، آن چند روز را قضا مى كند.
مؤّلف : منظور حضرت بطورى كه ديگران هم گفته اند اين است كه آنچه به عهده اش باقى مانده قضا مى كند، اين نكته از مساله تتابع (واينكه بايد پشت سر هم باشد) استفاده شده است .
رواياتى در ارتباط با قتل عمد و آيه (و منيقتل مؤ منا متعمدّا...)

*(137/28)*

و در كافى و تفسير عياشى ، از آن جناب روايت شده در پاسخ شخصى كه پرسيد: آيا توبه مومنى كه مومن ديگر را عمدا به قتل رسانده باشد قبول است يانه ؟ فرمود: اگر او را به جرم اينكه مومن و داراى ايمان است كشته باشد توبه ندارد و توبه اش قبول نيست و اگر از شدت خشم و يا به خاطر چيزى از منافع دنيا بوده ، توبه اش اين است كه از او انتقام بگيرند و اگر هيچكس نفهميده كه او قاتل است (و در نتيجه كارش به محكمه نكشيده ) خودش نزد ورثه مقتول مى رود و اقرار مى كند به اينكه مقتول آنان را وى كشته ، اگر او را عفو كردند و به قتل نرساندند خونبها مى پردازد و علاوه بر دادن خونبها به ورثه به عنوان توبه به درگاه خداى عزّوجلّ يك برده آزاد مى كند و دو ماه پى در پى روزه مى گيرد و شصت مسكين را طعام مى دهد0
و در تهذيب به سند خود از ابى السفاتج از امام صادق (عليه السلام ) روايت آورده كه درتفسير جمله :( و من يقتل مومنا متعمدا فجزاوه جهنم ) فرموده : جزاى او جهنم است ، البته اگر بخواهد كيفرش كند0
مؤّلف : اين معنا در تفسير درالمنثور از طبرانى وديگران از ابى هرير، از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) روايت شده ، و روايات بطورى كه ملاحظه مى كنيد مشتمل است بر نكاتى كه گفتيم آيات مشتمل بر آن است و در باب قتل و قصاص روايات بسيارى وارد شده كه علاقمندان مى توانند آنها را در جوامع حديث از نظر بگذرانند0

*(137/29)*

و در تفسير مجمع البيان در ذيل جمله :( و من يقتل مومنا متعمدا فجزاوه جهنم ...) مى گويد: اين آيه درباره ضبابه كنانى نازل شده ، كه برادرش هشام را در محله بنى النجار كشته يافت و جريان را به عرض رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) رسانيد، رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) قيس بن هلال فهرى را با وى روانه كرد و به وى فرمود: به بنى النجار بگو اگر قاتل هشام را مى شناسيد تحويل برادرش دهيد تا از او قصاص كند، و اگر نمى شناسيد خونبهاى هشام را به برادرش بپردازيد، قيس بن هلال فهرى رسالت رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) را ابلاغ نموده ، بنى النجار خونبها را دادند، وقتى قيس بن هلال فهرى به اتفاق ضبابه بر مى گشتند شيطان در دل وى وسوسه اى انداخت ، كه چطور اين ننگ را بر خود هموار مى كنى كه بنى النجار خون برادرت را بريزند و تو، به گرفتن پول خون اكتفا كنى ؟ خوب است همان قيس بن هلال را كه همراه تو است به قتل برسانى ، تا يك نفر را به جاى برادرت كشته باشى و ديه اى هم اضافه عايدت شده باشد، سرانجام شيطان كار خود را كرد و تيرى به طرف قيس افكند و او را كشت و شترى را سوار شده ، با حالت كفر به مكه برگشت ، و اين اشعار را سرود: قتلت به فهرا و حملت عقله سراة بنى النجار ارباب فارع
فادركت ثارى و اضطجعت موسدا و كنت الى الاوثان اول راجع
next page
fehrest page
back page

*(137/30)*

next page
fehrest page
back page
يعنى من به خونخواهى ، هشام فهر را بكشتم و خونبهايش را نيز به گردن بزرگان بنى النجار انداختم كه ارباب ملك هاى سرزمين فارعند و از آنان گرفتم ، پس هم خونبها را گرفتم و هم خاطر خود را آسوده ساخته ، به راحتى خوابيدم و در آخر به مسلك بت پرستى خود برگشتم او اول كسى بود كه از اسلام به بت پرستى برگشت .
رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) فرمود: او را نه در حرم امنيت مى دهم ، نه در خارج حرم ،(خونش هدراست هر كجا ديده شد بايد كشته شود)، اين قصه را ضحاك و جماعتى از مفسرين روايت كرده اند(اين بود گفتار صاحب مجمع )0
مؤّلف : قريب به اين مضمون از ابن عباس و سعيد بن جبير و غير آن دو نيز روايت شده است 0
روايتى در ذيل آيه (ياايهاالذين آمنوا اذا ضربتم فىسبيل الله ...)

*(138/1)*

و در تفسير قمى ذيل آيه شريفه :( يا ايها الذين آمنوا اذا ضربتم فى سبيل اللّه ...) آمده كه اين آيه بعد از مراجعت رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) از جنگ خيبرنازل شد و رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) اسامه بن زيد را به سركردگى جمعيتى به طرف دهات يهودى نشين كه در ناحيه فدك قرار داشت فرستاد، تا آنان را به اسلام دعوت كنند، در يكى از آن دهات مردى بود به نام مرداس بن نهيك فدكى ، وقتى شنيد جمعيتى از ناحيه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) آمده اند، خانواده و اموال خو د را جمع نموده ، در ناحيه كوه (و شايد مراد ناحيه شام باشد) جاى داده و خود به طرف اسامه مى آمد در حالى كه مى گفت :( اشهد ان لا اله الا اللّه و ان محمدا رسول اللّه ) همينكه نزديك اسامه رسيد، اسامه با اينكه شهادت او را مى شنيد، ضربتى بر او زد و به قتلش رسانيد، و چون به حضور رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) شرفياب شد جريان را به عرض رسانيد، حضرت فرمود: مردى را كشتى كه داشت شهادت مى داد معبودى بجز اللّه نيست و اينكه من فرستاده خداى تعالى هستم ؟ اسامه عرض كرد: يا رسول اللّه او به خاطر كشته نشدن شهادت مى داد، رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) فرمود: تو نه پرده از روى قلب او برداشتى (تا از باطن او آگاه شوى ) و نه آنچه را كه به زبان گفت پذيرفتى و نه از باطن نفس او آگاه بودى ، اسامه چون اين بشنيد سوگند ياد كرد كه ديگر احدى از گويندگان شهادتين را به قتل نرساند (و به همين بهانه در جنگ هائى كه امير المؤ منين (عليه السلام ) با فرقه هائى از مسلمانان كرد تخلف نمود) و خداى تعالى در همين مورد بود كه آيه : و ( لا تقولوا لمن القى اليكم السلم لست مومنا، تبتغون عرض الحيوة الدنيا...) نازل فرمود.

*(138/2)*

مؤ لف : طبرى نيز اين روايات را در تفسير خود از سدى نقل كرده و سيوطى در تفسير الدرالمنثور روايات زيادى در سبب نزول آيه مذكور نقل كرده ، كه در بعضى از آنها آمده : داستان مربوط به مقداد بن اسود بوده و در بعضى ديگر آمده كه راجع به ابى الدرداء بوده و بعضى ديگر آن را مربوط به محلم بن جثامه دانسته ، و در بعضى ديگر اصلا نام صاحب داستان يعنى قاتل و مقتول نيامده و قصه بطور سر بسته آمده و ليكن در بين همه اينها روايت اسامه بن زيد كه به بهانه سوگندش از جنگ هائى كه امام اميرالمؤ منين (عليه السلام ) داشت تخلف ورزيد معروف است ، و در كتب تاريخ نقل شده و خدا داناتر است .
آيات 100 95 نساء
لا يستوى القاعدون من المؤ منين غير اولى الضرر و المجهدون فى سبيل اللّه بامولهم و انفسهم فضل اللّه المجهدين بامولهم و انفسهم على القاعدين درجة و كلا وعد اللّه الحسنى و فضل اللّه المجهدين على القعدين اجرا عظيما(95) درجات منه و مغفرة و رحمة و كان اللّه غفورارحيما(96) ان الذين توفيهم الملائكة ظالمى انفسهم قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين فى الارض قالوا الم تكن ارض اللّه واسعة فتهاجروا فيها فاولئك ماويهم جهنم و ساءت مصيرا(97) الا المستضعفين من الرجال و النساء و الولدان لا يستطيعون حيلة و لايهتدون سبيلا(98) فاولئك عسى اللّه ان يعفو عنهم و كان اللّه عفوا غفورا(99) و من يهاجر فى سبيل اللّه يجد فى الارض ‍ مراغما كثيرا و سعة و من يخرج من بيته مهاجرا الى اللّه و رسوله ثم يدركه الموت فقد وقع اجره على اللّه و كان اللّه غفورا رحيما(
ترجمه آيات

*(138/3)*

كسانى كه بدون عذر و علت از جهاد در راه خدا تقاعد مى ورزند با كسانى كه در راه او با مال و جان خود جهاد مى كنند يكسان نيستند، خداى تعالى مجاهدان با مال و جان خود را بر نشستگان از حيث درجه برترى داده ، و خدا به هر يك (از سه طائفه نامبرده يعنى متقاعدين بدون عذر و متقاعدين معذور و مجاهدين وعده اجرى عظيم داده است (95)0
درجه هاى او مغفرت و رحمت اوست ، و مغفرت و رحمت صفت خداى تعالى است (96)0
كسانى كه فرشتگان قابض ارواح در حالى جانشان را مى گيرند كه ستمگر خويشند از ايشان مى پرسند: مگر چه وضعى داشتيد كه اين چنين به خود ستم كرديد مى گويند: در سرزمينى كه زندگى مى كرديم ، اقويا ما را به استضعاف كشيدند، مى پرسند: مگر زمين خدا وسيع نبود و نمى شد به سرزمينى ديگر مهاجرت كنيد؟ و چون پاسخ و حجتى ندارند منزلگاهشان جهنم است كه چه بد سرانجامى است (97)0
مگر آن مستضعفينى از مردان و زنان و كودكان كه نه مى توانند استضعاف كفار را از خود دور سازند، و نه مى توانند از آن سرزمين به جائى ديگر مهاجرت كنند (98).
كه اينان اميد هست خدا از آنچه نبايد مى كردند درگذرد، كه عفو و مغفرت كار خدا است (99)0
و كسى كه در راه خدا از وطن چشم مى پوشد و مهاجرت مى كند، اگر به موانعى بر مى خورد به گشايش هائى نيز بر خورد مى نمايد و كسى كه هجرت كنان از خانه خويش به سوى خدا و رسولش درآيد و در همين بين مرگش فرا رسد، پاداشش به عهده خدا افتاده و مغفرت و رحمت كار خدا و صفت او است (100)0
بيان آيات
يكسان نبودن (مجاهدين ) و (قاعدين ) در فضيلت ، و ترغيب و تحريك نمودنمسلمين به پرداختن امر جهاد
لا يستوى القاعدون ...وانفسهم

*(138/4)*

كلمه (ضرر) به معناى كمبود در وجود است كمبودى كه مانع شود از اينكه آدمى به امر جهاد و قتال قيام نمايد، نظير كورى و شلى و بيمارى ، و مراد از جهاد با اموال ، انفاق آن در راه خدا و به منظور پيروز شدن بر دشمنان است و مراد از جهاد با اءنفس جنگيدن است .
و جمله :( و كلا وعد اللّه الحسنى ...) دلالت دارد بر اينكه مراد از اين اشخاصى كه قعود كردند(نشستند) كسانى است كه رفتن به جنگ را در زمانى ترك كردند كه احتياجى به رفتن آنان به جبهه جنگ نبوده ، چون به مقدار كفايت ديگران رفته بودند، چون مى فرمايد: خداى تعالى به هر دو طائفه (آنها كه به جهاد رفتند و آنها كه نرفتند) وعده حسنى داده ، پس غرض از جمله مورد بحث ترغيب و تحريك مسلمانان بر قيام به امر جهاد است ، تا مسلمين در رفتن به جهاد شتاب نموده ، از يكديگر سبقت بگيرند.
دليل ديگر بر اينكه مراد اين معنا است اين است كه خداى سبحان اولى الضرر (بيماران و نابينايان و امثال آنان ) را استثناء كرده ، سپس ‍ حكم كرد به اينكه قاعدون و مجاهدين يكسان نيستند، با اينكه اولى الضرر در مساوى نبودنشان با مجاهدين در راه خدا مانند قاعدينند0
و به فرضى هم كه بگوئيم خداى تعالى ثواب و مصلحتى كه از اولى الضرر به خاطر نرفتنشان به جبهه جنگ بر طبق نياتشان تلافى مى كند، (اگر واقعا نابينائى متاسف است از اينكه چرا نمى تواند در جهاد شركت كند، خداى تعالى ثواب مجاهد به او مى دهد) اين معنا را نمى توانيم انكار كنيم كه اينگونه افراد فضيلت آن افرادى كه به جهاد رفتند يا شهيد شدند و يا بر دشمن پيروز گشتند را ندارند، خداى تعالى مجاهدين را بر قاعدين برترى داده ، هر چند كه قاعدين عذر موجه داشته باشند و سخن كوتاه اينكه : اين آيه شريفه مى خواهد مؤ منين را تحريك و تشويق به جهاد نموده ، و روح ايمان آنان را براى سبقت گيرى در خير و فضيلت بيدار كرده كند0

*(138/5)*

فضل اللّه المجاهدين باموالهم و انفسهم على القاعدين درجة
اين جمله در مقام تعليل مطلب قبل است ، كه جمله :( لا يستوى ...) آن را افاده مى كرد و به همين خاطربود كه با واو عاطفه و ساير وسائل عطف اين جمله را عطف نفرمود و كلمه ( درجه ) به معناى مقام و منزلت است و درجات به معناى منزلتى بالاتر است بعد از منزلتى پائين تر، و معناى جمله : ( و كلا وعد اللّه الحسنى ...) اين است كه خداى عزّوجلّ به هر يك از دو طائفه قاعدين و مجاهدين و يا به هر يك از سه طائفه قاعدين غير اولى الضرر و قاعدين اولى الضرر و مجاهدين وعده حسنى داده است و كلمه :( حسنى ) صفتى است كه موصوف آن حذف شده و تقدير كلام ( كلا وعد اللّه العاقبه الحسنى ) و( يا مثوبه الحسنى ) و يا چيزى نظير اينها است ، و اين جمله در سياق و زمينه دفع توهم است ، چون مومنى كه به جهاد نرفته وقتى جمله :( لا يستوى القاعدون ...درجة ) را مى شنود، اى بسا كه ممكن است توهم كند كه پس او از هر اجرى و مثوبتى تهى دست است و هيچ فائده اى از ناحيه ايمانش و ساير اعمال صالحى كه دارد عايدش نمى شود، لذا براى دفع اين توهم فرمود:( و كلا وعد اللّه الحسنى )
و فضل اللّه المجاهدين على القاعدين اجرا عظيما درجات منه و مغفرة و رحمة

*(138/6)*

اين تفصيل و برترى دادن مجاهدين بر قاعدين به منزله بيان و شرح است براى تفصيلى كه قبل از اين جمله بطور اجمال ذكر شده بود و علاوه بر شرح و تفصيل فائده ديگرى را نيز دارد و آن اين است كه اشاره كند به اينكه مومن سزاوار نيست به آن وعده حسنى كه خداى تعالى به عموم مؤ منين (چه مجاهدين و چه قاعدين ) داده بود قناعت كند و وعده :( و كلا وعد اللّه الحسنى ) را دست آويز قرار داده ، از رفتن به جنگ و شركت در جهاد فى سبيل اللّه و تلاش در اعلاى كلمه حق و كوبيدن باطل كسالت بورزد، زيرا درست است كه خداى تعالى به قاعدين نيز حسنى مى دهد ولى مجاهدين را به درجاتى از مغفرت و رحمت اختصاص داده كه نمى توان آن را ناديده گرفت و در امر آن مغفرت و رحمت سهل انگارى نمود0
بيان شگفتى آيات مربوط به تفضيل مجاهدين بر قاعدين ، از نظر سياق ، و دفعتوهم وجود شائبه تناقض در آن دو آيه
و بايد دانست كه امر اين آيه در سياقى كه دارد عجيب است ، اولا براى اينكه نخست مجاهدين را مقيد كرد به مجاهدين در راه خدا به اموال و انفس و سپس براى بار دوم آنان را با قيد ( باموالهم و انفسهم ) آورد و در نوبت سوم بدون هيچ قيد نام برد0
و ثانيا براى اينكه در برترى دادن مجاهدين بر قاعدين نخست فرمود: اين برترى به يك درجه است و سپس فرمود به چند درجه است ، حال بايد ديد وجه اين قيدها و اختلاف درجه و درجات چيست .

*(138/7)*

اما اينكه در آغاز مجاهدين را مقيد كرد به ( المجاهدون فى سبيل اللّه باموالهم و انفسهم ) وجهش اين است كه زمينه گفتار، زمينه برترى دادن جهاد بر ترك جهاد و يا بگو نشستن در خانه است و جهاد وقتى بر قعود برترى دارد كه در راه خدا باشد نه در راه هواهاى نفسانى و نيز جهاد در راه خدا به خاطر همينكه در راه خدا است وقتى ارزش دارد كه با عزيزترين و محبوب ترين محبوب ها بوده باشد، يعنى با مال و از مال عزيزتر با جان باشد، و لذا در اول گفتار فرمود :( و المجاهدون فى سبيل اللّه باموالهم و انفسهم ) تا حقيقت مذكور را به روشن ترين وجهى بيان كرده باشد، بطورى كه ديگر جائى براى اشتباه باقى نگذارد0
سپس بعد از آنكه فرمود: ( و فضل اللّه المجاهدين باموالهم و انفسهم على القاعدين درجة ...) هر چند از آن جهت كه در بالا گفتيم ديگر احتياجى نبود آن قيدها را يعنى قيد باموالهم وانفسهم را تكرار كند، چون فبلا آن دو قيد را آورده و آن جهت را افاده كرده بود و از آن جهت كسى دچار اشتباه نمى شد، ليكن از آنجائى كه اين جمله چسبيده به جمله : ( و كلا وعد اللّه الحسنى ) بود كلام احتياج پيدا كرد به اينكه علت آن برترى را روشن سازد و بفهماند اگر خداى تعالى مجاهدين به اموال و انفس را بر قاعدين برترى داده ، علت اين برترى دادنش همان انفاق مال و بذل جان است ، جان و مالى كه هر كسى آن را دوست مى دارد و به همين جهت در اين نوبت براى تقييد كلمه (مجاهدين ) به ذكراين سبب اكتفا كرد و ديگر قيد فى سبيل اللّه را تكرار نكرد و تنها فرمود: ( المجاهدين باموالهم و انفسهم )، و اما اينكه براى نوبت سوم فرمود:( و فضل اللّه المجاهدين على القاعدين اجرا عظيما) از آنجا كه ديگر احتياجى به ذكر آن قيدها نبود، نه همه آنها و نه بعضى از آنها، لذا همه را ترك كرد0

*(138/8)*

و اما اينكه در نوبت دوم درجه را به صيغه جمع آورد و فرمود:( درجات وجهش اين است كه در مقام بيان درجه و اينكه آيا يكى است و يا متعدد است نبود، تنها مى خواست بفرمايد: مجاهدين از حيث درجه مانند قاعدين نيستند و لذا كلمه ( درجة ) را منصوب آورد تاتميز باشد و بفهماند اين برترى از حيث درجه است .
و اما در نوبت دوم كه فرمود:( و فضل اللّه المجاهدين على القاعدين اجرا عظيمادرجات منه ...) كانه لفظ (فضل ) متضمن معناى اعطاء و يا معنائى شبيه به آن است و جمله ( درجات منه )، بدل و يا عطف بيان براى جمله ( اجراعظيما) است و مى خواهد بفرمايد: خداى تعالى مجاهدين را اجرى عظيم داده ، در حالى كه آنان را بر قاعدين اجرى عظيم بخشيده و يا پاداش داده ، و آن اجر عظيم عبارت است از درجاتى از ناحيه خودش و بنابراين آيه شريفه در ابتدايش اين نكته را افاده مى كند كه مجاهدين از نظر مقام و منزلت با قاعدين يكسان نيستند بلكه برترى دارند و در اينكه اين برترى به يك منزلت است و يا منزلت هاى بسيار، ساكت است ولى در آخرش روشن مى سازد ك ه اين منزلت يك منزلت نيست بلكه منازل و درجات بسيارى است و اين درجات اجرعظيمى است كه خداى تعالى به وسيله آن مجاهدين را ثواب مى دهد0
همه اينهائى كه گفته شد به اين اميد بود كه شايد با اين بيان اشكالى كه در اين آيه شده دفع شود وآن اشكال اين است كه از آيه شريفه بوى تناقض مى آيد، زيرا در اول آيه تفاوت مجاهدين با قاعدين را يك درجه دانسته و در آخر آيه چند درجه و مفسرين به منظور پاسخگوئى از اين اشكال وجوهى ذكر كرده اند كه در بيشتر آنها و يا همه آنها نوعى تكلف به چشم مى خورد0

*(138/9)*

مثلا يكى از آن وجوه اين است كه مراد از تفضيل در اول آيه تفضيل مجاهدين بر قاعدين معذور و داراى عذر موجه است ، و در ذيل آيه منظور برترى دادن مجاهدين بر قاعدينى است كه بدون عذر موجه از رفتن به جهاد تقاعد ورزيده اند، ت فضيل اولى به يك درجه است و تفضيل دومى به چند درجه و هيچ تناقضى هم در كلام نيست .
يكى ديگر اين است كه مراد از درجه در اول آيه منزلت دنيوى از قبيل غنيمت جنگى و نام نيك و امثال اينها است و مراد از درجات در آخر آيه درجات اخروى است كه نسبت به امتيازات دنيوى بسيار زياد است ، همچنانكه خداى عزّوجلّ فرموده : ( و للاخرة اكبر درجات )0
يكى ديگراين است كه مراد از درجه در اول آيه مقام و منزلتى است كه بندگان خدا نزد خداى تعالى دارند و اين امرى است معنوى و مراد از درجات كه در ذيل آيه آمده ، منازل بهشتى و درجات رفيع آن است كه امرى است حسى ، ليكن خواننده محترم خوب مى داند كه در آيه شريفه هيچ دليلى بر هيچيك از اين اقوال و وجوه نيست .
و ضمير در كلمه ( منه ) احتمال دارد به خداى تعالى برگردد، مويد اين احتمال جمله : ( و مغفرة و رحمة ) است ،البته اين تاييد وقتى تمام است كه بگوئيم جمله مذكور بيانگر درجات است ، و معلوم است كه مغفرت و رحمت از ناحيه خدا است 0 (و بنا بر اين احتمال معنا چنين مى شود كه آن اجر عظيم عبارت است از درجاتى از ناحيه خدا و مغفرت و رحمتى )0
احتمال هم دارد ضمير مذكور به كلمه (اجر) برگردد، (كه در اين صورت معنا چنين مى شود كه خدا درجاتى از آن اجر عظيم و مغفرتى و رحمتى را خاص مجاهدين مى كند)0

*(138/10)*

از ظاهر جمله : ( و مغفرة و رحمة ) چنين بر مى آيد كه بيان باشد براى كلمه درجات ، چون درجات عبارت است : از منزلت هائى از ناحيه خداى سبحان ، و اين منزلت ها هر چه باشد مصداق مغفرت و رحمت است و شما خواننده محترم در بعضى از مباحث گذشته توجه فرموديد كه رحمت (يعنى افاضه نعمت از ناحيه خدا) موقوف براين است كه فبلا موانع بر طرف شود و همين برطرف كردن موانع از كسى كه مبتلاى به آن است ، خود مصداقى است از مغفرت و بلكه عين مغفرت است و لازمه اين سخن آن است كه مرتبه اى از مراتب نعمت هاى الهى و هر درجه و منزلتى رفيع ، مغفرتى باشد نسبت به مرتبه اى كه بالاتر از آن است و بنا بر اين صحيح است بگوئيم درجات اخروى هر چه باشد هم مغفرتى است از ناحيه خداى سبحان و هم رحمتى است از آن جناب ، و در قرآن كريم غالب مواردى كه كلمه رحمت و امثال آن بكار رفته ، مغفرت نيز با آن بكار رفته است ، مانند آيات زير:( مغفرة و اجر عظيم ) مغفرة و رزق كريم )، ( مغفرة و اجر كبير )، ( و مغفرة من اللّه و رضوان ) ( و اغفر لنا و ارحمنا) و آيات و موارد ديگرى نظير اينها.
خداى تعالى در آخر، كلام خود را با جمله : ( و كان اللّه غفورا رحيما) ختم فرمود و مناسبت اين دو اسم يعنى اسم غفور و رحيم از ميان اسماى خداى تعالى با مضمون آيه و مخصوصا با جمله : ( و مغفرة و رحمة ) روشن است حاجتى به توضيح ندارد0
ان الذين توفيهم الملائكة ظالمى انفسهم
لفظ ( توفيهم ) مى تواند صيغه ماضى باشد و هم صيغه مضارع و اگر آن را مضارع بگيريم اصلش ( تتوفيهم ) بوده و يكى از دو (تاء) آن به منظور تخفيف حذف شده ،همچنانكه مى بينيم در آيه شريفه : ( الذين تتوفيهم الملائكة ظالمى انفسهم فالقوا السلم ما كنا نعمل من سوء)، حذف نشده آن آمده است .

*(138/11)*

مراد به ظلم همچنانكه آيه سوره نحل تاييد مى كند ظلم به نفس است و ظلم به نفس در اثر اعراض از دين خدا و ترك اقامه شعائر خدا حاصل مى شود و اين نيز در اثر واقع شدن و زندگى كردن در بلاد شرك و در وسط كفار قرار گرفتن پديد مى آيد، انسان وقتى خود را در چنين وضعى و موقعيتى قرار دهد ديگر راهى ندارد كه معارف دين را بياموزد و بدانچه دين خدا او را بدان مى خواند عمل كند و به وظائف عبوديت قيام نمايد0
اين آن معنائى است كه ما از زمينه آيه (و نه از لفظ آن ) استفاده مى كنيم 0چون ملائكه از اينگونه افراد در هنگام مرگشان مى پرسند: در چه شرائطى بوديد؟ و آنان در پاسخ مى گويند: ما در زمين مستضعف بوديم 0
خداى تعالى در آيات زير كه كلمه (ظلم ) مطلق آمده ، يعنى نفرموده : ظلم به نفس و يا ظلم به غير، ظلم را معنا و تفسير كرده ، فرموده : ( لعنة اللّه على الظالمين الذين يصدون عن سبيل اللّه و يبغونها عوجا)، و حاصل تفسير اين دو آيه از كلمه ظلم با ظهورى كه ما از سياق آيه مورد ب حث گرفتيم منطبق است (چون ما گفتيم مراد به ظلم ، ظلم به نفس است و گفتيم كه اين ظلم از چه چيز ناشى مى شود، از اينكه آدمى به معارف دين صحيح بر خورد كند و آنچه مى شنود تحريف شده و يا تهمت و دروغ باشد كه دو آيه نامبرده نيز ظالم را همين معنا كرد)0
قالوا فيم كنتم
يعنى از نظر ديندارى در چه وضعى قرار داشتيد؟ و در كلمه (فيم ) حرف (م ) در اصل (ما) بوده ، كه يكى از وسائل استفهام و پرسش است و الف آن به منظور تخفيف حذف شده 0

*(138/12)*

و در اين آيه دلالتى فى الجمله و سربسته هست برصحنه اى كه در زبان روايات از آن تعبير شده به سوال قبر، و فرموده اند كه فرشتگان خداى تعالى از هر كسى كه از دنيا مى رود و او را دفن مى كنند سوالهائى پيرامون دين او و عقائدش از او مى كنند و اين تنها آيه مورد بحث نيست كه بر آن صحنه دلالت دارد، بلكه آيات زير نيز بر آن دلالت دارد: ( الذين تتوفيهم الملائكة ظالمى انفسهم فالقوا السلم ما كنا نعمل من سوء، بلى ان اللّه عليم بما كنتم تعملون ، فادخلوا ابواب جهنم خالدين فيها فلبئس مثوى المتكبرين ، و قيل للذين اتقوا ما ذا انزل ربكم قالوا خيرا) و ما ان شاء اللّه تعالى در تفسير سوره نحل بحثى در اين باره ايراد خواهيم كرد.
توبيخ كسانى كه بر اثر سلطه مشركين بر آنها از تمسك به دين باز ماندندبخاطر مهاجرت نكردنشان به سرزمينى ديگر
قالوا كنا مستضعفين فى الارض ، قالوا الم تكن ارض اللّه واسعة فتهاجروا فيها
سوال ملائكه كه مى پرسند: ( فيم كنتم ) سوالى است از حال و وضعى كه از نظر دين در زندگى داشتند و اينها كه مورد سوال قرار مى گيرند، كسانى هستند كه از جهت دين وضع خوبى نداشتند و لذا در پاسخ ملائكه به جاى اينكه حال خود را شرح بدهند سبب آن را ذكر مى كنند، و آن سبب اين است كه در زندگى در سرزمينى زندگى مى كرده اند كه اهل آن مشرك و نيرومند بودند و اين طائفه را استضعاف كرده ، بين آنان و بين اينكه به شرايع دين تمسك جسته و به آن عمل كنند حائل شدند0

*(138/13)*

و چون اين عذر يعنى عذر استضعاف (البته اگر راست گفته باشند ) بدين جهت مانع ديندارى آنان شده كه نخواسته اند از آن شهر و آن سرزمين چشم بپوشند، و گرنه دچار اين استضعاف نمى شدند، چون مشركين نيرومند آنجا در ساير سرزمين ها نيروئى نداشته اند، پس استضعاف اين مستضعفين بطور مطلق نبوده ، استضعافى بوده كه خودشان خود را به آن دچار كردند و مى توانستند با كوچ كردن از سرزمين شرك به سرزمين ديگر خود را از آن برهانند، لذا فرشتگان ادعاى آنان را كه گفتند: ما مستضعف بوديم تكذيب مى كنند و مى گويند: زمين خدا فراخ تر از آن بود كه شما خود را در چنان شرائط قرار دهيد، شما مى توانستيد از حومه استضعاف درآئيد و به جاى ديگركوچ كنيد، پس شما در حقيقت مستضعف نبوديد، چون مى توانستيد از آن حومه خارج شويد، پس اين وضع را خود براى خود و به سوء اختيار خود پديد آورديد0
پس جمله : ( الم تكن ارض اللّه واسعة فتهاجروا فيها) استفهامى است توام با سرزنش ، همچنانكه سوال ( فيم كنتم ) نيز اين سرزنش را در بر دارد، ممكن هم هست بگوئيم : استفهام اول براى تقرير است ، يعنى به راستى مى خواهند بپرسند چه وضعى داشته اند، چون اين سوال از ملائكه موكل بر قبض ارواح اختصاص به ظالمين ندارد، بلكه همانطور كه از آيات سوره نحل نيز استفاده شد، اين سوال را ازهمه مى كنند، چه متقين و چه غير ايشان ، و به راستى مى خواهند بفهمند كه اين شخص كه دارند جانش ‍ را مى گيرند، از كدام طائفه بوده ، و وقتى معلومشان شد كه از ظالمين بوده ، آن وقت به عنوان سرزنش مى پرسند: ( الم تكن ارض ‍ اللّه واسعه )، پس استفهام دوم به هر حال توبيخى است ، چه اينكه اولى نيز توبيخى باشد و چه نباشد0

*(138/14)*

ملائكه در گفتار خود كلمه (ارض ) را بر كلمه (اللّه ) اضافه كردند و زمين را به خدا نسبت داده ، پرسيده اند: مگر ارض خدا واسع نبود؟ و اين خالى از يك نكته نيست و آن نكته اشاره است به اينكه خداى سبحان قبل از آنكه بندگان خود را به ايمان و عمل صالح دعوت كند، اول زمين خود را فراخ قرار داد تا اگر كسى شرائط محليش اجازه اش نمى دهد ايمان بياورد به محل ديگر برود و اين نكته كه در آيه مورد بحث بطور اشاره آمده در آيه زير نيز به آن اشاره كرده مى فرمايد:( و من يهاجر فى سبيل اللّه يجدفى الارض مراغما كثيرا وسعة ).
ملائكه علاوه بر اين ارض اللّه را متصف به صفت فراخى كردند و اين براى آن بود كه بتوانند از هجرت تعبير كنند به ( فتهاجروا فيها)، يعنى هجرت كنيد از بعضى قسمت هاى زمين به بعضى ديگر آن ، و اگر فرض وسعت در بين نبود على القاعده بايد مى گفتند: ( فتهاجروا منها)، از آن نقطه كه بوديد هجرت مى كرديد0
خداى تعالى بعد از نقل گفتگوى ملائكه با انسان در حال احتضار در باره ستمكاران حكم كرده به (اينكه اينان منزلگاهشان جهنم است و بد منزلگاهى است )0
الا المستضعفين من الرجال و النساء و الولدان ...)

*(138/15)*

اين استثناء به اصطلاح استثنائى است منقطع ، يعنى افراد استثناء شده فبلا در بين جمعيت مستثنامنه نبودند و اگر افراد نام برده يعنى رجال و نساء و ولدان را نخست مستضعف خواند و سپس اين تعبير خود را با جمله بعدى تفسير كرد، براى اين بود كه بفهماند افرادى كه فبلا مورد بحث بودند ادعاى استضعاف مى كردند، ولى در حقيقت مستضعف نبودند، چون مى توانستند شرائط ز ندگى خود را عوض كنند و خود را از استضعاف رها سازند مستضعف حقيقى اين مردان وزنان و كودكانى هستند كه نمى توانند خود را از وضعى كه دارند رها سازند و اگر بطور مفصل يكى يكى طبقات آنها را برشمرد و فرمود:(مردان و زنان و كودكان )، براى اين بود كه حكم الهى را بطور روشن بيان كند و ديگر جاى سوال براى كسى باقى نگذارد0
لا يستطيعون حيلة و لا يهتدون سبيلا

*(138/16)*

كلمه (حيلت ) گوئى بناى نوع از مصدر(حيلولت ) (حائل و مانع شدن )، بوده و معنايش نوعى حائل شدن بوده و سپس به عنوان آلت استعمال شده و معناى (وسيله و آلت حائل شدن بين دو چيز) را به خود گرفته است 0 و ممكن است حال باشد براى حصول و دست يابى بر چيزى و يا حالى ديگر، ولى استعمالش در آنچه پنهانى صورت بگيرد و نيز در امور ناپسند بيشتر از ساير موارد است ، و به هر حال بطورى كه راغب گفته ، در ماده اين كلمه معناى دگرگونگى خوابيده و معناى جمله اين است كه :(همه ستمكاران نامبرده ماءوايشان در جهنم است ، مگر مستضعفينى كه استطاعت ندارند و نمى توانند استضعافى كه از ناحيه مشركين متوجه آنان است را با حيلتى از خود برگردانند و براى خلاصى از شر آنان راه به جائى نمى برند) و بنابراين مراد از سبيل بطورى كه سياق آن را مى رساند اعم از راههاى محسوس و غير محسوس است ، هر دو را شامل مى شود در حقيقت استثناء نموده است كسانى را كه اهل مكه اند و براى مهاجرت راه مدينه را بلد نيستند و راه چاره اى هم براى نجاتشان از شر مشركين و از استضعاف در برابر عذاب و فتنه آنان سراغ ندارند0
گفتارى در معناى مستضعف
آيه مورد بحث اين معنا را روشن مى سازد كه جهل به معارف دين در صورتى كه ناشى از قصور و ضعف باشد و خود انسان جاهل هيچ دخالتى در آن قصور و در آن ضعف نداشته باشد در درگاه خداى عزوجل معذور است .
توضيح اينكه خداى سبحان جهل به دين و هر ممنوعيت از اقامه شعائر دينى را ظلم مى داند، ظلمى كه عفو الهى شامل آن نمى شود، آنگاه از اين قانون كلى مستضعفين را استثناء نموده ، عذر آنان را كه همان استضعاف باشد پذيرفته است 0 آنگاه با بيانى كلى كه هم شامل آنان شود و هم شامل غير آنان معرفيشان نموده و آن بيان كلى عبارت است از اينكه كسى نتواند محذورى را كه مبتلاى بدان است دفع كند و اين معنا همانطور كه شامل مستضعفين مورد بحث مى شود

*(138/17)*

كه در سرزمينى قرار گرفته اند كه اكثريت و قدرت در آنجا به دست كفار است و چون عالمى دينى نيست كه معارف دين را از او بياموزند و يا محيط كفر و ترس از شكنجه هاى طاقت فرساى كفار اجازه نمى دهد به آن معارف عمل كنند و از سوى ديگر قدرت بيرون آمدن از آن جا و رفتن به محيط اسلام را هم ندارند، يا به خاطر اينكه فكرشان كوتاه است و يا گرفتار بيمارى و يا نقص بدنى و يا فقر مالى و يا موانع ديگرند، همچنين شامل كسى هم مى شود كه اصلا ذهنش منتقل به اين معنا كه دينى هست و معارف دينى ثابتى وجود دارد و بايد آن معارف را آموخته مورد عملش قرار داد نمى شود، هر چند كه اين شخص عنادى با حق ندارد و اگر حق به گوشش بخورد به هيچ وجه از قبول آن استكبار نمى ورزد، بلكه اگر حقانيت مطلبى برايش روشن شود آن را پيروى مى كند، ليكن حق برايش روشن نشده و عوامل مختلفى دست به دست هم داده و نگذاشته كه اين شخص به دين حق بگرايد0
چنين كسى نيز مستضعف است و مصداق استثناى در آيه است ، چيزى كه هست اگر اين شخص نمى تواند حيله اى بينديشد و نه راه به جائى ببرد، از اين جهت نيست كه راه را تشخيص داده ولى قدرت رفتن ندارد، چون دشمن به او احاطه دارد و شمشير و شلاق دشمنان حق و دين اجازه رفتن به او نمى دهد بلكه از اين جهت است كه عاملى ديگر او را به استضعاف كشانيده و آن عبارت است از غفلت ، و معلوم است كه با وجود غفلت ديگر قدرت معنا ندارد و با وجود جهل ديگر راه هدايت تصور نمى شود0

*(138/18)*

و اينكه گفتيم آيه شريفه شامل هر دو نوع مستضعف مى شود، به خاطر اطلاقى است كه در بيان آيه شريفه است و اين اطلاق ، عموميت علت را مى رساند و همين عموميت علت از آيات ديگر نيز استفاده مى شود، مانند آيه شريفه :( لا يكلف اللّه نفسا الا وسعها لها ما كسبت و عليها ما اكتسبت ، پس مطلب حق ، و دين حق و هر حق ديگرى كه انسان از آن غافل است ، در وسع انسان نيست و خداى تعالى هم كسى را از آن باز خواست نمى كند، همچنانكه مطلب حق و دين حق و هر حق ديگر اگر مورد توجه آدمى باشد ولى از ناحيه دشمن قدرت بر انجام آن را نداشته باشد آن نيز در وسع آدمى نيست و خداى تعالى در مورد آن بازخواستى ندارد0
و اين آيه شريفه يعنى آيه سوره بقره همانطور كه تكليف را در جائى كه خارج از وسع باشد بر مى دارد، همچنين ضابطه اى كلى در تشخيص مورد دست مى دهد و مى فهماند كجااست كه اگر تكليف را انجام ندهى معذورى و كجا است كه معذور نيستى ، و آن ضابطه كلى اين است كه انجام ندادن تكليف مستند به اكتساب و اختيار خود آدمى نباشد و خودش در اين ترك وظيفه هيچ دخالتى نداشته باشد0

*(138/19)*

بنابراين پس كسى هم كه يا به كلى از دين غافل است و يا به بعضى از معارف حقه آن جاهل است ، اگر غفلت و جهلش را علت يابى كنيم معلوم شود خودش يا به خاطر كوتاهى و يا سوء اختيار در جهلش دخالت داشته ، چنين كسى ترك وظيفه اش مستند به خودش ‍ است و گنه كار و مسؤ ول است و اگر بعد از ريشه يابى معلوم شد كه جهل و غفلتش و يا ترك وظيفه اش ، به هيچ مقدارى مستند به خود او نيست ، در نتيجه ترك وظيفه را مستند به او نمى دانيم و او را گناه كارى نمى شناسيم كه به علت استكبار از حق و يا انكار حق در مخالفت و گناه تعمد ورزيده باشد، پس هر انسانى آنچه از كارهاى خوب كه مى كند به سود خود مى كند و آنچه از كارهاى بد مى كند عليه خود مى كند، و اما اگر آنچه را كه مى كند به عنوان كار خوب و كار بد نمى كند و از خوبى و بدى آن جاهل و يا غافل است ، آن عمل نه بسود او است و نه عليه او.
از اينجا روشن مى شود كه مستضعف تهى دست است و چيزى از خوبى و بدى در دست ندارد، چون آنچه مى كرده به عنوان كار خوب و يا كاربد نمى كرده ، در نتيجه امر او محول به خداى تعالى است تا پروردگارش با او چه معامله كند؟ و اين معنا از ظاهر آيه شريفه :( فاولئك عسى اللّه ان يعفو عنهم و كان اللّه عفوا غفورا)، كه بعد از آيه مورد بحث است و نيز از آيه شريفه :( و آخرون مرجون لامراللّه اما يعذبهم و اما يتوب عليهم و اللّه عليم حكيم )، استفاده مى شود، البته با در نظر گرفتن اينكه رحمتش بر غضبش ‍ پيشى دارد، اميد عفو در آنان بيشتراست .
هيچ انسانى فى نفسه بى نياز از عفو الهى نيست
فاولئك عسى اللّه ان يعفو عنهم ...

*(138/20)*

اين طائفه هر چند كه گناهى عمدى مرتكب نشده اند، چون به علت جهلى كه دچار آن هستند در آنچه كرده اند معذورند، و ليكن در سابق هم گفتيم آدمى زاده همواره در بين سعادت و شقاوت خود دور مى زند و در شقاوتش همين بس كه در صدد تحصيل سعادت خود برنيايد، در نتيجه هيچ انسانى فى نف سه بى نياز از عفو الهى نيست ، او نيازمند به اين است كه خداى عزّوجلّ با عفو خود اثر شقاء را از دل او بزدايد، حال چه اينكه او فردى صالح باشد و يا طالح و يا هيچكدام ، و به همين جهت است كه خداى تعالى در جمله مورد بحث اميد عفو از آنان را ذكر كرده 0
در اين آيه شريفه سوالى است و آن اين است كه چرا از يك سو فرموده : ( عسى اللّه ان يعفو عنهم ) كه ظاهر آن در خطر بودن مستضعفين است ، و از سوى ديگر مى فرمايد:( و كان اللّه عفوا غفورا) كه ظاهرش اين است كه عفو الهى شامل مستضعفين مى شود، جوابش اين است كه همانطور كه گفتيم صرف تهى دست بودن نيز شقاوت است ، پس جا دارد بفرمايد:( اميد است خدا از آنان عفو كند) و از سوى ديگر چون اين طائفه را در صورت استثناء از ظالمينى نام برد كه مورد تهديد به ( ماواهم جهنم و ساءت مصيرا)، قرار گرفتند و ظاهر اين استثناء اين است كه اين طائفه استثناء داخل جهنم نمى شوند، لذا با جمله :( و كان اللّه عفوا غفورا) فهماند كه آرى اين طائفه مشمول عفو و مغفرت خداى تعالى هستند0
و من يهاجر فى سبيل اللّه يجد فى الارض مراغما كثيرا وسعة )
راغب در مفردات مى گويد: كلمه (رغام ) به فتح (راء) به معناى خاك نرم است ، اين هم كه مى گويند:(رغم انف فلان رغما)،معنايش اين است كه دماغ فلانى را به خاك ماليد، و همچنين باب افعال اين ماده يعنى (ارغم غيره دماغ غير خود را به خاك ماليد)، و اين تعبيرها را وقتى مى آورند كه گوينده بخواهد خشم خود را برساند، به اين شعر توجه فرمائيد:
اذا رغمت تلك الانوف لم ارضها ولم اطلب العتبى و لكن ازيدها

*(138/21)*

وقتى آن دماغها را به خاك ماليدم ، ديگر خوشنودشان نمى سازم و در صدد معذرت خواهى بر نمى آيم ، بلكه خشمشان را بيشتر مى كنم 0
كه در آن كلمه (رغمت ) در مقابل ارضاء قرار گرفته و اين مقابله به ما مى فهماند كه (رغمت ) دلالت بر اسخاط (باب افعال يعنى به خشم آوردن ) دارد، و به همين جهت است كه گاهى به صيغه ارغام تعبير نموده ، مى گويد:(ارغم اللّه انفه - خد ا دماغش را به خاك ماليد) كه در اين تعبير (ارغم ) همان معناى (اسخط) را مى دهد0 همچنانكه (راغم ) نيز معناى (ساخط) را مى بخشد، و آن اين است كه آن دو نفر هر يك كوشش مى كرد، دماغ ديگرى را به خاك بمالد، ولى اين ماده بطور استعاره در معناى منازعه استعمال شده ، از آن جمله خداى تعالى فرموده :( يجد فى الارض مراغما كثيرا) كه در اينجا كلمه (مراغم ) به معناى مذهب آمده - و به آيه اينطور معنا داده كه (هر كس در راه خدا مهاجرت كند، خداى تعالى راههاى زيادى پيش پايش باز مى كند0 در هر راهى كه ديد منكرى و گناهى دارد، گريبانش را مى گيرد كه لازم است از آن بابت به خشم آيد، راه خود را عوض مى كند) و خود ما انسانها هم مى گوئيم :( غضبت الى فلان من كذا) و هم مى گوئيم :(رغمت اليه ) اين بود گفتار راغب .
و بنا بر آنچه گفته شد، معناى آيه شريفه اين مى شود كه : هر كس در راه خدا يعنى به طلب خشنودى او مهاجرت كند، و به اين منظور از خانه و كاشانه اش چشم بپوشد كه هم از نظر اعتقادى و هم از نظر عملى پاى بند به دين خدا باشد، خواهد ديد كه در زمين نقاط بسيارى براى زندگى او هست 0 هر نقطه اى را كه موانع نمى گذارد او در آن نقطه دين خدا را اقامه كند، به وسيله مهاجرت به نقطه اى ديگر پناهنده مى شود و به اين وسيله دماغ آن مانع را بخاك مى مالد، و آن مانع را بخشم درمى آورد و يابا آن به نزاع برمى خيزد، و آن وقت است كه مى فهمد زمين خدا فراخ است .

*(138/22)*

در آيات سابق نيز خداى تعالى فرموده : ( الم تكن ارض اللّه واسعه ...) و با اين سابقه جا داشت بعنوان نتيجه گيرى فقط فرموده باشد:( و من يهاجر فى سبيل اللّه يجد فى الارض سعه ) ولى هم كلمه (سعه ) را آورد و هم كلمه (مراغما كثيرا) را براى اينكه خواست كلام را منطبق با غرض بسازد0
توضيح اينكه با آمدن كلمه (سعه ) در دو آيه قبل و در خود اين آيه ، آوردن كلمه (مراغما كثيرا) كه لازمه سعه و فراخى زمين است ، قيدى اضافى دركلام آمده و اين قيد اضافى را مقيد كرد به فى سبيل اللّه ، و فهماند كه هم مراغمه مقيد به سبيل اللّه است و هم سعه ، تا نتيجه بگيرد كه در دو آيه قبل هم كه قيد سبيل اللّه نيامده بود، اين قيد منظور بود و به مؤ منين ساكن در دار شرك و محيط كفرتذكر بدهد كه اگر در راه خدا مهاجرت كنند، خدا راههاى بسيارى پيش پايشان مى گذارد و اگر نكنند فردا كه مرگشان فرا مى رسد نمى توانند به ملائكه قبض ارواح بگويند : ما در زمين بيچاره بوديم 0 و اين موعظتى است به آنان كه در بيرون آمدن از محيط شرك ، دلگرم و تشويق و تشجيع مى شوند و با آرامش خاطر مهاجرت مى كنند0
و من يخرج من بيته مهاجرا الى اللّه و رسوله ...
مهاجرت به سوى خدا و رسول كنايه است ازمهاجرت به سرزمين اسلام ، سرزمينى كه انسانها مى توانند در آنجا با كتاب خدا و سنت رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) آشنا شده ، و سپس به آن دو عمل كنند0
و ادراك موت ، استعاره به كنايه است از فرا رسيدن مرگ بطور طبيعى ، و يا ناگهانى چون از نظر تحت اللفظى ادراك به معناى آن است كه عقب مانده بدود تا خود را به آن كس كه جلو رفته برساند، و معلوم است كه مرگ كسى از آن كس عقب نمانده تا خود را به او برساند، پس معناى تحت اللفظى منظور نيست .

*(138/23)*

و همچنين اينكه از لزوم اجر و ثواب الهى بر خداى تعالى و بعهده گرفتن خداى تعالى كه به آنان پاداش دهد، تعبير فرمود به اينكه :( فقد وقع اجره على اللّه ) تعبيرى است كنايه اى (و نكته آن رساتر بودن كنايه است از تصريح ) و مى فهماند كه در نزد خداى عزّوجلّ اجرى است جميل و ثوابى است جزيل ، كه بطور حتم و صددرصد بنده مهاجر آن اجر را دريافت خواهد كرد، و خداى سبحان به الوهيت خود كه هيچ چيزى برايش گران و ناتوان كننده نيست ، پاداش آنان را مى دهد0
آرى ، هيچ چيزى كه او اراده كند، برايش ممتنع نيست ، وعده خود را خلف نمى كند0
و اگر كلام خود را با جمله و( كان اللّه غفورا رحيما) ختم كرد، براى اين بود كه وعده وفاى به اجر و ثوابى كه داده است را تاكيد مى كند0
گروهها و طوائف مختلف از مدعيان ايمان ، از لحاظ زندگى در دارالايمان يا دارالشرك واز لحاظ جهاد يا قعود، و يا هجرت ياسكون
خداى عزّوجلّ در اين آيات مؤ منين را - البته منظور ما از مؤ منين مدعيان ايمان هستند - از جهت اقامه در شهر ايمان و ماندن در شهر شرك به چند قسم تقسيم نموده و پاداش هر يك از اين طوائف را به نحوى كه سازگار با حال آنان باشد بيان نموده ، تا موعظتى و هشدارى و سپس ترغيب به هجرتى براى آنان باشد، تا هر چه زودتر و با عزمى جزم تر دار شرك را ترك نموده ، به دار ايمان مهاجرت كنند، و در آنجا اجتماعى تشكيل داده نيروى مجتمع اسلامى را تقويت نمايند، و نيز ترغيبى باشد به اتحاد و تعاون در احسان و تقوا، و اعلاى كلمه حق ، و برافراشته كردن پرچم توحيد و علوم دينى 0
طائفه اول كه سه قسم هستند: اول مجاهدين فى سبيل اللّه هستند كه در خانه ايمان قرار دارند، و با اموال و جان خود در راه خدا جهاد مى كنند0
دوم ، قاعدين هستند كه بدون عذر موجه - و صرفا بخاطر اينكه سربازانى بقدر كفايت وجود دارد - از رفتن به جهاد خوددارى كرده اند0

*(138/24)*

سوم ، آنهائى هستند كه با عذر موجه تخلف كرده اند، و خداوند به همه اينها وعده خوب داده ، ولى در عين حال ، مجاهدين را از نظر درجه ، برتر از قاعدين دانسته است .
طائفه دوم آنهائى هستند كه در دار شرك اقامت گزيده ، و هنوز مهاجرت نكرده اند، اينها نيز دو قسمند: يكى آنهائى كه در مهاجرت نكردن بخود ستم كرده اند، به اين معنا كه مى توانستند مهاجرت كنند، ولى سهل انگارى كردند اينها ماواءيشان جهنم است كه جايگاه بسيار بدى است 0 و دوم ، آنهائى هستند كه بخود ستم نكرده اند، چون ماندنشان در دار شرك از ناتوانى و استضعافشان بوده ،( لا يستطيعون حيله و لا يهتدون سبيلا) اين طايفه اميد آن دارند كه خداى تعالى از آنان در گذرد0
طايفه سوم ، كسانى هستند كه مستضعف نبوده ، از شهر و خانه خود خارج شدند و بسوى خدا و رسول او (صلى اللّه عليه و آله ) مهاجرت كردند و در دار هجرت مرگشان رسيده ، چنين كسانى اجرشان به عهده خداى تعالى است .
و اين آيات از نظر مضمون اختصاص به زمان رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) مردم آن زمان ندارد، بلكه در همه زمانها جريان خواهد داشت ، هر چند كه سبب نزولش حالتى بوده كه مسلمين در زمان رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) و در خصوص شبه جزيره عربستان ، و در فاصله زمانى بين هجرت به مدينه و بين فتح مكه داشته اند0 آن روز شبه جزيره عربستان به دو منطقه تقسيم مى شده : يكى سرزمين اسلام كه عبارت بوده از مدينه و قراء اطراف آن ، كه جماعتى از مسلمانان در آن زندگى مى كرده اند و آزادانه مراسم دينى خود را انجام مى دادند و مشركين و يهود و نصارائى كه آنجا بودند، مزاحمتى براى آنان فراهم نمى كردند، حال يا اينكه كارى به كار مسلمانان نداشتند، و يا اينكه با مسلمانان پيمان و معاهده اى داشته اند0

*(138/25)*

قسمت دوم ، سرزمين شرك بود كه عبارت بود از مكه و اطراف آن ، كه در تحت سيطره مشركين متعصب در بت پرستى قرار داشت 0 و مردم اين قسمت مزاحم مسلمانان بودند و در كار ديندارى آنان درد سر ايجاد مى كردند، و براى برگرداندن مؤ منين از دين اسلام به سوى شرك ، به بدترين جنايات و شكنجه ها دست مى زدند0
و اين عموميت ملاك ، اختصاص به مساله مورد بحث ندارد0 بلكه ملاكهائى كه در اسلام هست ، در همه زمانها حاكم است و بر هر مسلمانى واجب است تا آنجا كه برايش امكان دارد، اين ملاكها را بر پا دارد، يعنى تا آنجا كه مى تواند معالم دين را بياموزد (و خود را به استضعاف نزند) و باز تا حدى كه مى تواند شعائر دين را بپا داشته به احكام آن عمل كند0 (و سيطره كفر را بهانه براى ترك آن وظايف قرار ندهد0 و به فرضى كه در سرزمينى زندگى مى كند كه سيطره كفر بدان حد باشد كه نه اجازه آموزش معالم دين را به او بدهد و نه بتواند شعائر آن را بپا داشته ، احكامش را عملى سازد) بايد از آن سرزمين كوچ كرده بجائى ديگر مهاجرت نمايد، حال چه اينكه سرزمين اول نام و عنوانش دار شرك باشد يا نباشد و چه اينكه سرزمين دوم نام و عنوانش دار اسلام باشد و يا نباشد0
براى اينكه نام و عنوان در اسلام مطرح نيست ، و بسيارى از اسماء و عناوين كه در صدر اسلام بوده امروز دستخوش دگرگونى شده و مسماهاى آن روز را از دست داده و اصل اسلام به صورت يك جنسيت (و به اصطلاح امروز، اسلام شناسنامه اى ) در آمده ، و مسلمان تنها جنبه يك عنوان و نامگذارى را بخود گرفته ، بدون اينكه رعايت شود اين شخص مسلمان ، عقايد اسلامى را دارد يا نه ؟ و به راستى به آن عقايد معتقد هست يا نه ؟ و آيا به احكام اسلام عمل مى كند يا خير؟

*(138/26)*

در حالى كه قرآن كريم اثر را تنها مترتب بر حقيقت هر چيزى مى داند، نه بر اسم آن چيز و مردم را به عملى تكليف مى كند به اينكه آن عمل را با روح و حقيقتش انجام دهند و به صورت آن اكتفا نكنند0 از آن جمله مى فرمايد:
ليس بامانيكم و لا امانى اهل الكتاب من يعمل سوءا يجزبه و لا يجد له من دون اللّه وليا و لا نصيرا - و من يعمل من الصالحات من ذكر او انثى و هو مومن فاولئك يدخلون الجنه و لا يظلمون نقيرا.)
و نيز مى فرمايد:( ان الذين آمنوا و الذين هادوا و النصارى و الصابئين من آمن باللّه و اليوم الاخر و عمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم و لا خوف عليهم و لا هم يحزنون )
بحث روايتى
رواياتى درباره شاءن نزول آيات گذشته
در درالمنثور است كه ابن جرير و ابن منذر و ابن ابى حاتم و ابن مردويه و بيهقى در سنن خود از ابن عباس روايت كرده اند كه گفت : طايفه اى از اهل مكه مسلمان شدند و اسلام خود را از مشركين مكه پنهان مى داشتند0
و بهمين جهت مشركين به خيال اينكه آنان نيز مشركند، همراه خود به جنگ بدر آوردند، و بعضى از آن مسلمانان در آن جنگ آسيب ديدند و بعضى ديگر كشته شدند0 مسلمانان گفتند ما اطلاع داريم كه اين چند نفر مسلمان بودند، و با اكراه مشركين به جنگ ما آمدند ، لازم است براى آنان طلب مغفرت كنيد0 در اين جريان بود كه آيه شريفه :( ان الذ ين توفيهم الملائكه ظالمى انفسهم ....) نازل شد0

*(138/27)*

ابن عباس ميگويد: سپس اين آيه را براى مسلمانانى كه در مكه بودند نوشتند، و فهماندند كه هيچ عذرى در باقى ماندن در مكه ندارند0 آن مسلمانان بعد از اطلاع از اين آيه از مكه خارج شدند و به دنبالشان مشركين از مكه بيرون آمده و خود را به آنان رساندند0 و دستگيرشان نموده ، دچار فتنه و شكنجه شان كردند و از اسلام پشيمانشان ساختند و در اين جريان بود كه آيه شريفه :( و من الناس من يقول آمنا باللّه فاذا اوذى فى اللّه جعل فتنه الناس كعذاب اللّه ) مسلمانان اين آيه را نيز به مسلمانان مكه نوشتند و مسلمانان مكه اندوهناك شده و از هر خيرى نوميد شدند و مجددا آيه :( ثم ان ربك للذين هاجروا من بعد ما فتنوا ثم جاهدوا و صبروا ان ربك من بعدها لغفور رحيم ) نازل شد، و مسلمانان اين آ يه را نيز به آن مسلمانان نوشتند و اضافه كردند كه خداى تعالى راه نجاتى پيش پايتان گذاشته ، از فرصت استفاده كنيد و از مكه بيرون شويد0
مسلمانان نامبرده از مكه بيرون آمدند، ولى اين بار نيز مشركين آنان را تعقيب نموده ، با آنها قتال كردند، بعضى از آنها كشته شدند، و بعضى نجات يافته و به مدينه رسيدند0
و در درالمنثور است كه ابن جرير و ابن ابى حاتم از ضحاك روايت كرده كه در تفسير اين آيه گفته است : در باره طايفه اى از منافقين نازل شده كه در هنگام هجرت رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) از آن جناب تخلف كردند و با آن حضرت به مدينه نيامدند0ولى با مشركين براى جنگ بدر خارج شدند و در آن جنگ در ضمن كشتگان قريش ديده شدند و خداى تعالى در باره آنان آيه مورد بحث را نازل كرد0

*(138/28)*

و نيز در درالمنثور است كه ابن جرير در تفسير اين آيه از ابن زيد روايت كرده كه گفت : وقتى رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) مبعوث شد، با اين بعثت ، ايمانها و نفاقهاى پنهانى نيز ظاهر گرديد، مردانى نزد رسول خدا آمدند و گفت ند: يا رسول اللّه ، اگر ترس از اين مشركين نبود كه ما را شكنجه كنند، و چه و چه كنند، ما اسلام را مى پذيرفتيم ، و ليكن بطورى كه آنها نفهمند شهادت مى دهيم به اينكه معبودى بجز خداى تعالى نيست و اينكه تو فرستاده خدائى 0 و اين مطلب را همواره به عرض آن جناب مى رساندند، تا آنكه جنگ بدر پيش آمد و مشركين قيام كردند، و جار زدند كه هيچ مردى از آمدن با ما تخلف نمى كند، مگر آنكه ما خانه اش راويران و مالش را غارت مى كنيم 0 آن عده از مسلمانان كه در نهان اسلام آورده بودند و به رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) آن سخن ها را گفته بودند با مشركين به جنگ بدر آمدند، طايفه اى از آنان كشته و طايفه اى ديگر اسير شدند0 ابن زيد، راوى حديث مى گويد: اما آنهائى كه كشته شدند همانها بودند كه خداى تعالى در باره آنان فرمود: ( ان الّذين توفّيهم الملائكة ظالمى انفسهم ...)
و فرشتگان موكل بر قبض ارواح در پاسخشان گفتند:( الم تكن ارض اللّه واسعة فتها جروا فيها فاولئك ماواهم جهنّم و ساءت مصيرا.
خداى تعالى سپس معذورين از اين مستضعفين را از مردان و زنان و كودكان كه نه چاره اى و نه راهى به سوى هجرت داشتند تصديق نموده و اين عذرشان را موجه دانسته كه اگر از مكه بيرون مى آمدند هلاك مى شدند و در باره آنان فرموده :( فاولئك عسى اللّه ان يعفو عنهم )
يعنى : اميد است خداى تعالى از اين عمل مستضعفين كه در بين مشركين اقامت گزيدند و از آنجا بيرون نيامدند عفو نمايد.

*(138/29)*

آن دسته هم كه در جنگ بدر اسير شدند، به رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) عرضه داشتند كه : يا رسول اللّه تو خود مى دانى كه ما حاضر بوديم نزدت بيائيم ، و به كلمه ( لا اله الا اللّه ) و اينكه تو فرستاده خدائى ، شهادت دهيم . چيزى كه هست ، اين مشركين ما را وادار كردند به جنگ شما بيائيم 0 و ما از مخالفت با آنان مى ترسيديم 0
خداى تعالى در اين باره فرمود: (يا ايّها النّبى قل لمن فى ايديكم من الاسرى ان يعلم اللّه فى قلوبكم خيرا يوتكم خيرا مّما اخذ منكم و يغفر لكم ... و ان يريدوا خيانتك فقد خانوااللّه من قبل ...
و نيز در در المنثور است كه عبد بن حميد، و ابن ابى حاتم و ابن جرير از عكرمه روايت كرده كه در تفسير آيه : انّ الّذين توفيهم الملائكة ظالمى انفسهم قالوا فيم كنتم ... و ساءت مصيرا گفته : اين آيه در باره قيس بن فاكة بن مغيره و حارث بن زمعة بن اسود و قيس ‍ بن وليد بن مغيره و ابى العاص بن منية بن حجاج و على بن اميه بن خلف نازل شد.
next page
fehrest page
back page

*(138/30)*

next page
fehrest page
back page
و در شرح ماجرا گفته است : بعد از آنكه مشركين قريش و پيروان آنان از مكه بيرون شدند تا نگذارند لشگر اسلام به كاروان ابوسفيان و ساير قريشيان حمله كنند و علاوه بر اين اگر توانستند دستبردى بزنند، و آنچه مسلمانان در روز نخله از آنان گرفته بودند بازستانند، جمعى از جوانانى كه (در باطن مسلمان بودند) را به اجبار همراه خود كردند و در سر چاه بدر به اينكه انتظار آن نداشتند با لشكر اسلام برخورد نموده وآن چند نفر كه نامشان برده شد، از اسلام برگشتند و در بدر كشته شدند0 مؤ لف : روايات قريب به اين معانى از طرق عامه بسيار است ، و اين روايات هر چند كه از ظاهرش بر مى آيد كه جنبه تطبيق دارد، و ليكن تطبيق خوبى است . و از مهمترين نكته هائى كه از اين روايات و همچنين بعد از تدبر و دقت از آيات اين داستان استفاده مى شود، اين است كه قبل از هجرت و بعد از آن در مكه نيز منافقين بوده اند و اين نكته بسيار مهم است و در آينده نزديك كه ان شاء اللّه العزيز در باره حال منافقين بحث خواهيم كرد، به درد ما مى خورد.
راوايتى در شاءن نزول (و من يخرج من بيته مهاجرا الى اللّه رسوله ثم يدركه الموت...)
و باز در همان كتاب است كه ابن جرير و ابن منذر و ابن ابى حاتم ، از ابن عباس روايت كرده اند كه گفت : در مكه مردى از قبيله بنى بكر بود بنام ضمره ، و اين مرد بيمار بود. به اهل بيتش گفته بود: مرا از مكه بيرون ببريد، زيرا گرماى هوا مرا آزار مى دهد. پرسيدند تو را به كدام طرف ببريم ؟ با دست خود اشاره كرد، به طرف راه مدينه . اهل بيتش او را از مكه بيرون آوردند. سر چند كيلومترى مكه از دنيا رفت . و آيه شريفه :( و من يخرج من بيته مهاجرا الى اللّه و رسوله ثمّ يدركه الموت ... در شاءن او نازل شد.

*(139/1)*

مؤ لف : روايات در اين معنا بسيار است ، اما در اينكه نام آن شخص ضمره بوده يا چيز ديگر - اختلاف شديدى دارند. در بعضى آمده : ضمره بن جندب بود. و در بعضى ديگر آمده : اكثم بن صيفى بود، و در بعضى آمده : ابو ضمره بن عيص زرقى بود. و در بعضى ديگر آمده : ضمره بن عيص از بنى ليث بود. و در بعضى آمده : جندع بن ضمره جندعى بود. و در بعضى ديگر آمده : آيه شريفه در حق خالد بن حزام نازل شد كه به عزم مهاجرت بسوى حبشه از مكه بيرون آمد، و در بين راه مار او را گزيد و از دنيا رفت .
رواياتى درباره معناى مستضعفين
و در بعضى از روايات كه از ابن عباس نقل شده آمده كه او اكثم بن صيفى بوده راوى حديث گفته : من از ابن عباس پرسيدم ، پس ‍ جريان ليثى كجا و در چه زمان اتفاق افتاد ؟ در پاسخ گفت : اين جريان مدتى قبل از جريان ليثى اتفاق افتاد و اين آيه هم خاص است و هم عام .
مؤ لف : منظور ابن عباس اين بوده كه آيه شريفه در خصوص اكثم نازل شده ، و در غير او عموميت يافته است . و حاصل كلام اين شد كه سه نفر از مسلمانان هنگام هجرت كردن در بين راه از دنيا رفته اند، و آن سه نفر عبارتند از: اكثم بن صيفى ، و ليثى ، و خالد بن حزام . و اما اينكه آيه شريفه در حق كداميك از آنان نازل شده ، ظاهرا روايات در اين باره فرقى ندارند كه همه در صدد تطبيق آيه با ماجرائى خاص بوده اند0 و در كافى از زراره روايت كرده كه گفت : من از امام باقر ابى جعفر (عليه السلام ) از معناى عنوان مستضعف پرسيدم ، فرمود: مستضعف كسى است كه چاره اى جز كافر شدن ندارد و كافر مى شود چون راهى به سوى ايمان ندارد. نه مى تواند ايمان بياورد، و نه مى تواند كافر شود.
يكى از مستضعفين ، كودكانند. و يكى ديگر مردان و زنانى هستند كه عقلشان مثل عقل كودكان است و قلم تكليف از آنها برداشته شده است .

*(139/2)*

مؤ لف : و اين حديث بطور مستفيض يعنى بطرق بسيار زياد از زراره نقل شده هم كلينى آنها را آورده ، هم صدوق ، و هم عياشى و همه اينها به چند طريق از او نقل كرده اند.
و در همان كتاب به سند خود از اسماعيل جعفى روايت كرده كه گفت : من از امام ابى جعفر (عليه السلام ) پرسيدم آن دينى كه بشر و بندگان خدا نمى توانند در باره آن جاهل باشند چيست ؟ حضرت فرمود: دين دامنه وسيعى دارد و آنطور كه مردم پنداشته اند دشوار نيست . و ليكن خوارج - يعنى پيروان خوارج نهروان - خودشان از نادانى بر خود تنگ گرفتند. عرضه داشتم ، فدايت شوم ، اجازه مى دهى من آن دينى كه به آن معتقدم را بر شما عرضه كنم ؟
فرمود: بله .
عرض كردم : شهادت مى دهم به اينكه معبودى جز اللّه تعالى نيست و اينكه محمد بنده او و فرستاده او است . و بدانچه آن جناب از نزد خداى تعالى آورده اقرار دارم و شما اهل بيت را دوست مى دارم و به ولايت شما معتقدم ، و از دشمنان شما و هر كس كه بر شما مسلط شد و بر شما تفوق و امارت كرد و هر كس كه به شما در حقتان ظلم روا داشت بيزارم . امام (عليه السلام ) فرمود: به خدا سوگند تو هيچ چيز از امر دين را جاهل نيستى و اين دينى كه تو بر من عرضه كردى به خدا سوگند همان دينى است كه ما به آن معتقديم ، پرسيدم آيا كسى كه به اين امر و اين معتقدات معرفت ندارد، از مواخذه و عقاب خدا جان سالم بدر مى برد؟ فرمود: احدى از آنها سالم نمى ماند مگر مستضعفين . پرسيدم : مستضعفين چه كسانيند؟ فرمود: زنان و اولاد شما.
آنگاه - بعنوان شاهد - فرمود: مثلا نظر شما در باره ام ايمن چيست ؟ من شهادت مى دهم به اينكه او از اهل بهشت است . با اينكه آن معرفت و آن اعتقاداتى كه شما داريد او نداشت .

*(139/3)*

و در تفسير عياشى از سليمان بن خالد، از امام ابى جعفر (عليه السلام ) روايت كرده كه گفت : من از آن حضرت از مستضعفين پرسيدم ، فرمود: زنان بلهاء - چشم و گوش بسته - كه در پس پرده حجاب خود قرار دارند، و خادمه - بى سواد و جاهل - كه اگر بگوئى نماز بخوان ميخواند، و اگر نگوئى نمى خواند - و خلاصه اينكه چشمش به دهان تو است خودش استقلال فكرى ندارد - و برده اى كه جلب كرده اى ، كه او نيز استقلال فكرى ندارد و جز آنچه تو به او بگوئى چيزى نمى فهمد، و همچنين پير فرتوتى كه هوش ‍ و حواس خود را از دست داده و دختر و پسر خرد سالى كه به حد بلوغ نرسيده اند، اينها همه مست ضعفند. و اما مرد گردن كلفت - يعنى سالم و نيرومند - كه مى تواند در مسائل زندگى با خصم خود بگو مگو كند و شخصا بخرد و بفروشد. آيا تو مى توانى بعنوان يارى و طرفدارى بگوئى اين بنده خدا مستضعف است ؟ هرگز، نه تو مى توانى چنين دلسوزى بكنى و نه او نزد خدا استحقاق چنين احترامى دارد.
و در كتاب معانى الاخبار، از سليمان ، از امام صادق (عليه السلام ) روايت آمده كه در تفسير آيه مورد بحث فرموده : اى سليمان ، در ميان اين مستضعفين كسانى هستند كه گردنشان از تو گوشت دارتر است ، مستضعفين كسانى هستند كه روزه مى گيرند، و نماز مى خوانند و شكم و شهوت خود را از حرام نگه مى دارند، و حق را در غير ما نمى دانند،كسانى هستند كه به شاخه هاى شجره نبوت دست آويخته اند، اينها هستند كه مادامى كه چنگ به شاخه ها دارند و آنان را مى شناسند، اميد است خدا از آنان عفو فرمايد،اگر عفو فرمايد به رحمت خود عفو فرموده ، و اگر عذابشان كند به گمراهى خود آنان عذابشان كرده است .

*(139/4)*

مؤ لف : اينكه فرمود: ( حق را در غير ما نمى دانند...) منظور اشاره به مذهب ناصبى ها است كه با اهل بيت (عليهم السلام ) دشمنى دارند و يا تقصيرى كه كار را به نصب بكشاند، همچنانكه روايات بعدى نيز بر اين معنا دلالت دارد.
و در همان كتاب ، از امام صادق (عليه السلام ) روايت شده كه مستضعفين را چند قسم كرده كه بعضى مخالف بعضى ديگرند، و هر كس ‍ از اهل قبله ناصب و دشمن اهل بيت نباشد او مستضعف است .
و نيز در همان كتاب و در تفسير عياشى از امام صادق (عليه السلام ) روايت شده كه در تفسير آيه مورد بحث فرموده :( لا يستطيعون حيلة ) يعنى نمى توانند براى نجات خود از نصب و دشمنى اهل بيت چاره اى بينديشند،( و لا يهتدون سبيلا) يعنى هيچ راهى به سوى حق نمى يابند، تا قدم در آن راه نهند، اينگونه افراد ناصبى كه در اعتقاد باطل خود تقصيرى ندارند، اگر به اعمال حسنه و اجتناب از محرمات الهى داخل بهشت شوند بارى به منازل ابرار نمى رسند.

*(139/5)*

و در تفسير قمى از ضريس كناسى از امام ابى جعفر (عليه السلام ) روايت كرده كه گفت : به امام (عليه السلام ) عرضه داشتم : فدايت شوم ، كسانى كه معتقد به توحيد و نبوت محمد (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) هستند ولى گناهكارند و هم در حين مرگ امامى براى خود نمى شناسند، و به ولايت شما معتقد نيستند چه وضعى خواهند داشت . امام (عليه السلام ) ما اينهائى كه تو گفتى بعد از مردن در همان قبر و گودال خود هستند و از آنجا بيرون نمى آيند، بله اگر اعمالى صالح داشته باشند و اظهار دشمنى با اهل بيت نكرده باشند، از همان زير زمين كانالى بر ايشان كشيده مى شود تا از آن كانال به بهشتى كه خدا آن را در مغرب خلق كرده ، در آيند. روح اينگونه افراد از آن حفره به آن بهشت داخل مى شود. و تا روز قيامت در آنجا مى مانند، تا خداى را ديدار نموده ، به حسنات و گناهانشان حسابرسى شود، يا به بهشت بروند و يا به دوزخ . اينها هستند كه ( مرجون لامر اللّه ) و (منتظر فرمان خدايند) آنگاه فرمود: و مستضعفين يعنى ابلهان و اطفال خردسال و اولاد مسلمانان كه به حد بلوغ نرسيده اند ، نيز همين وضع را دارند.
و اما ناصبين از اهل قبله ، وقتى مردند از همان گودالشان راهى به سوى جهنم بر ايشان باز مى شود كه خداى تعالى آن جهنم را در مشرق آفريده ، در آنجا زبانه ها و جرقه ها و دود آتش داخل مى شود، و زبانه اى از آتش همواره در آنجا هست ، تا قيامت بپا شود، و يكسره به سوى جهنم روانه گردند.

*(139/6)*

و در خصال از امام صادق (عليه السلام ) از پدرش ، از جدش ، از على (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود: براى بهشت هشت در است : درى است كه از آن انبيا و صديقين داخل مى شوند. و درى ديگر است كه از آن شهدا و صالحان داخل مى شوند، و پنج در از آنها مخصوص شيعيان و دوستداران ما است تا آنجا كه فرمود: و درى ديگر است كه ساير مسلمانان و گويندگان ( لا اله الا اللّه ) از آن داخل مى شوند. البته به شرطى كه در دل به سن گينى يك ذره بغض و دشمنى با ما اهل بيت نداشته باشند.
و در معانى الاخبار و تف سير عياشى از حمران روايت كرده كه گفت : از امام صادق (عليه السلام )، از كلام خداى عزّوجلّ پرسيدم كه مى فرمايد:( الا المستضعفين ) فرمود: مستضعفين عبارتند از كسانى كه در تحت ولايت اسلام قرار دارند. پرسيدم كدام ولايت ؟ فرمود: آگاه باش كه منظور از اين ولايت ، ولايت در دين نيست (چون كسانى كه داراى ولايت دينى هستند، يعنى دين خود را از اولياى دين گرفته و در دين از آنان پيروى مى كنند مستضعف نيستند) بلكه منظور ولايت در نكاح و ارث بردن از يكديگر و مخالطت است . (و خلاصه كلام اينكه منظور كسانى است كه بر حسب ظاهر مسلمان شمرده شده و مسلمانان بايد با آنان معامله اسلام بكنند و با آنان ازدواج كنند ، و ارث بدهند و ارث ببرند، و آميزش اسلامى داشته باشند، ولى بر حسب واقع مسلمان نيستند چون به علت كمبود در معرفت ، عقايد اسلامى را ندارند). اينطور افراد، نه مومنند، و نه كافر، و كارشان با خداست تا با آنان چه معامله اى بكند.
مؤ لف : اينكه فرمود: كارشان با خداست اشاره است به آيه شريفه كه مى فرمايد: ( و آخرون مرجون لامر اللّه اما يعذّبهم و اما يتوب عليهم ).
و مطالبى كه مربوط به اين بحث است ، به زودى مى آيد. ان شاء اللّه .

*(139/7)*

و در نهج البلاغه امام امير المؤ منين ( عليه السلام ) فرموده : عنوان استضعاف بر كسى كه حجت خدا به گوش او رسيده و گوش او آن را شنيده و عقلش آن را درك كرده صادق نيست و اطلاق نمى شود.
و در كافى ازامام كاظم (عليه السلام ) روايت آمده كه شخصى از آن جناب از ضعفاء پرسيد. امام (عليه السلام ) در پاسخ نوشت : ضعيف كسى است كه حجت خدا به او نرسيده باشد و آراءو عقايد مختلف را تشخيص ندهد. و اما اگر فهم كسى اين مقدار باشد كه حق را از باطل تميز داده ، اختلاف را تشخيص بدهد، او مستضعف نيست .
و در همان كتاب است كه شخصى از امام صادق (عليه السلام ) پرسيد: چه مى فرمائى در باره مستضعفين ؟ حضرت ، حالتى چون وحشت زده ها بخود گرفت ، و فرمود: مگر شما مستضعف سراغ داريد؟ مستضعف كجا پيدا مى شود ؟ بخدا سوگند دين شما كه همان مذهب حق است ، همه اقطار را گرفت ، و معارف آن دست به دست به همه جا حتى در پستوى خانه زنان رسيد و زنان سقّا در راه مدينه راجع به آن بحث و گفتگو مى كنند.
و در معانى الاخبار از عمربن اسحاق روايت كرده كه گفت : شخصى از امام صادق (عليه السلام ) پرسيد: حد مستضعف كه خداى تعالى از آنان سخن گفته چيست ؟ فرمود: كسى كه نتواند حتى يك سوره از قرآن را بخواند. با اينكه خداى تعالى قرآن كريمش را طورى قرار داده كه همه بتوانند آن را بخوانند و سزاوار نيست كسى نتواند آن را بخواند.

*(139/8)*

مؤ لف : در اين ميان غير آنچه ما آورديم ، روايات ديگرى نيز هست . و ليكن آنچه ما آورديم جامع مطالبى است كه در همه روايات اين باب است . و اين روايات هر چند در نظر ابتدائى با هم مختلفند، و ليكن با قطع نظر از خصوصياتى كه در بيانات آنها هست از نظر مدلول و معنا با هم متفقند و اختلافى كه در آنها هست بر حسب مراتب استضعاف است . و اطلاق آيه هم به آن بيانى كه گذشت ، همان معناى جامع و مورد اتفاق را مى فهماند و آن عبارت است از اينكه كسى راه به سوى حق نبرد، و در اين راه نبردنش هيچ تقصيرى نداشته باشد.
آيات 104 101 نساء
و اذا ضربتم فى الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصّلواة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا ان الكفرين كانوا لكم عدوا مبينا(101) و اذا كنت فيهم فاقمت لهم الصلوة فلتقم طائفه منهم معك و لياخذوا اسلحتهم فاذا سجدوا فليكونوا من ورائكم و لتات طائفة اخرى لم يصلوا فليصلوّا معك و لياخذوا حذرهم و اسلحتهم ودّ الّذين كفروا لو تغفلون عن اسلحتكم و امتعتكم فيميلون عليكم ميلة واحدة و لا جناح عليكم ان كان بكم اذى من مطر او كنتم مرضى ان تضعوا اسلحتكم و خذوا حذركم ان اللّه اعدّ للكفرين عذابا مهينا (102) فاذا قضيتم الصّلوه فاذكروا اللّه قيما و قعودا و على جنوبكم فاذا اطماننتم فاقيموا الصلوة ان الصلوة كانت على المؤ منين كتبا موقوتا(103) و لا تهنوا فى ابتغاء القوم ان تكونوا تالمون فانّهم يالمون كما تالمون و ترجون من اللّه ما لا يرجون و كان اللّه عليما حكيما(104)
.
ترجمه آيات

*(139/9)*

و چون به سفر مى رويد و بيم آن داريد كه كفار شما را گرفتار سازند گناهى بر شما نيست كه نماز را شكسته بخوانيد، چون كفار دشمن آشكار شمايند (101) و چون خود تو اى پيامبر در بين آنان باشى و بخواهى نماز جماعت بخوانى ، همه يكباره به نماز نايستند، بلكه عده اى از مؤ منين باتو به نماز بايستند و اسلحه خويش برگيرند و چون سجده كردند نماز خود تمام كنند و پشت سر شما بايستند، طايفه دوم كه نماز نخوانده اند بيايند، و با تو نماز بخوانند و حتما اسلحه خويش با خود داشته باشند، چون آنها كه دچار بيمارى كفرند، خيلى دوست مى دارند شما از اسلحه و بار و بنه خود غافل شويد و يكباره بر شما بتازند، بله اگر بخاطر باران يا بيمارى حمل اسلحه برايتان دشوار بود مى توانيد اسلحه را زمين بگذاريد، اما به شرطى كه احتياط خود را از دست ندهيد، كه خدا براى كافران عذابى خوار كننده آماده كرده است (102).
و چون نماز را تمام كرديد در هر حال چه ايستاده و چه خفته و چه به پهلو خدا را به ياد آوريد - اين نماز شكسته مخصوص حالت خوف است - پس همينكه ايمن شديد نماز را تمام بخوانيد، كه نماز واجبى است كه بايد مؤ منين در اوقات معين انجام دهند (103).
در تعقيب كفار سستى نكنيد، چون اگر شما رنج مى بريد، آنان نيز مانند شما رنج مى برند. با اين تفاوت كه شما از خدا اميد پاداش ‍ داريد و آنان ندارند و علم و حكمت كار خدا و صف ت اوست (104).
بيان آيات (مربوط به نماز خوف و حكم نماز مسافر)

*(139/10)*

در اين آيات نماز خوف و نماز شكسته در سفر تشريع شده ، و منتهى مى شود به ترغيب مؤ منين به اينكه مشركين را تعقيب كنند و در جستجوى آنان باشند و اين آيات مرتبط و متصل به آيات قبل است ، چون گفتيم سخن از نماز خوف دارد كه مربوط به ميدانهاى جنگ است و سخن از شكستن نماز در سفر دارد كه آن نيز بى ارتباط با جنگ نيست . چون جهاد غالبا مستلزم مسافرت است ، آيات قبل هم درباره جهاد سخن مى گفت و متعرض شؤ ون مختلف آن بود.
و اذا ضربتم فى الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ...
كلمه (جناح ) هم به معناى گناه است ، وهم حرج و تنگنائى ، و هم عدول كردن و كلمه قصر به معناى نقص و كوتاه كردن نماز است .
در مجمع البيان گفته : درباره شكستن (قصر) نماز سه نوع تعبير هست : يكى ثلاثى مجرد (قصر الصلوة -) نماز را شكست كه اصطلاح قرآن است . و يكى باب تفعيل كه گفته مى شود: قصرت الصلوة تقصيرا - نماز خود را شكستم چه شكستنى و يكى ديگر باب افعال كه گفته مى شود: (اقصرت الصلوه اقصارا).
و معناى آيه شريفه اين است كه هر گاه به سفر رفتيد، مانعى از حرج و اثم نيست كه چيزى را از نماز كم كنيد0 و عبارت (مانعى از حرج و گناه نيست ) ظاهر در جواز است يعنى مى توانيد نماز را شكسته بخوانيد و اين ظاهر منافات ندارد كه آيه شريفه در سياق وجوب آمده باشد.
خلاصه از نظر سياق دلالت بر وجوب كند، و از آن استفاده شود كه بايد نماز را بشكنيد، بطورى كه اگر تمام بخوانيد نمازتان باطل است .
همچنان كه در آيه شريفه : (انّ الصّفا و المروة من شعائر اللّه فمن حجّ البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطّوّف بهما) با اينكه سعى بين صفا و مروه از واجبات حج و عمره است .

*(139/11)*

علت اينكه گفتيم منافات ندارد، اين است كه مقام آيه شريفه مقام تشريع حكم است و در آن صرف كشف از اينكه چنين حكمى هست كافى است ، و لازم نيست كه در اين مقام همه جهات و خصوصيات حكم بيان شود. (مى خواهد بفرمايد: نماز در سفر شكسته است و سعى بين صفا و مروه تشريع شده ، اما آيا به نحو وجوب است يا غير وجوب از اين جهت ساكت است ، چون در مقام بيان اين خصوصيات نيست ). همچنانكه نظيراين تعبير را درباره روزه واجب آورده ، فرموده :( و ان تصوموا خير لكم .)
ان خفتم ان يفتنكم الّذين كفروا...
كلمه (فتنه ) هر چند كه معانى بسيار مختلفى دارد، و ليكن آنچه از اطلاق آن در قرآن در خصوص كفار و مشركين معهود است ، شكنجه است ، يعنى كشتن و زدن و امثال اينها. قرائنى هم كه در كلام است اين معنا را تاييد مى كند.
پس معناى آيه اين است كه اگر از كفار ترسيديد كه شما را شكنجه كنند و مورد حمله قرار دهند و به قتل برسانند، مى توانيد نماز را به صورت نماز خوف بخوانيد.
و در جمله مورد بحث قيد و يا شرط است براى جمله (فلا جناح عليكم ...) و مى فهماند كه ابتداء شكستن نماز براى خوف فتنه و ترس از دشمن تشريع شد، و اين خصوصى بودن مورد، منافات ندارد با اينكه براى بار دوم بطور عموم و براى همه سفرهاى مشروع تشريع شود. هر چند كه پاى خوف در ميان نباشد. آرى ، كتاب خدا يك قسم از نماز شكسته را بيان مى كند و سنت رسول اللّه آن را براى همه صور، عمومى مى سازد، كه ان شاء اللّه رواياتش بزودى مى آيد.
و اذا كنت فيهم ... و لياخذوا حذرهم و اسلحتهم

*(139/12)*

اين آيه شريفه كيفيت نماز خوف را بيان مى كند و خطاب را متوجه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) مى نمايد و او را امام جماعت فرض مى كند (مى فرمايد تو نماز را براى لشكر اقامه مى كنى ، نيمى از لشكر با تو در نيمى از نماز شركت مى كنند و مى روند، نيمى ديگر به جماعت مى ايستند). و اين در حقيقت از قبيل بيان حكم در قالب مثال است تا بيان براى شنونده واضح تر شده ، و در عين حال مختصرتر و زيباتر از كار درآيد.
پس مراد از اينكه فرمود:( اقمت لهم الصلوة خصوص نماز جماعت است ، و مراد از جمله :( فلتقم طائفه منهم معك ) برخاستن طايفه اى از لشكريان اسلام به نماز با رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) بنحو اقتدا است كه اين طايفه ماءمورند اسلحه خود را با خود داشته باشند، و مراد از اينكه فرمود: (فاذا سجدوا...) اين است كه وقتى طايفه اول سجده آخر نماز را بجا آوردند و نماز را تمام كردند، در پشت سر طايفه ديگر قرار بگيرند.
و همچنين مراد از جمله :( و لياخذوا حذرهم و اسلحتهم ) اين است كه طايفه دوم كه مى خواهند با رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) نماز بخوانند، نيز اسلحه خود را با خود داشته باشند.
در حال نماز، جنگ افزارهايتان را همراه داشته باشيد و جانب احتياط را بگيريد تاغافلگير نشويد

*(139/13)*

و معناى آيه - و خدا داناتر است - اين است كه وقتى تو (رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله وسلم ) در جنگ همراه مسلمانان باشى ، و حال ، حال خوف بوده باشد، و بخواهى براى مسلمانان اقامه نماز كنى ، يعنى با آنان نماز جماعت بخوانى ، همه آنان يكباره داخل نماز نشوند، بلكه طايفه اى از آنان با تو به نماز بايستند، و به تو اقتدا كنند ، و در حال نماز اسلحه خود را بردارند، و معلوم است كه طايفه اى ديگر مواظب اين طايفه و اثاث آنان هستند تا به سجده بروند و نماز را تمام كنند، و در پشت سر شما در جاى طايفه دوم قرار گيرند، آن وقت طايفه دوم در حالى كه آنها نيز سلاح رابا خود دارند مى آيند و به نماز مى ايستند.
و اگر كلمه (طايفه ) را كه مونث مجازى است ، توصيف كرد به كلمه (اخرى ) مونث كلمه (آخر) و در عين حال ضمير جمع مذكر به طايفه برگردانده ، با اينكه ممكن بود ضمير مونث برگرداند و بفرمايد: و (لتاخذ اسلحتها) بطورى كه گفته اند براى اين بود كه هم رعايت جانب لفظ را كرده باشد و هم رعايت جانب معنا را (از نظر لفظ صفت موصوف مونث را مونث آورده ، و از نظر لفظ (هم ) را به طايفه برگردانيده . چون معناى طايفه ، جماعتى از مردم است ).
و در جمله : (و لياخذوا حذرهم و اسلحتهم ) (و حتما احتياط خود و سلاح خود بر گيرند) نوعى استعاره لطيف بكار رفته ، چون بطورى كه گفته اند: حذر و احتياط را آلت براى دفاع شمرده ، همانطور كه سلاح ، گرفتنى و برداشتنى است ، احتياط را هم گرفتنى شمرده است .
ودّ الّذين كفروا لو تغفلون ... ميلة واحدة
اين جمله در مقام بيان علت حكمى است كه در اول آيه در مورد كيفيت نماز خوف بيان كرد، مى فرمايد: اينكه گفتيم اينطور نماز بخوانيد و نماز خوف را براى شما تشريع كرديم علتش اين است كه كفار بسيار دوست مى دارند شما با سرگرم شدن به نماز از اسلحه و ساز و برگ خود غفلت كنيد و با يك حمله بر شما بتازند.
و لا جناح عليكم ...

*(139/14)*

اين جمله بيانگر تخفيفى ديگر در كيفيت نماز خوف است ، و آن اين است كه گاه مى شود كه يا بخاطر باران و يا بيمارى ، حمل اسلحه در نماز مشكل مى شود، مى فرمايد: اگر به اين جهات كه گفته شد از حمل اسلحه ناراحت مى شوند، حرجى بر آنان نيست كه بدون اسلحه نماز بخوانند اما به شرطى كه احتياط داشته باشند، و از كفار غفلت نورزند، چون كفار همه اهتمامشان به غافلگير كردن آنان است .
فاذا قضيتم الصلوة فاذكروا اللّه قياما و قعودا و على جنوبكم ...
دو كلمه (قيام ) و(قعود) هم ممكن است جمع قائم و قاعد باشند و هم اينكه مصدر باشند، و در هر حال در اين آيه شريفه حال از ذكر خدايند.
و همچنين جمله :(على جنوبكم ) كه آن نيز حال است ، و آوردن اين سه حال كنايه است از استمرار ذكر، بطورى كه همه احوال را فرا گيرد. (مى فرمايد: وقتى نمازتان تمام شد بطور دائم و در همه احوال خداى تعالى را بياد آوريد.)
فاذا اطماننتم فاقيموا الصّلوة
مراد به (اطمينان ) استقرار است و چون جمله مورد بحث در مقابل جمله : ( و اذا ضربتم فى الارض ...) قرار گرفته ، از ظاهر آن بر مى آيد كه مراد به اين استقرار، برگشتن از سفر جنگ به وطن است ، سياق هم اين معنا را تاييد مى كند، و بنابراين مراد به اقامه نماز در وطن ، نشكستن آن و تمام خواندن آن است ، زيرا تعبير از نماز خوف به نماز شكسته اشاره اى به اين معنا دارد.
ان الصلوة كانت على المؤ منين كتابا موقوتا
كتابت كنايه است از واجب بودن و واجب كردن ، مى فرمايد: نماز بر مؤ منين نوشته و واجبى است داراى وقت نظير آيه شريفه : (كتب عليكم الصّيام كما كتب على الّذين من قبلكم )
و كلمه (موقوف ) از ماده وقت است ، وقتى گفته مى شود: (وقت كذا) معنايش اين است كه براى فلان امر فلان وقت را معين كردم .

*(139/15)*

بنابراين از ظاهر لفظ آيه بر مى آيد كه نماز از همان اول تشريع ، فريضه اى داراى وقت بوده كه بايد هر نمازى را در وقت خودش انجام داد.
نماز در هيچ حالى ساقط نمى شود
ولى ظاهرا وقت در نماز، كنايه باشد از ثبات و عدم تغير و خلاصه كلام اينكه ظاهر لفظ منظور نيست ، و نمى خواهد بفرمايد نماز فريضه اى است داراى وقت بلكه مى خواهد بفرمايد: فريضه اى است لا يتغير و ثابت و بنابراين اطلاق موقوت بر كلمه كتاب ، اطلاق ملزوم بر لازمه چيزى است . و مراد از كتاب موقوت ، كتابى مفروض و ثابت و غير متغير است . مى خواهد بفرمايد: نماز به حسب اصل ، دگرگونگى نمى پذيرد، پس در هيچ حالى ساقط نمى شود، اگر ما اين معنا را ترجيح داديم براى اين است كه معناى اول كه در بدو نظر از ظاهر لفظ آيه به ذهن مى رسد ، با مضمون جمله هاى قبلى نمى سازد، چون مضمون آن جمله ها احتياج به آن نداشت كه متعرض ‍ موقوت بودن نماز بشود، و بفرمايد نماز وقتى معين دارد، علاوه براينكه جمله :( ان الصلوة ...) در مقام بيان علت جمله :( فاذا اطماننتم فاقيموا الصلوة است . و معلوم است كه ظاهر اين تعليل اين است كه مراد از موقوت بودن نماز ثابت بودن آن و ساقط نشدنش ‍ در هيچ حالى از احوال و مبدل نشدنش به چيز ديگر است ، مى فرمايد: نماز نه ساقط مى شود، و نه مانند روزه به چيز ديگر نظير كفاره مبدل و عوض مى شود.
و لا تهنوا فى ابتغاء القوم ...
كلمه (وهن ) به معناى ضعف است . و كلمه (ابتغاء) به معناى طلب ، و كلمه ( الم ) به معناى درد و ناراحتى و به تعبير كوتاه ، مقابل لذت است .

*(139/16)*

و جمله :( و ترجون من اللّه ما لا يرجون ) حال از ضمير جمع غائبى است كه در كلمه (تهنوا) نهفته است . و معناى جمله اين است كه : حال دو طايفه يعنى شما مسلمانان و طايفه كفار از نظر ناراحتى يكسان است . همانطور كه شما ناراحت مى شويد آنها نيز مى شوند، و شما حال بدترى از حال دشمنان خود نداريد، بلكه شما مرفه تر و خوشبخت تر از كفاريد.براى اينكه شما از ناحيه خدايتان اميد فتح و ظفر و اميد مغفرت داريد. براى اينكه او ولى مؤ منين است . و شما نيز از مؤ منين هستيد. و اما دشمنان شما مولائى ندارند و اميدى كه دلگرمشان كند از هيچ ناحيه اى ندارند. و در نتيجه در عمل خود نشاط ندارند و كسى نيست كه رسيدن آنان به هدف را ضمانت بكند، و خداى تعالى داناى به مصالح است . و در امر و نهيى كه مى كند حكيم است .
بحث روايتى
(رواياتى در ذيل آيات گذشته مربوط به نماز خوف و نماز مسافر و وقت نمازهاىواجب )
در تفسير قمى است كه آيه نماز خوف وقتى نازل شد كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) به سوى حديبيه حركت كرد، تا به مكه برود، و چون خبر به قريش رسيد، خالد بن وليد را با دويست سوار به استقبال رسول خدا فرستادند، و او همه جا بر سر كوهها مى رفت و خود را به لشكر اسلام و رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) نشان مى داد. تا آنكه در يكى از قسمتهاى راه هنگام ظهر رسيد، و بلال اذان گفت ، و رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) با لشكرش نماز خواند0 خالد بن وليد به همراهان خود گفت : چه خوب است كه هم اكنون كه لشكريان اسلام مشغول نمازند، بر آنان بتازيم . چون اگر اين فرصت را از دست ندهيم به هدف خود مى رسيم . زيرا من مى دانم كه مسلمانان نماز را نمى شكنند، بنابراين ساعتى ديگر كه هنگام نماز ديگرشان است ، فرا مى رسد و آن نمازى است كه از نور چشم ، بيشتر آن را دوست دارند. همينكه داخل نماز شدند، بر آنان حمله مى كنيم .

*(139/17)*

در اين هنگام جبرئيل بر رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) نازل شد، و دستور نماز خوف را آورد، كه خداى تعالى مى فرمايد: و اذا كنت فيهم ..
و در مجمع البيان در ذيل آيه :( و لا جناح عليكم ان كان بكم اذى من مطر...) گفته است : اين آيه وقتى نازل شد كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) در عسفان بود و مشركين در ضجنان قرار داشتند، هر يك در جاى خود توقف كرده بودند، و رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) با اصحابش نماز ظهر را با تمام ركوع و سجودش خواند، مشركين تصميم گرفتند، در حال نماز بر مسلمين حمله ببرند، بعضى گفتند مسلمانان نمازى ديگر دارند كه از اين نماز در نظرشان محبوبتر است ، و منظور آنان نماز عصر بود. مشركين تصميم گرفتند كه در هنگام نماز عصر حمله كنند، ولى خداى عزّوجلّ اين آيه را فرستاد. و در نتيجه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) نماز عصر را به طريق نماز خوف خواند و همين معنا باعث شد كه خالد بن وليد مسلمان شود (تا آخر داستان ).
حكايت عورث بن حارث و برخورد او با رسول خدا (ص )

*(139/18)*

و در همان كتاب است كه ابوحمزه - ثمالى - در تفسير خود گفته است : رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) با قبيله بنى انمار جنگيد و آنها را شكست و فرارى داد. و كودكان و اموال را ضبط كرد، و در حالى كه احدى از دشمنان به چشم نمى خوردند، رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) و مسلمانان پياده شده ، اسلحه خود را بزمين گذاشتند، در اين لحظه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) از لشكريان دور شد و براى قضاى حاجت به نقطه اى رفت ، در حالى كه سلاحى با خود نداشت و بين آن جناب و لشكريانش بيابانى فاصله بود. بيابانى ناهموار و پست و بلند كه مسلمانان رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) را نمى ديدند و باران هم نم نم شروع به باريدن كرد، رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) زير سايه درختى نشست . يكى از لشكريان دشمن بنام غورث بن حارث محاربى آن جناب را ديد و يارانش نيز ديدند و غورث را تشويق كردند به اينكه رسول خدا را به قتل برساند. غورث گفت : خدا مرا بكشد اگر او را نكشتم . پس از كوه سرازير شد در حالى كه شمشير خود را برهنه كرده بود و رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) از آمدن او بى خبر بود، يك وقت خبردار شد كه غورث با شمشير كشيده بالاى سرش حاضر شده بود و مى گفت : اى محمد امروز چه كسى تو را از شرّ من حفظ مى كند؟! رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) فرمود: اللّه ، همين كه آن جناب ، اسم جلاله را به زبان آورد غورث دشمن خدا با صورت به زمين افتاد. رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) برخاست و شمشير او را گرفت و فرمود: اى غورث چه كسى مى تواند اكنون مانع من از كشتن تو شود؟ غورث گفت : هيچ كس نيست . فرمود: آيا شهادت مى دهى به اينكه معبودى به جز خداى تعالى نيست . و اينكه من بنده و فرستاده اويم ؟ غورث گفت : نه ، و ليكن عهد مى بندم كه ديگر تا ابد با تو جنگ نكنم و هيچ دشمنى را عليه تو كمك ننمايم . رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله )

*(139/19)*

شمشيرش را به او داد غورث گفت : بخدا سوگند كه تو بهتر از منى . آن جناب فرمود: آخر من به اينگونه صفات ستوده سزاوارتر از توام .
غورث به طرف ياران خود رفت . پرسيدند: ما تو را ديديم كه با شمشير بالاى سر او ايستاده بودى ، پس چرا او را نكشتى ؟ گف ت : خدا نگذاشت ، من شمشير را بلند كردم كه بر او فرود آورم ، نفهميدم چه كسى پس گردنى به من زد، بطورى كه با صورت به زمين افتادم و شمشير نيز از دستم افتاد و قبل از آنكه من شمشير را بردارم ، محمد (صلى اللّه عليه و آله ) آن را برداشت ، و چيزى نگذشت كه باران قطع شد و آب باران در بيابان به جريان افتاد، و رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) متوجه اصحاب خود شد و جريان را براى آنان شرح داد و اين آيه را برايشان خواند: (ان كان بكم اذى من مطر...).
نماز خوف و مساءئل مربوط به آن از لسان ائمه اطهار عليهما السلام

*(139/20)*

و در فقيه به سند خود از عبدالرحمان بن ابى عبداللّه از امام صادق (عليه السلام ) كرده كه فرمود: رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) در جنگ ذات الرقاع با اصحاب خود به نماز ايستاد، به اين صورت كه اصحاب را دو قسمت كرد، يك دسته را پيش روى دشمن قرار داد و با دسته ديگر نماز خواند او تكبير گفت ، آنان نيز گفتند، آن جناب حمد و سوره خواند و آنان ساكت بودند، او ركوع كرد، آنان نيز ركوع كردند، او سجده كرد، آنان نيز سجده كردند0 سپس رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) براى ركعت دوم بپا خاست و ديگر چيزى از حمد و سوره ركعت دوم ران خواند تا اصحاب خودشان حمد و سوره خواندند و ركعت دوم را تمام كردند و به يكديگر سلام دادند، و به طرف لشكريان رفته و در برابر دشمن ايستادند و دسته دوم كه تاكنون در برابر دشمن ايستاده بودند آمدند و پشت سر رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) ايستاده ، آن جناب تكبير گفت ، آنان نيز گفتند و سكوت كردند. رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) حمد و سوره خوانده و به ركوع رفت ، آنان نيز ركوع كردند، آن جناب سجده كرد آنان نيز سجده كردند، آنگاه رسول خدا نشست و تشهد خواند و به ايشان سلام داد. آنان برخاستند و يك ركعت باقيمانده خود را خوانده ، در آخر به يكديگر سلام دادند و اين همان نماز خوفى است كه خداى تعالى در آيه شريفه :( و اذا كنت فيهم فاقمت لهم الصلوة ... كتابا موقوتا) پيامبر گراميش را به خواندن آن دستور داده است .
امام (عليه السلام ) سپس فرمود: كسى كه بخواهد نماز مغرب را با جمعى به طريق نماز خوف بخواند، بايد يك ركعت را با طايفه اول بخواند (و بايستد تا آنان دو ركعت ديگر را خود بخوانند و سلام دهند و در جاى طايفه دوم قرار بگيرند ) آنگاه ركعت ديگرش را با طايفه دوم بخواند (تا آخر حديث ).

*(139/21)*

و در تهذيب به سند خود از زراره روايت كرده كه گفت : از امام باقر ابى جعفر (عليه السلام ) از نماز خوف و نماز سفر پرسيدم ، كه آيا هر دو شكسته مى شود؟ فرمود: بلى و نماز خوف به شكسته شدن سزاوارتر از نماز سفر است ، چون در سفر، خوفى در بين نيست .
رواياتى در ذيل آيه (فليس عليكم جناح اءن تقصروا من الصلاة )
و در كتاب فقيه شيخ صدوق (عليه الرحمه ) به سند خود از زراره و محمد بن مسلم روايت كرده كه هر دو گفتند: به امام باقر ابى جعفر(عليه السلام ) عرضه داشتيم : چه مى فرمائيد درباره نماز در سفر؟ چگونه بايد آن را خواند ؟ و چند ركعت بايد خواند؟ فرمود: خداى عزّوجلّ مى فرمايد: ( و اذا ضربتم فى الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ) و به حكم اين آيه شكستن نماز در سفر واجب شد، همانطور كه تمام خواندنش در حضر (منزل ) واجب است .
مى گويند: عرضه داشتيم : آيه شريفه نفرموده كه (افعلوا چنين كنيد بلكه فرموده : (حرجى بر شما نيست اگر نماز را بشكنيد)، و اين عبارت وجوب را نمى رساند، بلكه مى رساند كه مسافر مى تواند نماز را بشكند. جناب عالى چگونه وجوب را از آن استفاده كرديد و مى فرمائيد: شكستن نماز در سفر واجب است ، همانطور كه تمام خواندنش در حضر واجب است ؟.
حضرت در پاسخ فرمود: مگر خداى عزّوجلّ نفرموده :( انّ الصّفا و المروة من شعائر اللّه فمن حجّ البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطّوّف بهما) با اينكه مى دانيد كه طواف بين صفا و مروه واجب است ، چون هم خداى تعالى آن را در كتابش ذكر كرده و هم پيامبرش آن را عمل كرده ، تقصير در نماز سفر نيز همينطور است . هم خداى تعالى در كتاب مجيدش ذكر كرده و هم رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) عملا آن را پياده كرده است .

*(139/22)*

مى گويند: عرضه داشتيم : حال اگر كسى در سفر، چهار ركعتى بخواند، بايد اعاده كند يا نه ؟ فرمود: اگر آيه تقصير را خوانده و برايش ‍ تفسير شده و با اين حال چهار ركعتى خوانده ، بايد نمازش را دوباره بخواند، و اگر نخوانده و يا اگر خوانده معنايش را نفهميده ، اعاده بر او لازم نيست .
و نمازها همه اش در سفر دو ركعتى است ، همه نمازها الا نماز مغرب ، كه در سفر نيز سه ركعت است و شكسته نمى شود، چون رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) آن را در سفر و حضر سه ركعتى باقى گذاشت . (تا آخر حديث )
و در درالمنثور است كه ابن ابى شبيه در وعبدبن حميد و مسلم وابوداود، و ترمذى نسائى وابن ماجه و ابن جارود و ابن خزيمه و طحارى و ابن جرير و ابن منذر و ابن ابى حاتم و نحاس (در ناسخ خود) و ابن حبان همگى از يعلى بن اميه روايت آورده اند كه گفت : من از عمر بن خطاب پرسيدم : آيه شريفه :( ليس عليكم جناح ان تقصروا من الصّلوه ان خفتم ان يفتنكم الّذين كفروا) شكستن نماز را مخصوص خوف دانسته و امروز مردم خوفى ندارند، ديگر چرا بايد نماز را شكسته بخوانند؟
معمر گفت : من نيز همين تعجب تو را كردم و علت آن را از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) جويا شدم . فرمود: تعبير به ( لا جناح عليكم ) براى اين است كه بفهماند اين حكم تصدق و ارفاقى است از ناحيه خدا به شما مسلمين . و اما اينكه واجب است نماز شكسته شود براى اين است كه قبول تصدق خدا واجب است ، پس صدقه خدا را قبول كنيد (و در سفر نماز را تمام نخوانيد).

*(139/23)*

و در همان كتاب است كه عبدبن حميد و نسائى و ابن ماجه و ابن حبان و بيهقى در كتاب سنن خود از اميه بن عبد اللّه بن خالد بن اسد روايت آورده كه از پسر عمر پرسيده است : آيا به نماز شكسته راى مى دهى ؟ با اينكه ما تنها نماز خوف را در قرآن مى بينيم و اما نماز مسافر را نمى يابيم . پسر عمر گفت : اى برادر زاده ، خداى تعالى محمد (صلى اللّه عليه و آله ) را وقتى فرستاد كه ما هيچ چيزى نمى دانستيم ، ناگزير ما آنچه مى كنيم ، طبق عمل رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) مى كنيم ، بايد ببينيم آن جناب چه مى كرده و شكستن نماز در سفر سنتى است كه آن را رسول خدا باب كرده است .
و در همان كتاب است كه ابن ابى شيبه و ترمذى (وى حديث را صحيح دانسته ) و نسائى از ابن عباس روايت كرده اند كه گفت : ما در بين راه مكه و مدينه نماز را شكسته خوانديم با اينكه ايمن بوديم و هيچ خوفى نداشتيم . و نيز در همان كتاب آمده كه ابن ابى شيبه و احمد و بخارى و مسلم و ابو داود و ترمذى و نسائى از حارثه بن وهب خزاعى روايت كرده اند كه گفت : من نماز ظهر و عصر را در منا با جمعيتى بسيار زياد و با امنيتى كامل به رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) اقتدا كردم ، و آن جناب دو ركعتى خواند.
دو روايت در معناى (ان الصلوة كانت على المؤ منين كتابا موقوتا)
و در كافى به سند خود از داود بن فرقد روايت كرده كه گفت : من از امام صادق (عليه السلام ) از معناى آيه :( انّ الصّلوة كانت على المؤ منين كتابا موقوتا) پرسيدم فرمود:( كتاباا موقوتا به معناى كتاب ثابت است و اگر اندكى نماز را جلوتر و عقب تر خوانده باشى ضررى به تو نمى رساند، مادامى كه سر به اضاعه نماز در نياورد و مصداق آيه :( اضاعوا الصّلوة و اتّبعوا الشّهوات فسوف يلقون غيا) واقع نشده باشى .

*(139/24)*

مؤ لف : اين روايت اشاره به اين معنا دارد كه نمازهاى پنجگانه از نظر وقت موسّع اند و هر يك وقتى ممتد دارد، رواياتى ديگر نيز بر اين معنا دلالت دارد. و در تفسير عياشى از محمد بن مسلم ، از يكى از دو امام باقر و صادق (عليهما السلام ) روايت كرده كه درباره نماز مغرب در سفر فرمود: اگر ساعتى تاءخير بيفتد ترك نمى شود، اگر بخواهى مغرب و عشا را در زمان عشا مى خوانى و اگر بخواهى مى توانى ساعتى به دنبال كارت بروى تا شفق از بين برود - آن وقت بخوانى . چون رسول خدا (صلى اللّه عليه وآله و سلم ) نيز نماز ظهر و عصر و مغرب و عشا را با هم خواند و گاهى زودتر، يعنى اول وقت مى خواند و گاهى تاخير مى انداخت .
خداى تبارك و تعالى نيز كه مى فرمايد:( انّ الصّلوة كانت على المؤ منين كتابا موقوتا منظورش همين است كه نماز وقتى وسيع دارد و جز اين منظورى ندارد زيرا اگر آنطور بود كه اهل تسنن ادعا مى كنند، هرگز رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) آنطور كه در بالا نقل كرديم نماز نمى خواند، يعنى نماز را از وقتش تاخير نمى انداخت . چون رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) از هر ك س ديگرى عالم تر و باخبرتر به احكام دين است . و اگر آنطور كه آنها مى گويند بهتربود محمد رسول اللّه به آن دستور مى داد.
در جنگ صفين هم مردمى كه در ركاب اميرالمؤ منين (عليه السلام )، بودند نظير جريان زمان رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) پيش ‍ آمد، مردم نماز ظهر و عصر و مغرب و عشا را نتوانستند بخوانند، حضرت دستور داد، سواره ها و پياده ها به جاى نماز تكبير بگويند و لا اله الا اللّه و تسبيح به زبان آورند و آنگاه آن حضرت تمسك كردند به كلام خداى عزّوجلّ كه مى فرمايد:( فان خفتم فرجالا او ركبانا) مردم به دستور اميرالمؤ منين (عليه السلام ) چنين كردند.

*(139/25)*

مولف : روايات بطورى كه ملاحظه مى كنيد با بيان سابق ما موافق است 0 و اين روايات نمونه اى بود از رواياتى كه در اين باب آمده ، و گرنه روايات وارده در اين باب از طرق شيعه و سنى و مخصوصا از طرق ائمه اهل البيت (عليهم الصلوه و السلام ) بسيار زياد است .
اين را نيز بايد دانست كه از طرق اهل سنت رواياتى ديگر وارد شده كه مخالف با روايات گذشته است و در عين حال خود آنها با يكديگر نيز مخالفند و بررسى آن روايات و ساير رواياتى كه كيفيت نماز خوف را و مخصوصا نماز شكسته در سفر را بطور كلى بيان مى كند جايش در علم فقه است و از موضوع بحث تفسير ما خارج است 0
و در تفسير قمى در ذيل آيه :( و لا تهنوا فى ابتغاء القوم ...) گفته است : اين آيه عطف است بر آيه سوره آل عمران كه مى فرمايد:( ان يمسسكم قرح فقد مس القوم قرح مثله ...) و به آن نظر دارد و ما در آنجا سبب نزول آيه را بيان كرديم 0
آيات 126 105 نساء

*(139/26)*

انا انزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما ارئك اللّه و لا تكن للخائنين خصيما(105) و استغفراللّه ان اللّه كان غفورا رحيما(106) و لا تجادل عن الذين يختانون انفسهم ان اللّه لا يحب من كان خوانا اثيما(107) يستخفون من الناس و لا يستخفون من اللّه و هو معهم اذ يبيتون ما لا يرضى من القول و كان اللّه بما يعملون محيطا(108) هاانتم هولاء جادلتم عنهم فى الحيوة الدنيا فمن يجادل اللّه عنهم يوم القيمه ام من يكون عليهم وكيلا(109) و من يعمل سوءا او يظلم نفسه ثم يستغفر اللّه يجد اللّه غفورا رحيما(110) و من يكسب اثما فانما يكسبه على نفسه و كان اللّه عليما حكيما(111) و من يكسب خطيئة او اثما ثم يرم به بريئا فقد احتمل بهتانا و اثما مبينا(112) و لو لا فضل اللّه عليك و رحمته لهمت طائفة منهم ان يضلوك و ما يضلون الا انفسهم و ما يضرونك من شى ء و انزل اللّه عليك الكتاب و الحكمه و علمك ما لم تكن تعلم و كان فضل الله عليك عظيما(113) لا خير فى كثير من نجويهم الا من امر بصدقة او معروف او اصلح بين الناس و من يفعل ذلك ابتغاء مرضات اللّه فسوف نؤ تيه اجرا عظيما(114) و من يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى و يتبع غير سبيل المؤ منين نوله ما تولى و نصله جهنم و ساءت مصيرا(115) ان اللّه لا يغفر ان يشرك به و يغفر ما دون ذلك لمن يشاء و من يشرك باللّه فقد ضل ضلالا بعيدا(116) ان يدعون من دونه الا اناثا و ان يدعون الا شيطانا مريدا(117) لعنة اللّه و قال لاتخذن من عبادك نصيبا مفروضا(118) و لا ضلنهم و لا منينهم و لامرنهم فليبتكن اذان الانعم و لامرنهم فليغيرن خلق اللّه و من يتخذ الشيطان وليا من دون اللّه فقد خسر خسرانا مبينا(119) يعدهم و يمنيهم و ما يعدهم الشيطان الا غرورا(120) اولئك ماوئهم جهنم و لا يجدون عنها محيصا(121) و الذين ءامنوا و عملوا الصلحت سند خلهم جنات تجرى من تحتها الانهار خالدين فيها ابدا وعد اللّه

*(139/27)*

حقا و من اصدق من اللّه قيلا (122) ليس بامانيكم و لا امانى اهل الكتب من يعمل سوءا يجز به و لا يجد له من دون اللّه وليا و لا نصيرا(123) و من يعمل من الصالحات من ذكر او انثى و هو مومن فاولئك يدخلون الجنه و لا يظلمون نقيرا(124) و من احسن دينا ممن اسلم وجهه لله و هو محسن و اتبع ملة ابراهيم حنيفا و اتخذ اللّه ابراهيم خليلا(125) ولله مافى السموات و ما فى الارض و كان الله بكل شى ء محيطا(126).
ترجمه آيات
ما اين كتاب رابه حق به تو نازل كرديم ، تا در بين مردم طبق آنچه تعليمت داديم حكم كنى .پس طرف خيانتكاران را مگير (105)0
و از خدا طلب مغفرت كن كه مغفرت و رحمت كار خداست (106)0
و از آنهائى كه به خويشتن خيانت مى كنند، دفاع مكن كه خدا كسى را كه خيانتگر و گنه پيشه باشد دوست ندارد (107)0
چون اين گروه از مردم شرم دارند، ولى از خدا حيا نمى كنند با اينكه خدا همه جا با آنان است و آن زمان كه سخنانى خلاف رضاى او مى پردازند حاضر است و دانائى خدا بدانچه مى كنند صفت اوست (108)0
گيرم شما اشخاصى از ايشان دفاع كرديد - كه كرديد - و گيرم دفاعتان در دنيا كه نزد خدا ارزشى ندارد سودى به حال آنان داشته باشد، در آخرت چه مى كنند، آيا در آنجا هم وكيل مدافعى دارند؟!(109)0
بلى ، كسى كه احيانا عمل بدى مى كند و يا به خود ستم روا مى دارد و سپس از خدا طلب مغفرت مى كند، خدارا آمرزگار و رحيم مى يابد(110)0
و هر كس قلب خود را با ارتكاب گناه آلوده سازد، دودش به چشم خودش مى رود و علم و حكمت از طرف خدا است (111)0
و كسى كه خود مرتكب خطائى يا گناهى مى شود، سپس آن را به گردن بى گناهى مى اندازد بهتان و گناهى آشكار گردن گرفته است (112)0

*(139/28)*

و اگر فضل خدا و رحمتش از تو دستگيرى نمى كرد چيزى نمانده بود كه طايفه اى از كفار تو را گمراه كنند هر چند كه جز خودشان را گمراه نمى كنند و خردلى به تو ضرر نمى زنند چون خدا كتاب و حكمت بر تو نازل كرده و چيرهائى به تو آموخته كه نه مى دانستى و نه مى توانستى بدانى و فضل خدا بر تو بزرگ بود(113)0
در بيشتر سخنان بيخ گوشى شان هيچ چيزى نيست ، مگر آنكه سفارش به صدقه دادنى يا نيكوئى كردنى يا اصلاحى بين مردم باشد، و هر كس به منظور جلب رضاى خدا چنين كند پاداشى بزرگ مى دهيم (114)0
و هر كس بعد از آنكه حق برايش روشن شد مخالفت رسول كند و روشى غير راه مؤ منين اتخاذ نمايد، وى را به همان وضعى كه دوست دارد واگذاريم و به جهنم در آريم كه چه بد سرانجامى است (115)0
خدا به هيچ وجه نمى بخشد كه به او شرك آورند، و گناهان كوچكتر از آن را از هر كس بخواهد مى بخشد و هر كه به خدا شرك بورزد به گمراهى افتاده است (116)0
مشركين جز جماداتى بى اثر و اثر پذير را نمى خوانند و در واقع جز شيطانى سركش را نمى پرستند (117)0
كه خدا لعنتش كرده ، او در روز نخست گفته بود: از بندگانت سهمى معين خواهم گرفت (118)0
و گمراهشان مى كنم و آرزومندشان مى سازم و وادارشان مى كنم ، تا به عنوان تحريم گوشت حيوانات حلال گوشت گوش آنها را بشكافند و دستورشان مى دهم تا خلقت خدا را دگرگون سازند، - اين است دعوت شيطان - و هر كس به جاى خدا، شيطان را دوست بگيرد، زيانى آشكار كرده (119)0
وعده شان مى دهد، آرزومندشان مى كند، و جز فريب به ايشان وعده نمى دهد(120)0
اينان جايشان جهنم است و از آن گريزگاهى نمى يابند (121)0
و آن كسان كه ايمان آورده و كارهاى شايسته كردند به بهشت هائى داخلشان خواهيم كرد كه در دامنه آنها جويها روان است و در آن جاودانند اين وعده خداست ، و كيست كه گفته اش از كلام خدا راست تر باشد(122)0

*(139/29)*

داشتن احترام به درگاه خداوند نه به دلخواه شماست و نه به آرزوى اهل كتاب هر كس گناهى كند بدان كيفر داده مى شود و سواى خدا براى او يار و ياورى يافت نخواهد شد(123)0
و هر كس از زن و مرد كارهاى شايسته كند، به شرطى كه ايمان داشته باشد، به بهشت داخل مى شود و حتى به قدر پوسته هسته خرما ستم نمى بيند (124)0
كيست كه دين وى از آنكه به جان مطيع خدا شده و نيكوكار است و آئين معتدل ابراهيم را پيروى كرده ، خوبتر باشد؟ در حالى كه خدا ابراهيم را دوست خود گرفته است (125)0
آنچه در آسمانها و زمين است از خداست و خدا به همه چيز احاطه دارد (126)0
بيان آيات
بيان آهنگ كلى اين آيات و زمينه نزول آنها
آنچه دقت و تدبر در اين روايات به ما افاده مى كند اين است كه اين آيات سياقى واحد دارند و در يك زمينه سخن دارند، و آن توصيه به عدل در داورى ، و نهى از اين است كه قاضى در قضاى خود به يكى از دو طرف دعوى متمايل بشود0 و حاكم در حكم راندنش به سوى مبطلين گرايش يابد و بر صاحبان حق جور كند، حال مبطل هر كه مى خواهد باشد، و محق هر كه مى خواهد باشد0
next page
fehrest page
back page

*(139/30)*

next page
fehrest page
back page
و اين معنا را با اشاره به پاره اى از حوادثى كه در زمان نزول اين آيات رخ داده و سپس بحث پيرامون حقايق دينيه اى كه مربوط به آن حوادث است بيان مى كند و نتيجه مى گيرد كه پس مؤ منين بايد ملتزم به آن حقايق دينى باشند و آن را رعايت كنند، و به مؤ منين هشدار مى دهد كه دين خدا در واقع يك حقيقت است ، نه صرف اسم ، و مردم وقتى از منافع آن برخو ردار مى شوند كه به راستى متلبس ‍ بدين و متصف به ديندارى باشند، و صرف اينكه خود را متدين نام بگذارند آن منافع را به ايشان عايد نمى سازد0
و ظاهرا آن حادثه و قصه همان است كه جمله ( و من يكسب خطيئه او اثما ثم يرم به بريئا فقد احتمل بهتانا و اثما مبينا) بدان اشاره دارد0 چون از اين آيه استفاده مى شود كه در آن روز گناهى از قبيل دزدى و قتل نفس يا اتلاف مال مردم يا اضرار به مردم و يا گناهى نظير اينها كه مرتكبش مى تواند آن را به گردن ديگران بيندازد اتفاق افتاده بود و منظورمرتكب اين بوده كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) را در حكم كردن به اشتباه بيندازد، و مثلا مردى بى گناه را مجازات كند ولى خداى تعالى آن جناب را از اشتباه حفظ كرده است .
و ظاهرا همين داستان نيز مورد اشاره آيات اول مورد بحث بوده باشد، آنجا كه مى فرمايد:( و لا تكن للخائنين خصيما) و آنجا كه مى فرمايد:( يستخفون من الناس ) و آنجا كه مى فرمايد:( ها انتم هولاء جادلتم عنهم ) چون خيانت هر چند ظاهرش آن خيانتهائى است كه در امانتها و سپرده ها واقع مى شود، و ليكن سياق آيه شريفه :( ان اللّه لا يحب من كان خوانا اثيما يستخفون الناس ...) به بيانى كه مى آيد چنين دست مى دهد كه مراد از خيانت ، آن قسم خيانتى است كه در سرقت و امثال آن تحقق مى يابد0

*(140/1)*

به اين عنايت كه مؤ منين تن واحدى فرض شده و اموال مؤ منين ، اموال آن يك تن فرض شده ، بطورى كه اگر مال يكى به سرقت برود ديگران مسؤ ولند و ديگران بايد رعايت احترام مال او را بكنند و در حفظ و حمايت آن اهتمام بورزند و بنابراين عنايت اگر بعضى از اين تن واحد به مال بعض ديگر تعدى كند در حقيقت به خود تعدى و خيانت كرده است .
و بنا بر اين ، تدبر در آيات شريفه اين معنا را به ذهن نزديك مى كند كه گويا قصه مورد نظر آيه ، سرقتى بوده كه از بعضى مؤ منين سر زده ، و داستان به اطلاع رسول خدا (صلى اللّه عليه وآله وسلم ) رسيده و سارق براى دفاع از خود يك فرد بى گناهى را متهم ساخته و خويشاوندان دزد واقعى اصرار ورزيده اند كه به نفع آنان حكم بفرمايد0 و مبالغه كرده اند در اينكه حكم را به نفع آنان و عليه متهم تغيير دهند و در نتيجه اين آيات نازل شده ومتهم را از تهمتى كه به وى زده اند تبرئه نموده است .
پس آيات از هر احتمال ديگرى با اين احتمال انطباق بيشترى دارد، كه بگوئيم جريان همان بوده كه در روايت آمده كه ابى طعمه بن ابيرق طعامى و شمشيرى و زرهى از عموى قتاده دزديد، جريانش خواهد آمد ان شاء اللّه تعالى هر چند كه همانطور كه مكرر خاطر نشان ساخته ايم روايات شاءن نزول در غالب موارد از باب تطبيق داستانهاى روايت شده است بر آياتى كه با آنها تناسب دارد0 و از اين آيات حجت بودن رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) و عصمتش و حقائقى ديگر نيز استفاده مى شود كه بيانش ان شاء اللّه به زودى مى آيد.
انا انزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما اريك اللّه
ظاهر(حكم بين مردم ) داورى در بين آنان در مخاصمات و منازعاتى است كه با يكديگر دارند، منازعاتى كه تا حكم حاكمى در كار نيايد بر طرف نمى شود0

*(140/2)*

خداى تعالى در اين آيه شريفه داورى بين مردم را غايت و نتيجه انزال كتاب قرار داده در نتيجه مضمون آيه شريفه با مضمون آيه زير منطبق مى شود:( كان الناس امه واحده فبعث اللّه النبيين مبشرين و منذرين و انزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه ...) و ما بطور مفصل پيرامون آن بحث كرديم 0
پس اين آيه كه مى فرمايد:( انا انزلنا اليك الكتاب ...) در خصوص موردش نظير آيه سوره بقره است در عموميت مضمونش ، چيزى كه آيه مورد بحث اضافه دارد، اين است كه دلالت مى كند بر اينكه خداى تعالى حق حكم و داورى را خاص رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) كرده و راى آن جناب و نظريه اش در داورى را حجت قرار داده ، چون كلمه (حكم ) به معناى بريدن نزاع به وسيله قضا است و معلوم است كه اين معنا و فصل خصومت جز با اعمال نظر از ناحيه قاضى حاكم و جز با اظهار عقيده او صورت نمى گيرد، علاوه بر اينكه آن جناب به احكام عامه و قوانين كليه در مورد هر خصومتى عالم و آگاه است . آرى علم به كليات احكام و حقوق الناس ‍ يك مساله است و قطع و فصل خصومت يك مساله ديگرى است 0 زيرا فصل خصومت كردن و بريدن نزاع نيازمند به اين است كه حاكم بداند مورد نزاع منطبق با فلان قانون هست ، و با قانون ديگر منطبق نيست 0
پس مراد از كلمه (ما اريك اللّه - آن رايى كه خدا به تو داده ) ايجاد راى و معرفى حكم است ، نه تعليم احكام و شرايع كه بعضى از مفسرين احتمال را داده اند0
و مضمون آيه بطورى كه سياق آن را مى رساند اين مى شود كه خداى تعالى كتاب را بر تو نازل كرد ، و احكام و شرايعش را و طريقه داورى را به تو بياموخت ، تا تو خود نيز در مرافعات و نزاعها آن رايى را كه خدا به نظرت مى رساند اضافه كنى و به اين وسيله اختلا ف طرفين نزاع را بر طرف سازى .
نهى پيامبر صلى الله عليه و آله از حمايت و دفاع از خائنين
و لا تكن للخائنين خصيما

*(140/3)*

اين جمله عطف است بر جمله خبريه اى كه قبل از آن بود0 چون آن جمله هر چند به صورت خبريه بود، ولى در واقع معناى انشاء را داشت . و كانه فرموده بايد در بين آنان حكم كنى و نبايد از خيانتكاران طرفدارى نمائى 0
و كلمه (خصيم ) به معناى كسى است كه از دعوى مدعى و يا هر چيزى كه در حكم دعوى است دفاع مى كند، و در اين جمله رسول خدا (صلى اللّه عليه وآ له و سلم ) را نهى كرده از اينكه خصيم خيانتكاران باشد، و حق كسانى كه واقعا محق هستند و حق خود را از خائنين مطالبه مى كنند باطل نموده از مبطلين طرفدارى كند0
و اى بسا ممكن است از عطف جمله ( و لا تكن للخائنين ...) بر ما قبل كه بطور مطلق امر مى كرد به حكم كردن ، استفاده شود كه مراد از خيانت مطلق تعدى به حقوق ديگران است ، آن هم از كسى كه سزاوار چنين كارى نيست ، نه خصوص خيانت در سپرده ها هر چند كه گاه مى شود به خاطر عنايت و نكته اى ، خاص را بر عام عطف كنند، و ليكن در مورد آيه آن چنان نكته اى كه چنين عطفى راايجاب كند در كار نيست . پس مى شود گفت كه در جمله مورد بحث نيز عام بر عام عطف شده است . و به زودى تتمه اى براى اين بحث خواهد آمد0 ان شاء اللّه 0
معناى امر خداوند به رسول الله (ص ) در: (و استغفر الله ...) با توجه به عصمتآن جناب
و استغفراللّه ان اللّه كان غفورا رحيما

*(140/4)*

ظاهرا منظور از استغفار در اينجا اين است كه رسول خدا (صلى اللّه عليه وآله و سلم ) از خداى تعالى بخواهد آنچه كه در طبع آدمى است كه ممكن است احيانا حقوق ديگران را غصب كند و به سوى هواى نفس متمايل شود را بيامرزد، و بپوشاند، و خلاصه كلام معناى استغفار طلب آمرزش گناهانى كه از آن جناب سر زده باشد نيست ، زيرا آن جناب معصوم از گناه است ، بلكه معنايش جلوگيرى از امكانى است كه گفتيم ، و ما در سابق نيز مكرر خاطرنشان كرديم كه عفو و مغفرت و استغفار در كلام خداى تعالى در شؤ ونى مختلف استعمال مى شود كه جامع همه آن شؤ ون جامع گناه است 0 و جامع گناهان عبارت است از دور شدن از حق به وجهى از وجوه 0
و بنابراين معناى آيه - و خدا داناتر است - اين است كه : اى پيامبر طرفدار خائنان مباش و به سوى آنان تمايل مكن ، و از خدا بخواه كه تو را موفق به همين سفارشاتش بفرمايد0 و اين معنا را بر نفس تو بپوشاند كه روزى بخواهى از خيانت خائنان دفاع كنى و يا هواى نفس بر تو غالب شود0
دليل بر اينكه معناى استغفار اين است ، نه طلب آمرزش گناهان ، ذيل آيات كريمه مورد بحث است كه مى فرمايد:( و لولا فضل الله عليك و رحمته لهمت طائفه منهم ان يضلوك و ما يضلون الا انفسهم و ما يضرونك من شى ء).
چون اين آيه تصريح دارد به اينكه خائنين نمى توانند ضررى به رسول خدا (صلى اللّه عليه وآله و سلم ) برسانند و هر قدر تلاش كنند، قادر نيستند عواطف آن جناب را به سوى تقديم باطل بر حق تحريك كنند و هواى نفس آن جناب را به سوى خلاف خواسته خدا برانگيزند0

*(140/5)*

پس رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) از اين بابت در امنيت خدائى قرار دارد، و خداى تعالى آن جناب را از چنين چيزى حفظ فرموده ، در نتيجه ممكن نيست در حكمش جور كند و يا به سوى جور متمايل شود، و محال است پيروى هواى نفس كند، و يكى از مصاديق جور و پيروى هواى نفس همين است كه در داورى هايش بين قوى و ضعيف فرق بگذارد، و يا داوريش در حق دشمنش با داوريش در حق دوستش متفاوت شود و يا بين مومن و كافر ذمى و يا خويش و بيگانه تفاوت قائل شود، پس اگر با اين حال دستورش ‍ مى دهد به اينكه از خدا طلب مغفرت كند، معلوم است كه معناى اين طلب مغفرت ، طلب آمرزش گناهان داراى و بال و عذاب نيست
و خلاصه براى اين نيست كه مثلا گناهى وبال دار از آن جناب سر زده و يا متمايل به كارى ناپسند شده باشد، بلكه به معناى اين است كه از خداى تعالى بخواهد همانطور كه تاكنون او را مسلط بر هواى نفسش كرده ، از اين به بعد نيز او را بر هواى نفسش غلبه دهد و جاى هيچ شكى نيست كه رسول خدا (صلى اللّه عليه وآله و سلم ) نيز مانند هر كس ديگرى به چنين عنايتى از خداى تعالى محتاج است ، هر چند كه داراى عصمت باشد، زيرا خداى سبحان هر چه بخواهد مى كند0
و اين عصمتى كه از آيه شريفه استفاده شد مدار عملش آن كارهايى است كه در نظر عرف دينى طاعت و معصيت شمرده مى شود، و يا در نظر عقلا پسنديده و ناپسند شمرده مى شود، نه آنچه درخارج واقع مى گردد، به عبارتى روشن تر آيه شريفه دلالت دارد بر اينكه رسول خدا (صلى اللّه عليه وله و سلم ) از پيروى هواى نفس و تمايل به سوى باطل معصوم است و ممكن نيست كه دچار چنين چيرهائى بشود0

*(140/6)*

و اما اينكه حكمى كه بر حسب قواعد قضائى - كه آن قواعد را هم خودش تشريع كرده و مثلا از آن جمله فرموده :(مدعى بايد شاهد بياورد و اگر نياورد منكر بايد سوگند ياد كند0) - رانده حتما مطابق با واقع باشد0 و به خاطر وجود شاهد حكم به نفع مدعى كردن ، و يا به خاطر نبود آن و وجود سوگند، حكم به نفع منكر كردن هميشه مصادف با واقع باشد، نه ، معناى قضاوت كردن بر طبق شاهد و سوگند، اين نيست كه اگر بر اين معيار قضاوت بشود هميشه محق غالب و مبطل مغلوب مى شود0 زيرا آيات شريفه هيچ دلالتى بر اين معنا ندارد0 و خود ما نيز بطور قطع مى دانيم كه قوانين ظاهرى چنين قدرتى ندارد كه حاكم را همواره به سوى حق هدايت كند، بلكه اين قوانين امارات و نشانه هايى است براى تشخيص دادن حق از باطل ، و داشتن اين تشخيص در غالب اوقات پيش مى آيد، نه در همه اوقات و همه مرافعات 0 و معنا ندارد چيزى كه اثرش غالبى است مستلزم اثر دائمى بشود، و اين معنا روشن است .
از آنچه گذشت ، اشكالى كه در گفتار بعضى از مفسرين است روشن گرديد او در تفسير جمله :( و استغفر اللّه ...) گفته : در اين جمله خداى تعالى رسول گراميش را دستور داده از اينكه در دل بنا گذاشت ، از اين خائن كه آيه سخن از او دارد، دفاع كند، استغفار نمايد0 او پنداشته است كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) در دل بنا گذاشته بوده از آن خائن عليه مردى يهودى طرفدارى كند، و اين پندارى باطل است ، براى اينكه اين پندار مستلزم آن است كه خائنين تا اين مقدار در رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) اثر داشته باشند0 و خداى عزّوجلّ آن را و كمتر از آن و بيشتر از آن را نفى كرده مى فرمايد:( و ما يضرونك من شى ء)(خائنين به هيچ وجه به تو ضرر نمى رسانند0)
و لا تجادل عن الذين يختانون انفسهم ...

*(140/7)*

بعضى از مفسرين گفته اند: اگر در اين جمله ، خيانت را به نفس نسب ت داده براى اين است كه وبال خيانت عايد نفس مى شود0 و يا براى اين است كه بطور كلى هر معصيتى خيانتى است به نفس 0 همچنانكه هر معصيتى را ظلم به نفس مى خوانند0 و خداى تعالى در جاى ديگر همين تعبير را آورده و فرموده :( علم اللّه انكم كنتم تختانون انفسكم .)
ليكن ممكن است از آيه شريفه به كمك آنچه قرآن بر آن دلالت دارد استفاده كرد كه از اين جهت فرموده به نفس خود خيانت كردند0 و يا در سوره بقره فرموده : به نفس خود خيانت مى كردند0 كه قرآن كريم همه مؤ منين را نفس واحدى دانسته ، و مال يك فرد از مؤ منين را مال همه مؤ منين مى دانسته ، و حفظ آن را و نگهدارى آن از تلف و ضايع شدن را بر همه واجب شمرده ، و تعدى بعضى بر بعض ديگر و مثلا دزديدن مال بعضى به دست بعضى ديگر را خيانت به آن نفس واحد مى داند،و يا خيانت به خود خائن مى داند0
و اينكه فرمود: ( ان اللّه لا يحب من كان خوانا اثيما) دلالت دارد بر استمرار خائنين مورد نظر در خيانت خود0 اين دلالت را كلمه (اثيم ) موكد مى كند، زيرا اين كلمه از كلمه (آثم گنه كار) در معناى گنه كارى موكدتر است 0 چون صفت مشبهه است و استمرار را مى رساند0
و همچنين كلمه (خائنين ) كه اسم فاعل است و ثبوت را مى رساند، بخلاف اينكه مى فرمود:(الذين خانوا) كه صرفا حدوث را مى رساند، همچنانكه مى بينيم در جاى ديگر تعبير به فعل آورده فرموده : ( فقد خانوا اللّه من قبل فامكن منهم ).

*(140/8)*

از اين قرائن و امثال آن اين نكته روشن مى گردد كه معناى آيه - از نظر نزول - ) و لا تكن خصيما لهولاء) است ، يعنى اى رسول گرامى من ، طرفدار اين خائنين مباش ، و از ناحيه آنها دفاع مكن ، كه آنان همچنان مصر بر خيانت و مداوم در آن و ثابت بر گنهكاريند، و خداى تعالى خيانت پيشه گان گنه كار را دوست نمى دارد، و اين ظهور خود مويد رواياتى است كه در اسباب نزول آمده كه آيات مورد بحث درباره ابن ابى طعمه بن ابيرق نازل شده و به زودى روايتش مى آيد0 ان شاءاللّه تعالى 0
و معناى آيه - با قطع نظر از مورد نزولش - اين است كه ، اى رسول در قضا و داوريهايت از كسانى كه اصرار بر خيانت دارند و مستمر در آنند دفاع مكن 0 براى اينكه خداى تعالى خيانت كار گنه پيشه را دوست نمى دارد0 و همچنانكه او كثيرالخيانه را دوست نمى دارد، قليل الخيانه را نيز دوست نمى دارد0 چون اگر ممكن بود قليل الخيانه را دوست بدارد، ممكن هم هست كه كثيرالخيانه را دوست بدارد0 و چون چنين است پس خدا از دفاع كردن از قليل الخيانه نهى مى كند، همانطور كه از دفاع كردن از كثيرالخيانه نهى فرموده . و اما كسى كه در امرى خيانت كرده و سپس در يك نزاعى ديگر حق به جانب اواست ، دفاع كردن از او دفاعى بى مانع است ، و از ناحيه شرع از آن منع نشده و خداى تعالى از چنين دفاعى نهى نفرموده ، و جمله :(و لا تكن للخائنين خصيما...) شامل آن نمى شود0
يستخفون من الناس و لا يستخفون من اللّه ...

*(140/9)*

اين جمله نيز يكى ديگر از شواهدى بر گفتار ما است كه گفتيم از آيه (105) تا آيه (126) يك سياق حاكم است ، و در باره يك قصه نازل شده و آن قصه اى است كه جمله ( و من يكسب خطيئة او اثما ثم يرم به بريئا...) به آن اشاره دارد0 و اين استخفاء مناسب با اعمالى است كه ممكن است آن را به ديگرى نسبت داد، نظير سرقت و امثال آن ، در نتيجه اين احتمال تاييد مى شود كه آن چيزى كه اين آيه و آيات قبلش به آن اشاره دارد، همان چيزى است كه آيه :( و من يكسب خطيئة او اثما ثم يرم به بريئا...) به آن نظر دارد0
استخفاء و پنهان كردن امرى از خداى تعالى امرى است محال ، و غير مقدور چون هيچ چيزى در آسمان و زمين نيست كه بر خدا پنهان باشد و وقتى استخفاء از خداى تعالى محال وغير مقدور باشد، طرف مقابلش يعنى عدم استخفاء هم امرى اضطرارى و غير مقدور است ، و چون از هر دو طرف غير مقدور است ، ديگر ملامت و سرزنشى به آن تعلق نمى گيرد0 نمى شود كسى را ملامت كرد كه چرا كارت را از خدا پنهان مى كنى و يا پنهان نمى كنى 0 ولى مى بينيم كه بر حسب ظاهر، آيه مورد بحث اين سرزنش را كرده و اين خود سؤ الى است كه در اين جمله به ذهن مى رسد و جوابش اين است كه معناى تحت اللفظى استخفاء منظور نيست ، بلكه اين كلمه كنايه است از حياء كردن و شرمنده شدن و به همين جهت جمله :( و لا يستخفون من اللّه ) را با دو قيد مقيد كرده ، اول با جمله ( و هو معهم اذ يبيتون مالا يرضى من القول ) و با اين قيد فهمانيد كه خيانتكاران مورد بحث در هنگام شب براى برائت خود از آن خيانت مذموم ، طرح مى ريختند و سخنانى مى گفتند كه خدا از آن راضى نبوده است .

*(140/10)*

و دوم با جمله :( و كان اللّه بما يعملون محيطا) و با اين قيد فهمانده كه خداى تعالى در هر حالى كه يكى از آن احوال جرمى است كه مرتكب شدند، عالم و آگاه است و تقييد به اين دو قيد يعنى قيد و ( هو معهم ) و قيد و ( كان اللّه ...) در حقيقت تقييد به عام بعداز تقييد به خاص است . و اين در حقيقت تعليل است براى اينكه خيانت كاران مورد نظر از خدا شرم نمى كنند و اين شرم نكردنشان دو علت دارد: يكى علتى خاص ، و يكى علتى عام 0
ها انتم هولاء جادلتم عنهم فى الحيوة الدنيا...
اين آيه بيان اين معنا است كه دفاع از اين خائنين فائده ندارد، و خائنين از اين دفاع بهره اى نمى گيرند0 چيزى كه هست اين بيان را به صورت استفهام آورده ، مى فرمايد:(گيرم در زندگى دنيا از آنان دفاع كرديد، در روز قيامت چه كسى از آنها دفاع مى كند؟) و منظور آيه شريفه اين است كه بفهماند به فرض كه دفاع از آنها در زندگى دنيايشان كه نزد خدا پشيزى ارزش ندارد، سودى برايشان داشته باشد در زندگى آخرتيشان كه قدر و منزلتى عظيم نزد خدا دارد - و يا به عبارتى روز قيامت كه ظرف دفاع است - هيچ مدافعى نخواهند داشت 0 و كسى نيست كه از قبل آنها بگو مگو كند و در كار آنان وكالت كند و متكفل امور آنان و اصلاح شؤ ون آنان باشد0
و من يعمل سوءا او يظلم نفسه ...
در اين آيه خداى تعالى خائنان را ترغيب و تشويق مى كند به اينكه به سوى پروردگار خود برگردند و از آن جناب طلب مغفرت كنند0
و ظاهرا منظور از ترديد در جمله (كسى كه عمل بد مى كند - و يا بخود ستم روا مى دارد) ترقى دادن مطلب از پائين به بالا است 0 چون مراد از سوء، تعدى به ديگران و مراد از ظلم ، تعدى بر نفس خويش است كه معلوم است بدتر از تعدى اول است و يا مراد از كلمه سوء معصيتى است كه از نظر زشتى پائين تر از معصيت ظلم باشد مانند معصيت صغيره نسبت به معصيت كبيره - و خدا داناتر است .

*(140/11)*

بيان سه جهت درباره گناهى كه با علم به گناه بودن آن صادر مى شود
و اين آيه شريفه و دو آيه بعد آن هر سه در اين زمينه سخن دارند كه غرض واحدى را تامين كنند و آن غرض بيان گناهى است كه آدمى با علم به گناه بودنش مرتكب شود، هر يك از سه آيه جهتى از جهات آن گناه را بيان مى ك ند، آيه اولى روشن مى سازد كه هر معصيت كه انسان مرتكب آن شود، با تبعاتى كه دارد، در نفس او اثر سوء باقى مى گذارد0 و در نامه اعمالش نوشته مى شود، و بنده خدا مى تواند به وسيله توبه و استغفار، آن اثر سوء را از بين ببرد، و اگر بنده خدا توبه و استغفار بكند، خدا را غفور و رحيم خواهد يافت .
و آيه دوم تذكر مى دهد كه هر گناهى كه ايشان مرتكب شوند، تنها و تنها به ضرر خود كرده و ممكن نيست كه اثر آن گناه خطا برود، يعنى دامن او را نگيرد و به جاى او دامنگير غير شود0 پس گنه كار بى خود تلاش نكند، و براى تبرئه خود گناه خود را به گردن بى گناهى نيندازد و دست به افتراء و تهمت نزند0
و آيه سوم توضيح مى دهد كه خطا و گناهى كه انسان مرتكب مى شود، به فرض هم كه به ديگران تهمت بزند و به گردن
بى گناهان بشكند، تازه مرتكب گناهى ديگر، غير گناه اول شده است .
آثار و تبعات گناه فقط گريبانگير شخص گنهكار است ، نه غير او
( و من يكسب اثما فانما يكسبه على نفسه و كان اللّه عليما حكيما)

*(140/12)*

در سابق گذشت كه اين آيه از نظر مضمون مرتبط به آيه بعد است كه مساله تهمت به خدا و گناه را متعرض است ، و بنابراين جمله مورد بحث به منزله مقدمه است براى آن آيه و در نتيجه جمله :( فانما يكسبه على نفسه ) در اين صدد است كه اثر گناه را منحصرا معين در مرتكب آن كند، و اين خود اندرزى است به كسانى كه گناه مى كنند، و سپس آن را به گردن بى گناهى مى اندازند، و معناى آيه - و خدا داناتر است - اين است كه بر هر كس كه گناهى مرتكب مى شود واجب است متوجه اين معنا بشود كه هر گناهى بكند عليه خودش مى كند، و دود گناه او تنها به چشم خودش مى رود، و نه به چشم ديگران و گناه را او مرتكب شده ، نه غير او، هر چند كه به گردن ديگران بيندازد،و يا كسى گناه او را گردن بگيرد، نه تهمت گناه او را به گردن ديگران مى اندازد و نه تعهد ديگران اثر گناه او را از او دور مى سازد0 چون خدا مى داند گناه را چه كسى مرتكب شده ، و او شخص گنه كار است ، نه متهم و نه كسى كه گردن گرفته ، و خدا حكيم است ، و به جرم گناه ، غير گناه كار را مواخذه نمى كند، و وزر گناه را جزبر و ارزش نمى دهد، همچنانكه در جاى ديگر فرموده :( لها ما كسبت و عليها ما اكتسبت ) و نيز فرموده :( و لا تزر وازرة وزر اخرى ) و نيز فرموده :( و قال الذين كفروا للذين آمنوا اتبعوا سبيلنا و لنحمل خطاياكم و ما هم بحاملين من خطاياهم من شى ء انهم لكاذبون ).
و من يكسب خطيئة او اثما ثم يرم به بريئا فقد احتمل بهتانا و اثما مبينا

*(140/13)*

راغب در مفردات مى گويد: وقتى كسى اراده چيزى كند، و اتفاقا چيز ديگرى را به دست آورد و يا كارى ديگر كند، مى گويند فلانى خطا كرد0 و اگر همان چيز را كه خواسته بود به دست آورد، مى گويند فلانى اصابه كرد0 گاهى هم مى شود كه به كسى كه عملى كرده كه درست آن را انجام نداده و يا اراده اى كرده كه خوب نمى تواند عمليش كند، مى گويند فلانى به خطا رفت 0 و از اين باب است كه مى گويند: (اصاب الخطا) و يا مى گويند (اخطا الصواب ) و يا(اصاب الصواب ) و (اخطا الخطاء) يعنى به راه خطا رسيد و راه صواب را به خطا رفت و به راه صواب رسيد و راه خطا را هم درست نرفت ، بلكه در آن نيز خطا كرد0 و اين لفظ يعنى لفظ خطا بطورى كه ملاحظه كرديد، مشترك در چند معنا است 0 و كسى كه مى خواهد در حقايق تدبر كند، بايد در هر مورد استعمالى فكر كند ببيند اين لفظ در خصوص آن مورد به چه معنا است .
معناى كلمه (خطيبه ) و اشاره به وجه بكار بردن تعابير مختلف درباره معصيت
و نيز مى گويد: كلمه (خطيئة ) از نظر معنا با كلمه (سيئة ) نزديك است چيزى كه هست كلمه خطيئه را بيشتر در جائى استعمال مى كنند كه مورد مقصود اصلى و فى نفسه نبوده باشد، بلكه آن مورد و آن فعلى كه به خطا انجام شده زائيده از مقصدى ديگر باشد، مثل كسى كه قصد كرده شكارى را با تير بزند، ولى تير او به انسانى بر مى خورد0 و يا تنها مى خواهد مسكرى بنوشد و قصد هيچ جنايتى ندارد، و ليكن وقتى مست شد جنايت هم مرتكب مى شود0

*(140/14)*

البته اين زائيدن و سبب شدن براى تحقق خطا دو جور است ، يكى آن سببى است كه خودش نيز حرام است ، مانند نوشيدن مسكر كه سبب جنايتى شود0 دوم سببى كه خودش حرام و ممنوع نيست ، مثل تير انداختن به طرف شكار كه عملى است جايز ولى گاهى سبب جنايتى مى شود و خداى تعالى درباره اين قسم فرموده : ( و ليس عليكم جناح فيما اخطاتم به ...و لكن ما تعمدت قلوبكم ) و نيز فرموده : ( و من يكسب خطيئة او اثما...) كه در اين دو آيه منظور از خطا قسم دوم است كه مرتكب هيچ قصدى به انجام آن نداشته است 0 اين بود گفتار راغب .
و من خيال مى كنم خطيئة از اوصافى است كه در اثر كثرت استعمال بى نياز از موصوف شده ، ديگر حاجت نيست بگوئيم :(فعل خطيئه ) بلكه خود كلمه اين معنا را مى رساند، مانند كلمات مصيبت و رزيت و سليقه كه اينها نيز احتياجى به موصوف ندارند، لازم نيست بگوئيم : (حادثه مصيبت ) و (پيشامد رزيت ) (ناراحت كننده ) و (رايى سليقه رايى ) كه منشا آن قريحه باشد نه الهام گيرى و تعلم از ديگران بلكه به حادثه مى گوئيم مصيبت ، و به پيش آمد مى گوئيم رزيه و به راى آن چنانى مى گوئيم سليقه 0
و وزن فعيل دلالت دارد بر انباشته شدن حادثه و استقرار آن و بنا بر اين كلمه (خطيئه ) به معناى عملى است كه خطا در آن انباشته شده و استقرار يافته ، و خطا آن فعلى است كه بدون قصد از انسان سرزده باشد، مانند قتل خطا0

*(140/15)*

همه اينها كه گفته شد به حسب اصل لغت بود، و اما بر حسب استعمال بايد دانست كه معناى كلمه خطا را توسعه دادند، و به عنوان مجاز هر عملى كه نمى بايست انجام شود را از مصاديق خطا شمردند، و هر عملى و يا اثر عملى كه از آدمى بدون قصد سر زده باشد، خطيئه خوانده اند - و معلوم است كه چنين عملى معصيت شمرده نمى شود، و همچنين هر عملى كه انجام دادنش سزاوار نباشد را خطيئه ناميدند0 هر چند كه با قصد انجام شود- و معلوم است كه به اين اعتبار آن عمل را معصيت و يا وبال معصيت مى نامند0
واما خداى سبحان از آنجا كه در جمله :( و من يكسب خطيئة ) خطيئه را به كسب نسبت داده ، مرادش از اين كلمه همان معصيت است يعنى انجام دادن عملى كه مى داند نبايد انجام داد0
پس مراد از خطيئه در آيه شريفه ، آن عملى است كه با قصد و عمد انجام شود، هر چند كه وضع آن عمل وضعى باشد كه جا دارد كسى قصد انجام آن را نكند0
در تفسير آيه : ( قل فيهما اثم ) گفتيم : كلمه (اثم ) به معناى عملى است كه با وبال خودانسان را از خيرهاى بسيارى محروم بسازد، مانند شرب خمر، و قمار، و سرقت ، از كارهايى كه هيچ انسانى آن را به منظور به دست آوردن خيرات زندگى انجام نمى دهد، و بر عكس موجب انحطاط اجتماعى و سقوط آدمى از وزن اجتماعى و سلب اعتماد و وثوق جامعه از آدمى مى شود0

*(140/16)*

و بنابراين پس اجتماع هر دو كلمه (خطيئه ) و (اثم ) به نحو ترديد و نسبت دادن هر دو به كسب در جمله : ( و من يكسب خطيئة او اثما...) ايجاب مى كند كه هر يك از آن دو معناى خاص خود را بدهد، و آيه شريفه - و خدا داناتر است - به اين معنا باشد: هر كس معصيتى كند كه وبال آن از مورد خودش تجاوز نكند چون ترك واجبات يا فعل بعضى از محرمات چون ترك روزه ، خوردن خون و نيز هر كس معصيتى كند كه وبال آن استمرار دارد، مانند قتل نفس بدون حق و مانند سرقت ، و آنگاه معصيت خود را به بى گناهى تهمت بزند، بهتانى و اثمى آشكار را مرتكب شده است .
دراين آيه شريفه دو استعاره لطيف بكار رفته است : اول اينكه تهمت زدن را (رمى ) خوانده ، و رمى به معناى انداختن تير به طرف دشمن ، و يا به طرف شكار است . دوم اينكه تن در دادن به اين عمل زشت و قبول و زر و وبال بهتان را تحمل و يا به عبارتى احتمال خوانده . كانه تهمت زننده كه بى گناهى را متهم مى كند، مثل كسى مى ماند كه شخصى را بدون اطلاع ترور كند وبه نامردى از پاى در آورد، و چنين عملى بار سنگينى به دوش او مى گذارد كه او رااز هر خيرى در تمامى زندگى اش باز دارد، و محروم سازد و هرگز از دوش او نيفتد.
و از آنچه گذشت اين معنا روشن شد كه چرا تعبير از معصيت در آيات كريمه مختلف است ، يك جا آن را (اثم ) خوانده ، جائى ديگر (خطيئه )ناميده يك جا (سوء)، و جائى ديگر (ظلم )، يك جا (خيانت ) و جائى ديگر (ضلالت ) خوانده و روشن شد كه هر يك از اين الفاظ معنائى دارد. كه مناسب با محلى است كه در آنجا استعمال شده است .
و لو لافضل اللّه عليك و رحمته لهمت طائفه ...

*(140/17)*

سياق آيات دلالت دارد بر اينكه مراد ازكلمه (همت ) (تصميم مى گرفتند، تو پيامبر را گمراه كنند) اين است كه تصميم مى گرفتند آن جناب را راضى كنند به اينكه از همان افرادى كه در ابتداى آيات به عنوان خائنين نامبرده شدند دفاع كند، و بنابراين مراد از اين طايفه نيز همان كسانى است كه خداى سبحان روى سخن به آنان بر گردانيد و فرمود: ( ها انتم هولاء جادلتم عنهم فى الحيوة الدنيا...)
و قهرا اين طايفه با قوم و خويش ابى طعمه تطبيق مى شود كه روايتش به زودى مى آيد0 ان شاءاللّه
و اما اينكه فرمود: (و گمراه نمى كنند مگر خودشان را) مراد از اين گمراهى به قرينه اينكه بعد از آن فرموده : ( و ما يضرونك من شى ء...) (و هيچگونه ضررى به تو نمى رسانند) نوعى گمراهى است كه از خود آنان به ديگران تجاوز نمى كند0
پس خود آنها در اين تصميمى كه گرفته اند گمراهند براى اينكه تصميمشان عين معصيت است و هر معصيتى ضلالت است .
البته براى اين گفتار معناى ديگرى هست كه ما در بحثى كه پيرامون آيه :( و ما يضلون الا انفسهم و ما يشعرون ) داشتيم 0 در جلد سوم اين كتاب آن را يادآور شديم و چون مناسب با اين مقام نيست آن معنا را در اينجا نياورديم 0

*(140/18)*

و اما اينكه فرمود:( و ما يضرونك من شى ء و انزل اللّه عليك ...) نكته اى در بر دارد و آن اين است كه اضرار خائنين و حاميان آنان به رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) را بطور مطلق نفى كرده 0 چيزى كه هست از ظاهر سياق بر مى آيد كه اين اطلاق با جمله ( و انزل الله عليك الكتاب ...) مقيد شده باشد0 البته اين در صورتى است كه جمله مذكور حاليه باشد از ضميرى كه در جمله (يضرونك ) است و چشم پوشى كنيم از اينكه علماى نحو گفته اند: جمله فعليه كه با فعل ماضى شروع مى شود اگر حاليه شد، غالبا بايد در اولش حرف (قد) در آيد. دراين صورت كلام دراين زمينه خواهد بود كه اضرار مردم - چه خائنين مورد بحث و چه ديگران - به رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) را نفى كند، چه اضرار در علم آن جناب را و چه اضرار در عملش را مى فرمايد: (گمراه نمى كنند مگر خودشان را و به تو هيچگونه ضررى نمى رسانند، نه در علمت و نه در عملت ، در حالى كه خداى تعالى كتاب و حكمت بر تو نازل كرده است ).
انزال كتاب بر رسول الله (ص ) و تعليم حكمت به او ملاك در عصمت آن حضرت ومصونيتش از ضرر و ضلالت است
و انزل اللّه عليك الكتاب و الحكمه و علمك ما لم تكن تعلم ...
همانطور كه فبلا نيز اشاره كرديم از ظاهر كلام بر مى آيد كه اين جمله در مقام تعليل جمله : و( ما يضرونك من شى ء) و يا روى هم جملات :( و ما يضلون الا انفسهم و ما يضرونك من شى ء) است ، هر چه باشد مى فهماند علت اينكه مردم نمى توانند رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) را گمراه كنند و يا ضررى به آن جناب برسانند0 همين انزال كتاب و تعليم حكمت است كه ملاك در عصمت آن حضرت است .
گفتارى پيرامون معناى معصيت
از ظاهر اين آيه بر مى آيد، آن چيزى كه عصمت به وسيله آن تحقق مى يابد و شخص معصوم به وسيله آن معصوم مى شود نوعى از علم است 0 علمى است كه نمى گذارد صاحبش مرتكب معصيت و خطا گردد0

*(140/19)*

و به عبارتى ديگر علمى است كه مانع از ضلالت مى شود0 همچنانكه (در جاى خود مسلم شده ) كه ساير اخلاق پسنديده از قبيل شجاعت و عفت و سخاء نيز هر كدامش صورتى است علمى كه در نفس صاحبش راسخ شده و باعث مى شود آثار آن بروز كند0 و مانع مى شود از اينكه صاحبش متصف به ضد آن صفات گردد0 مثلا آثار جبن و تهور و خمود و شره و بخل و تبذير از او بروز كند0
در اينجا اين سوال پيش مى آيد كه اگر علم نافع و حكمت بالغه باعث مى شود كه صاحبش از وقوع در مهلكه ها و رذايل ، مصون و از آلوده شدن به پليديهاى معاصى محفوظ باشد، بايد همه علما اين چنين معصوم باشند و حال آنكه اينطور نيستند.
منشاء عصمت نوعى از علم است ، غير از علوممعمول و عادى كه تاءثير غالبى دارند نه دائمى
در پاسخ مى گوئيم : بله ، علم نافع و حكمت بالغه چنين اثرى دارد، همچنانكه در بين رجال علم و حكمت و فضلاى از اهل تقواو دين مشاهده مى كنيم 0 و ليكن اين سببيت مانند ساير اسبابى كه موجود در اين عالم مادى و طبيعى دست در كارند سبب غالبى است نه دائمى 0 به شهادت اينكه هيچ دارنده كمالى را نمى بينى كه كمال او بطور دائم او را از نواقص حفظ كند0 و هيچگاه تخلف نكند0 بلكه هر قدر هم آن كمال قوى باشد جلوگيرى اش از نقص غالبى است نه دائمى و اين خود سنتى است جارى در همه اسبابى كه مى بينيم دست در كارند0

*(140/20)*

و علت اين دائمى نبودن اثر اين است كه قواى شعورى مختلفى كه در انسان هست ، بعضى باعث مى شوند آدمى از حكم بعضى ديگر غفلت كند، و يا حداقل توجهش به آن ضعيف گردد0 مثلا كسى كه داراى ملكه تقوااست ما دام كه به فضيلت تقواى خود توجه دارد0 هرگز به شهوات ناپسند و حرام ميل نمى كند، بلكه به مقتضاى تقواى خود رفتار مى كند0 اما گاه مى شود كه آتش شهوت آنچنان شعله ور مى شود و هواى نفس آنقدر تحت جاذبه شهوت قرار مى گيرد كه چه بسا مانع آن مى شود كه آن شخص متوجه فضيلت تقواى خود شود و يا حداقل توجه و شعورش نسبت به تقوايش ضعيف مى شود و معلوم است كه در چنين فرضى بدون درنگ عملى كه نبايد انجام دهد، مى دهد، و ننگ شره و شهوت رانى را بخود مى خرد.
ساير اسباب شعورى كه در انسان هست نيز همين حكم را دارند و اگراين غفلت نبود و سبب سببيت خود را از دست نمى داد، آدمى هرگز از حكم هيچيك از اين اسباب منحرف نمى شد، و هيچ چيزى از تاثير آن سبب جلوگير نمى شد0 پس هرچه تخلف مى بينيم ريشه و علتش برخورد و نبرد اسباب با يكديگرند و غالب شدن يك سبب بر سبب ديگر است .
از اينجا روشن مى شود كه آن نيروئى كه نامش نيروى عصمت است ، يك سبب علمى و معمولى نيست بلكه سببى است علمى و شعورى كه به هيچ وجه مغلوب هيچ سبب ديگر نمى شود0 و اگر از اين قبيل سبب هاى شعورى معمولى بود بطور يقين تخلف در آن راه مى يافت و احيانا بى اثر مى شد0
پس معلوم مى شود اين علم از غير سنخ ساير علوم و ادراكات متعارفه است كه از راه اكتساب و تعلم عايد مى شود0

*(140/21)*

و در آيه مورد بحث مى بينيم كه خداى تعالى در خطابش به شخص رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) مى فرمايد:(و انزل عليك الكتاب و الحكمه و علمك ما لم تكن تعلم ) (كتاب و حكمت بر تو نازل كرد، و علمى به تو تعليم داد كه خودت از راه اكتساب هرگز آن را نمى آموختى ) و گو اينكه معناى اين جمله را بدان جهت كه خطابى است خاص ، آنطور كه بايد نمى فهميم 0 زيرا ما انسانه اى معمولى آن ذوقى كه حقيقت اين علم را درك بكند نداريم و ليكن اينقدر هست كه از ساير كلمات خداى تعالى در اين باب تا حدودى مطلب براى ما روشن مى شود، مانند آيه :(قل من كان عدوا لجبريل فانه نزله على قلبك ) و آيه شريفه :(نزل به الروح الامين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربى مبين ).
از اين آيات مى فهميم كه نازل كردن هر چه بوده از سنخ علم بوده ، چون محل نزول آن قلب شريف آن جناب بوده واز جهتى ديگر معلوم مى شود كه اين انزال از قبيل وحى و تكليم بوده ، چون در جاى ديگر در باره نوح و ابراهيم و موسى و عيسى (عليهم السلام ) فرموده :(شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا و الذى اوحينا اليك و ما وصينا به ابراهيم و موسى و عيسى 0
ونيز فرموده :(انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح و النبيين من بعده ).
و نيز فر موده :(ان اتبع الا ما يوحى الى ...) و نيز فرموده :(انما اتبع ما يوحى الى ...).

*(140/22)*

از اين آيات مختلف استفاده مى شود كه مراد از انزال همان وحى است و وحى كتاب و حكمت خود نوعى تعليم الهى است . كه خداى تعالى پيامبرش را به آن اختصاص داده 0 چيزى كه هست از آيه مورد بحث كه مى فرمايد:(و خدا كتاب و حكمت بر تو نازل كرد و علمى به تو تعليم داد كه هرگز از راه اكت ساب به دست نمى آوردى ) استفاده مى شود كه اين تعليم الهى تنها وحى كتاب و حكمت نيست 0 چون مورد آيه شريفه ، داورى رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) در حوادثى است كه پيش آمده ، و آن جناب براى رفع اختلاف از راى خاص به خود استفاده فرموده ، و معلوم است كه اين علم ، يعنى راى و نظريه خاص آن جناب غير علم كتاب و حكمت است ، هر چند كه متوقف بر آن دو نيز هست .
مراد از انزال و تعليم به رسول الله (ص ) در جمله : (وانزال عليك الكتاب و الحكمة و عملك ...) دو نوع علم است
از اينجا روشن مى شود كه مراد از انزال و تعليم در جمله :(و انزل اللّه عليك الكتاب و الحكمه و علمك ما لم تكن تعلم دو نوع علم است : يكى علمى كه به وسيله وحى و با نزول جبرئيل امين تعليم آن جناب داده مى شده 0 و دوم به وسيله نوعى القاء در قلب و الهام خفى الهى و بدون نازل شدن فرشته وحى تعليمش داده مى شده و اين دو نوع بودن تعليم رسول خدا (صلى اللّه عليه وآله وسلم ) چيزى است كه روايات وارده در علم النبى (صلى اللّه عليه و آله ) آن را تاييد مى كند0
و بنا بر اين پس مراد از جمله (و علمك ما لم تكن تعلم ) اين است كه خداى تعالى نوعى علم به تو داد كه اگر نمى داد، اسباب عادى كه در تعلم هر انسانى دست در كارند و علوم عادى را به انسانها تعليم مى دهند در به دست آوردن آن علم برايت كافى نبود0

*(140/23)*

در نتيجه از همه مطالبى كه گذشت معلوم شد اين موهبت الهيه كه ما آن را به نام نيروى عصمت مى ناميم خود نوعى از علم و شعور است كه با ساير انواع علوم مغايرت دارد، ساير علوم همانطور كه گفتيم گاهى مغلوب ساير قواى شعورى واقع گشته (در كورانها مورد غفلت قرار مى گيرند) ولى اين علم هميشه بر ساير قوا غالب و قاهر است و همه را به خدمت خود در مى آورد0 و به همين جهت است كه صاحبش را از كل ضلالت ها و خطاها حفظ مى كند0
در روايات نيز آمده كه رسول خدا و امام (صلوات اللّه عليهم اجمعين ) روحى داشته اند به نام روح القدس كه آنان را تشديد مى كرده و از معصيت و خطا حفظ مى نموده و اين همان روحى است كه در آيه شريفه زير بدان اشاره نموده مى فرمايد:(كذلك اوحينا اليك روحا من امرنا ما كنت تدرى ما الكتاب و لا الايمان و لكن جعلناه نورا نهدى به من نشاء من عبادنا0
البته اين وقتى است كه ما ظاهر و تنزيل آيه را در نظر بگيريم و كارى به تاءويل آن نداشته باشيم و ظاهرش همين است كه خداى تعالى كلمه روح را به عنوان معلم و هادى بر پيامبرش القا فرموده ، و نظير آن آيه شريفه ، آيه زير است كه مى فرمايد:(و جعلناهم ائمه يهدون بامرنا و اوحينا اليهم فعل الخيرات و اقام الصلوة و ايتاء الزكوة و كانوا لنا عابدين )0
البته اين استشهاد بر اساس بيانى است كه ما در تفسير اين آيه داريم و ان شاء اللّه العزيز در سوره انبيااز نظر خواننده خواهد گذشت . و اجمال آن اين است كه روح نامبرده پيامبر و امام را به فعل خيرات و بندگى خداى سبحان تشديد مى كند0
بيان مراد از (كتاب ) و (حكمت ) و (علمى كه هرگز با آموختن به دست نمىآوردى ) در آيه شريفه فوق

*(140/24)*

و نيز از آنچه گذشت روشن گرديد كه مراد از كتاب در جمله : (و انزل اللّه عليك الكتاب و الحكمه و علمك ما لم تكن تعلم ) همان وحيى است كه براى رفع اختلاف هاى مردم مى شود، همان اختلافى كه آيه شريفه زير بدان اشاره نموده و فرموده : (كان الناس امة واحده فبعث اللّه النبيين مبشرين و منذرين و انزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه ) كه بيان و تفسير آن در جلد اول اين كتاب گذشت ).
و مراد از حكمت در آيه مورد بحث ساير معارف الهيه اى است كه به وسيله وحى نازل شده ، در وضع زندگى دنيا و آخرت انسانها سودمند است و مراد از اينكه فرمود: (و علمك ما لم تكن تعلم ) غير معارف كليه و عامه اى است كه در كتاب و حكمت است .
با اين بيان روشن مى شود كه به گفته هاى بعضى از مفسرين در اين آيه چه اشكال هايى وارد است 0 ايشان گفته اند: منظور از كتاب ، قرآن ، و منظور از حكمت ، احكامى است كه در قرآن آمده ، و منظور از جمله (علمى كه هرگز با آموختن بدست نمى آوردى ) علم به غيب و علم به احكام است ، بعضى ديگر كتاب و حكمت را به قرآن و سنت و جمله (علمى كه با آموختن به دست نمى آورى ) شرايع و سرگذشت رسولان قديم تفسير كرده اند بعضى ديگر حرفهائى ديگر زده اند كه وجه سستى اين اقوال با بيانات گذشته ما روشن مى شود، و ديگر حاجت نيست دوباره آن مطالب را تكرار كنيم 0
و كان فضل اللّه عليك عظيما
اين جمله منتى است كه به رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) نهاده 0
لا خير فى كثير من نجويهم الا من امر بصدقه او معروف او اصلاح بين الناس

*(140/25)*

راغب مى گويد: وقتى بگوئى :(ناجيته ) معنايش اين است كه من با او مطلبى سرى و بيخ گوشى در ميان نهادم ، و اصل اين كلمه از ماده ((نجوة ) گرفته شده كه به معناى زمين خلوتى است كه تو با كسى در آنجا خلوت كنى 0 اين سخن راغب بود0 و بنا به گفته وى كلمه (نجوى ) به معناى گفتگوى سرى و پنهانى است ، و چه بسا كه اين كلمه درباره شخص دو طرف صاحب نجوى نيز اطلاق گردد0 يعنى به خود آن دو نيز نجوا گويند0 همچنانكه قرآن كريم فرموده : (واذ هم نجوى ) (زمانى كه ايشان نجوا بودند) يعنى با يكديگر نجوا كردند0
و در اين گفتار، يعنى جمله : (لا خير فى كثير من نجواهم ) به مطلب قبلى كه مى فرمود: (اذ يبيتون ما لا يرضى من القول ) برگشت شده ، البته اين در صورتى است كه بگوئيم آيات به يكديگر اتصال دارند، كه در اين صورت جمله مورد بحث مطلب قبل را كه راجع به سخن محرمانه و سرى به طريق تبييت بود عموميت داده ، مى فرمايد: هيچ چيزى در بيشتر سخنان سرى آنان نيست ، چه اينكه اين سخنان به طريق تبييت باشد و چه به طريق ديگر، نظير اين تعميم دادن مطلبى خاص ، در آيه بعدى به كار رفته به اين معنا كه آيه مورد بحث سخن از سخنان سرى داشت و جا داشت در آيه بعدى بفرمايد: (و هر كس به همفكر خود بر سر دشمنى با رسول و مشاقه با آن جناب (نجوا) كند، چنين و چنانش مى كنيم ) ولى اينطور نفرمود، بلكه مطلب را عموميت داده فرمود: (و هر كس با رسول دشمنى كند چنين و چنانش مى كنيم ) چه اينكه اين مشاقه و دشمنى به طريق نجوا باشد و چه به طرق ديگر0

*(140/26)*

و ظاهر استثناى : (الا من امر بصدقه او معروف ) اين است كه استثنائى منقطع باشد0 (يعنى مستثناء قبل از استثناء داخل در جمعيت مستثناء نبوده ) در نتيجه كلمه (الا) معناى (ليكن ) را مى دهد، و معناى آيه چنين مى شود: (هيچ خيرى در سخنان بيخ گوشى آنان نيست ، و ليكن كسى كه امر به صدقه يا معروف يا اصلاح بين مردم مى كند، در اين امر كردنش خير هست ).
در اينجا دو سوال مطرح مى شود: يكى اينكه چرا دعوت بيخ گوشى به خير را امر خواند؟
جوابش اين است كه اين از قبيل استعاره است .
سوال دوم اينكه خداى تعال ى خيرى را كه صاحب نجوا بدان امر مى كند سه چيز دانسته : يا صدقه ، و يا معروف ويا اصلاح بين مردم 0 با اينكه صدقه خود يكى از مصاديق معروف است و با آوردن كلمه معروف احتياج به ذكر صدقه نبود0
جوابش اين است : ذكر خاص با وجود عام ، عنايت زايدى نسبت به خاص را مى رساند، در اينجا نيز آوردن كلمه صدقه مى فهماند كه صدقه فرد كامل معروف است و در احتياجش به سخنان سرى طبعا نيازمندتر به نجوا است و غالب موارد همينطور است .
و من يفعل ذلك ابتغاء مرضات اللّه ...
در اين جمله حال نجوا را به بيانى ديگر و از نقطه نظر آثار يعنى مثوبت و عقوبت تفصيل مى دهد0 تا به اين وسيله وجه خير بودن آنچه از نجوا كه خير است و وجه خير نبودن آنچه كه خير نيست را روشن مى سازد0
و حاصل مفادش اين است كه : نجوا دو قسم است : يكى نجواى كسى كه منظورش از آن به دست آوردن خشنودى خداى تعالى است كه خواه ناخواه نجواى او يا با عنوان معروف منطبق است ، و يا با عنوان اصلاح بين مردم 0البته معروف و اصلاحى كه به خاطر رضاى خدا صورت بگيرد كه چنين نجوائى را خداى تعالى با اجرى عظيم پاداش مى دهد0

*(140/27)*

قسم دوم نجوائى كه منظور توطئه چينى عليه رسول خدا و اتخاذ طريقى غير طريق مؤ منين صورت بگيرد0 كه خداى سبحان صاحبان چنين نجوائى را املاء و استدراج مى كند0 يعنى انواع برخورداريهاى مادى را در اختيارشان مى گذارد تا همه گناهان را مرتكب شوند، و در آخر به دوزخ شوند كه بد سرانجامى است .
مراد از (سبيل المؤ منين ) كه از اتباع غير آن نهى شده ، اطاعت ازرسول الله (ص ) است
و من يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى و يتبع غير سبيل المؤ منين
مصدر (مشاقه ) و (شقاق ) مصدر باب مفاعله از ماده (شق ) است كه به معناى قطعه جدا شده از چيزى است . (مثلا مى گويند اين شاخه افتاده ، شقى از آن درخت است ).
پس مشاقه و شقاق اين است كه تو در يك شقى قرار بگيرى ، و طرف مقابلت در شق ديگر0 و اين كنايه است از مخالفت و طرفيت .
و بنابراين ، مشاقه كردن با رسول خدا، آن هم بعد از آنكه راه هدايت روشن و مشخص شده 0 معنائى جز مخالفت كردن با رسول ، و از اطاعتش سر پيچى كردن ندارد0
و بنابراين ، جمله (و يتبع غير سبيل المؤ منين ) بيان ديگرى است براى مشاقه با رسول (صلى اللّه عليه وآله و سلم ) و مراد از سبيل مؤ منين اطاعت رسول است 0 چون اطاعت رسول ، اطاعت خداى تعالى است ، همچنانكه خود خداى تعالى فرمود: (و من يطع الرسول فقد اطاع اللّه )0

*(140/28)*

پس سبيل مؤ منين بدان جهت كه بر ايمان به خدا اجتماع كرده جامعه اى تشكيل مى دهد، همان اجتماع بر اطاعت خدا و رسول است 0 و اگر خواستى مى توانى بگوئى راه مؤ منين عبارت است از اجتماع بر اطاعت رسول 0 چون حافظ وحدت سبيل مؤ منين همان اطاعت رسول (صلى اللّه عليه و آله ) است ، همچنانكه قرآن كريم در جاى ديگر فرموده : (و كيف تكفرون و انتم تتلى عليكم آيات اللّه و فيكم رسوله و من يعتصم باللّه فقد هدى الى صراط مستقيم يا ايها الذين آمنوا اتقوا اللّه حق تقاته و لا تموتن الا و انتم مسلمون و اعتصموا بحبل اللّه جميعا و لا تفرقوا).
اين معنا در سابق آنجا كه اين آيه را تفسير مى كرديم يعنى جلد سوم عربى اين كتاب گذشت .
و نيز فرموده : (و ان هذا صراطى مستقيما فاتبعوه و لا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ذلكم وصيكم به لعلكم تتقون ).
و وقتى به حكم اين آيات راه خدا عبارت است از راه تقوا و مؤ منين عبارتند از كسانى كه به سوى اين راه دعوت شده اند0 در نتيجه سبيل اين مؤ منين در حالى كه اجتماعى تشكيل داده اند عبارت است از سبيل تعاون بر تقوا، همچنانكه فرمود: (تعاونوا على البر و التقوى و لا تعاونوا على الاثم و العدوان ).
و اين آيه بطورى كه ملاحظه مى كنيد از معصيت خداى تعالى و شق عصاى اجتماعى اسلام و يا به عبارتى ايجاد تفرقه در آن را نهى مى كند، و اين همان است كه گفتيم معناى سبيل مؤ منين است .
پس معناى آيه مورد بحث كه مى فرمايد: (و من يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى و يتبع غير سبيل المؤ منين ...).
به معناى آيه زير برگشت مى كند كه مى فرمايد: (يا ايها الذين آمنوا اذا تناجيتم فلا تتناجوا بالاثم و العدوان و معصيت الرسول و تناجوا بالبر و التقوى ).
نوله ما تولى
يعنى ما با او همان معامله مى كنيم كه او و اعمال او اقتضاى آن را دارد و او را طبق خواسته اش كه همان پيروى غير سبيل مؤ منين است يارى و مساعدت مى كنيم 0

*(140/29)*

اين معنا را قرآن كريم در جاى ديگر خاطر نشان ساخته ، مى فرمايد: (كلا نمد هولاء و هولاء من عطاء ربك ، و ما كا ن عطاء ربك محظورا).
و نصله جهنم و ساءت مصيرا
اين جمله به وسيله حرف (واو) عطف شده به جمله قبلى و همين خود دلالت دارد بر اينكه هر دو معامله با افراد مورد بحث مى شود، هم (نوله ما تولى ) و هم (اصلاء در جهنم )0 و نيز دلالت دارد بر اينكه هر دومعامله يكى است ، يك امر الهى است كه قسمتى از آن - كه قسمت آغاز آن باشد - در دنيا جريان مى يابد و آن مساله (توليت ما تولى ) است . و قسمت ديگرش در آخرت بروز مى كند و آن مساله (اصلاء در جهنم ) است 0كه بد بازگشت گاهى است .
مشاقه و دشمنى با رسول الله (ص ) شرك به خداى عظيم است
ان اللّه لا يغفر ان يشرك به ...
next page
fehrest page
back page

*(140/30)*

next page
fehrest page
back page
ظاهر اين آيه اين است كه مى خواهد جمله :(نوله ما تولى و نصله جهنم ...) را كه در آيه قبل بود تعليل كند، البته اين بنا بر اين است كه آيات به يكديگر اتصال داشته باشند و در اين صورت آيه دلالت مى كند بر اينكه مشاقه و دشمنى با رسول ، شرك به خداى عظيم است و اينكه خداى تعالى اين گناه را كه به وى شرك بورزند نمى آمرزد و اى بسا اين معنا از آيه شريفه زير نيز استفاده شود كه مى فرمايد: (ان الذين كفروا و صدوا عن سبيل اللّه و شاقوا الرسول من بعد ما تبين لهم الهدى لن يضروا اللّه شيئا و سيحبط اعمالهم 0 يا ايها الذين آمنوا اطيعوا اللّه و اطيعوا الرسول و لا تبطلوا اعمالكم 0 ان الذين كفروا و صدوا عن سبيل اللّه ثم ماتوا و هم كفار فلن يغفر اللّه لهم ).
چون ظاهر آيه سوم اين است كه مى خواهد مضمون آيه دوم كه به اطاعت خدا و اطاعت كردن از رسول امر مى كند را تعليل كند0 در نتيجه بفهماند كه خروج از طاعت خدا و طاعت رسول او، كفرى است كه هرگز آمرزيده نمى شود، و اين را هم به حكم آياتى ديگر مى دانيم كه كفرى كه هرگز آمرزيده نمى شود شرك به خدا است .
آنچه تاكنون استفاده كرديم از الفاظآيه مورد بحث و آيات استشهادى بود، حال بايد دانست كه از مقام آيه نيز مطلبى استفاده مى شود، به اين بيان كه الحاق جمله (و يغفر ما دون ذلك لمن يشاء) به جمله (ان اللّه لا يغفر ان يشرك ) به به اين منظور بوده كه بيان را تكميل كند و عظمت اين مصيبت شوم يعنى مشاقه و دشمنى با رسول را بفهماند0 و ما در جلد چهارم اين كتاب مطالبى مربوط به اين آيه آورديم (كه خواننده مى تواند بدانجا مراجعه كند)0
ان يدعون من دونه الا اناثا
كلمه (اناث ) جمع كلمه (انثى ) است ، وقتى گفته مى شود:(انث الحديد انثا).

*(141/1)*

معنايش اين است كه آهن نرم و چكش پذير شد0 و چون گفته شود: (انث المكان ) معنايش اين است كه فلان زمين خيلى زود سرسبز شد و يا قابل كشت شد0 پس از اين موارد استعمال مى فهميم يك جهت در همه موارد استعمال اين ماده هست و آن عبارت است از انفعال و نرمى و تاثر پذيرى و اگر جنس ماده از هر حيوان را نيز انثى خوانده اند از اين باب است .
وجه اينكه از خدايان دروغين به (اناث ) تعبير شده
و اگر بت پرستان ، بت ها و هر معبود ديگر خود را اناث خوانده اند، به قول بعضى ها بدين جهت است كه به زعم آنان بت ها و معبودها تاثر پذير و منفعل است و خودش فاعل و اثر بخش نيست و هيچ خواسته اى از خواسته هاى پرستندگان خود را بر نمى آورند و در جاى ديگر قرآن همين معنا را براى اناث بودن بت ها آورده و فرموده : (ان الذين تدعون من دون اللّه لن يخلقوا ذبابا و لو اجتمعوا له و ان يسلبهم الذباب شيئا لا يستنقذوه منه ضعف الطالب و المطلوب ما قدر وااللّه حق قدره ان اللّه لقوى عزيز) و باز درجاى ديگر فرموده : (و اتخذوا من دونه الهه لا يخلقون شيئا و هم يخلقون و لا يملكون لانفسهم ضرا و لا نفعا و لا يملكون موتا و لا حيوة و لا نشورا)
بنابراين روشن مى شود كه مراد از انوثت بتها همين است كه اين دو آيه خاطرنشان كردند، يعنى اينكه فقط انفعال مى پذيرند و فعل ندارند و اين خود خاصيت مخلوق در مقايسه با خالق او تبار ك و تعالى است .

*(141/2)*

و اين وجه در اينكه چرا خدايان دروغين رااناث خوانده ، بهتر از وجهى است كه ديگران آورده و گفته اند: مراد از كلمه (انثى ) بت هاى سه گانه لات و عزى و منات و امثال آنها است ، زيرا هر قبيله اى از عرب براى خود بتى داشت و به آن مى گفتند: (انثى بنى فلان ) يعنى بت فلان قبيله . حال ، يا به خاطر اين بوده كه اسامى بت ها مونث مجازى بوده و يا به خاطر اين كه جماد و بى جان بودند و كلمه جماد وقتى جمع بسته مى شود به جمع مونث بسته مى شود و مى گويند جمادات .
وجه اينكه گفتيم توجيه ما بهتر است اين است كه توجيهى كه نقل كرديم با حصرى كه در جمله : (ان يدعون من دونه الا اناثا) آمده آنطور كه بايد نمى سازد چون مى دانيم در بين معبودهائى كه به جاى خداى تعالى پرستيده مى شود، معبودهايى هست كه كلمه (انثى ) در باره آنها صادق نيست مانند عيساى مسيح (عليه السلام ) و برهما و بودا كه هر سه مرد بوده اند0
و ان يدعون الا شيطانا مريدا
كلمه (مريد) به فتحه ميم به معناى كسى است كه از هر خيرى عارى باشد0 البته اين كلمه در مورد مطلق عارى نيز استعمال دارد، چه عارى از خير و چه عارى از غير آن 0
بيضاوى در تفسير خود گفته : كلمه (مارد) و كلمه (مريد) به كسى گفته مى شود كه با هيچ خيرى وابسته نيست ، و اصل تركيب براى توصيف به نرمى و لطافت و بى موئى و برهنگى از پر و پشم وضع شده و تعبير( صرع ممرد) و نيز (غلام امرد) و نيز (شجره مرداء) همه از اين باب است ، اولى به معناى تختى نرم و لطيف ، و دومى به معناى پسرى بى مو، و سومى به معناى درختى است كه برگ آن اندك و تك تك باشد0 اين بود گفتار بيضاوى 0

*(141/3)*

و از ظاهر گفتار بر مى آيد كه جمله مورد بحث بيانى باشد براى جمله سابق چون كلمه يدعون از دعوت است ، و دعوت كنايه از عبادت است و به اين مناسبت ، عبادت را دعوت مى گويند كه اصل عبادت و منشا آن دعوت نيازهاى آدمى است به اينكه آدمى خود را به پنا ه كسى بكشاند كه حاجتش را بر مى آورد خداى تعالى طاعت را نيز عبادت خوانده ، فرموده : (الم اعهد اليكم يا بنى آدم ان لا تعبدوا الشيطان انه لكم عدو مبين و ان اعبدونى ).
و بنابراين برگشت معناى جمله مورد بحث به اين است كه عبادت پرستندگان غير خداى تعالى ، عبادت و دعوت شيطان مريد است چون اطاعت او است .
لعنة اللّه
كلمه (لعن ) به معناى دور كردن ملعون از رحمت است و اين جمله صفت دومى است براى شيطان ، صفت اوليش اين بود كه او مريد است و از هر خيرى عارى و تهى است . صفت دوم در حقيقت تعليل صفت اول است و مى فهماند كه علت عارى بودن شيطان از هر خير اين است كه او رانده شده و دور شده از رحمت خدا است .
و قال لاتخذن من عبادك نصيبا مفروضا
كانه مى خواهد اشاره كند به گفتارى كه خداى عزّوجلّ در جاى ديگر از شيطان حكايت كرده و آن اين است كه آن ملعون گفته بود: (فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين ).
و در اينكه گفت : (بطور قطع از بندگانت نصيبى مقدر خواهم گرفت .) در حقيقت اعتراف و تقدير بر اين معنا است كه فريب خوردگان او در عين اينكه فريب او را خورده اند بنده خداى تعالى هستند و يك انسان هر قدر هم كه فريب شيطان را بخورد نمى تواند از بندگى خدا بيرون شود و چگونه ممكن است بيرون شود در حالى كه خداى تعالى رب او است و هرحكمى كه بخواهد در باره او مى راند.
بيان حال فريب خوردگان شيطان و عاقبت كار آنها
و لاضلنهم و لامنينهم ...

*(141/4)*

كلمه (تبتيك ) كه مصدر باب تفعيل است و جمله : (فليبتكن ) از آن مشتق شده به معناى شكافتن است و شكافتن گوش ‍ حيوانات با مطلبى كه بعضى ها نقل كرده اند تطبيق مى شود و آن اين است كه گفته اند: عرب جاهليت را رسم بر اين بود كه گوش ماده شترى كه پنج شكم زائيده باشد (بحيره ) و شترى كه به عنوان وفاء به عهد رها مى كردند (سائبه ) را مى شكافتند تا اعلام كنند كه اين حيوان آزاد است و در نتيجه خوردن گوشت آن بر همه جايز است .
و اين امورى كه در آيه شمرده شده همه اش مصاديقى از ضلالت است 0 و با اينكه در جمله و (لا ضلنهم ) مساله ضلالت را صريحا ذكر كرده اگر اين مصاديق از ضلالت را نيز بر شمرده از باب ذكر عام و سپس نام بردن از بعضى افراد آن عام است 0 كه گوينده به شنونده مى فهماند عنايت خاصى به اين چند فرد دارد0
در اين آيه شريفه از شيطان حكايت شده كه گفته است : من انسانها را از راه سرگرم كردنشان به پرستش غير خدا و ارتكاب گناهان گمراه خواهم كرد و آنان را با اشتغال به آمال و آرزوهائى كه از اشتغال به واجبات زندگيشان باز بدارد فريب مى دهم ، تاآنچه را كه برايشان مهم و حياتى است به خاطر آنچه موهوم و خالى از واقعيت است ، رها كنند و دستورشان مى دهم كه گوش چهار پايان خود را بشكافند و (با اينگونه عقايد خرافى و موهوم ) حلال خدا را بر خود حرام سازند و نيز دستورشان مى دهم كه خلقت خدائى را تغيير دهند مثلا مردان را كه مرد خلق شده اند و استعداد زن گرفتن را دارند اخته نموده اين استعداد را در آنها بكشند و يا انواع مثله - بريدن اعضاء - راباب كنند و يا مردان با يكديگر لواط و زنان با يكديگر مساحقه كنند0
و بعيد نيست كه مراد از تغيير خلقت خداى تعالى خروج از حكم فطرت و ترك دين حنيف باشد آن دينى كه خداى تعالى در باره اش ‍ فرمود: (فاقم وجهك للدين حنيفا فطرة اللّه التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق اللّه ، ذلك الدين القيم ).

*(141/5)*

خداى تعالى بعد از حكايت كلام شيطان وعده او را كه همان اطاعت او در آنچه امر مى كند، مى باشد را ولى گرفتن او دانسته ، فرموده : اطاعت او معنايش اين است كه شما او را به جاى خداى تعالى ولى و سرپرست خود بگيريد: (و من يتخذ الشيطان وليا من دون اللّه فقد خسر خسرانا مبينا) و در افاده اين معنا نفرمود: (و من يكن الشيطان له وليا، و هر كس كه شيطان ولى او باشد) تا همان نكته اى را بفهماند كه آيات سابق آن را فهمانيد و آن اين بود كه تنها ولى عالم خداى تعالى است و هيچ كس ديگر بر هيچ چيز عالم ولايت ندارد، هر چند كه مردمى او را ولى خود بگيرند0
يعدهم و يمنيهم و ما يعدهم الشيطان الا غرورا...
از ظاهر سياق بر مى آيد كه اين جمله تعليلى براى اين قسمت از آيه قبلى باشد كه مى فرمود:( فقد خسر خسرانا مبينا) و چه خسرانى روشن تر از اين خسران كه سعادت حقيقى كسى مبدل به سعادت خيالى و شقاوت واقعى شود و با وعده هاى دروغين و آرزوهاى موهوم كمال خلقت او مبدل به خسران و نقص شود همچنانكه خداى تعالى مى فرمايد: (و الذين كفروا اعمالهم كسراب بقيعة ، يحسبه الظمان ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيئا و وجد اللّه عنده ، فوفيه حسابه ، والله سريع الحساب ).
اما وعده هاى شيطان عبارت است از وسوسه هائى كه او بدون واسطه مى كند، به خلاف امانى (كه جمله : و يمنيهم آرزومندشان مى كند - متضمن آن است ) كه آن از نتائج وسوسه است و منظور از آن هر امر خيالى است كه وهم از آن لذت ببرد0 و به همين جهت بود كه خداى تعالى تمنى و يا به عبارت ديگر استفاده از آرزوهاى دروغى بشر را غرور نخواند بلكه وعده او را غرور خواند و فرمود: شيطان وعده شان نمى دهد مگر غرور و فريب را، و اين نكته بر كسى پوشيده نيست .

*(141/6)*

خداى تعالى بعد از بيان وعده هاى شيطان ، عاقبت حال فريب خوردگان او را بيان نموده ، فرمود: (اولئك ماويهم جهنم و لا يجدون عنها محيصا)، عاقبت حالشان اين است كه منزلگهى در دوزخ دارند كه به هيچ وجه محيصى از آن ندارند و محيص از ماضى (حاص ) كه به معناى (فلانى عدول كرد يا جا عوض كرد و يا گريزگاهى يافت و از آنجا پا به فرار گذاشت ) مى باشد0
خداى سبحان بعد از بيان عاقبت حال فريب خوردگان شيطان ، حال كسانى را بيان كرد كه در مقابل آن طائفه قرار دارند، يعنى مؤ منين ى كه از فريب شيطان بر حذر هستند و منظورش از بيان حال طرف مقابل فريب خوردگان اين بود كه بيان خود نسبت به فريب خوردگان را تكميل كند،لذا فرمود: (و الذين آمنوا و عملوا الصالحات سندخلهم جنات ...) و در اين آيات التفاتى از سياق تكلم مع الغير (نوله - نصله ) به سياق غيبت (ان اللّه لا يغفر - لعنة اللّه - من دون اللّه ) بكار رفته ، روشن تر بگويم در اول خداى تعالى مى فرمود: (ما او را چنين و چنان مى كنيم ) و در وسط خود را غايب فرض كرده مى فرمايد: (خداى تعالى چنين و چنان مى كند)
و در اين التفات دو نكته در نظر بوده : يكى اينكه آنجا كه مقام اقتضاء دارد به عظمت خداى تعالى اشاره اى بشود، در آنجا به جاى ضمير (ما چنين و چنان مى كنيم ) اسم جلاله (اللّه تعالى ) را بياورد، همينكه اين غرض تامين شد، دو باره به سياق اول كه سياق اصلى بود برگردد، همچنانكه در اين آيات دوباره به سياق اصلى برگشته ، مى فرمايد: (سندخلهم جنات )، نكته دوم اشاره به قرب حضور خداى تعالى و محجوب نبودنش از وضع بندگان اشاره مى كند كه معناى ولى مؤ منين هم همين است .
وعد اللّه حقا و من اصدق من اللّه قيلا

*(141/7)*

در اين جمله ، وعده خداى تعالى را در مقابل وعده اى كه قبلا از شيطان آورد ذكر نموده ، آنجا مى فرمود: وعده شيطان چيزى به جز غرور نيست ودر اينجا مى فرمايد: وعده خداى تعالى حق و گفتار او صدق است .
ليس بامانيكم و لا امانى اهل الكتاب
در اين آيه شريفه ، به آغاز سخن برگشت شده و كانه مى خواهد از گفتار مفصلى كه تاكنون آورده بود خلاصه گيرى كند.
كرامت نزد خدا بستگى به اعمال دارد و كسى از خداوند طلبكار نيست
آرى از اعمالى كه در آيات قبل ، از بعضى مؤ منين حكايت و از اقوالى كه از آنان نقل فرمود و از اصرارى كه آنان به رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) مى كردند كه رعايت جانب آنان را بفرمايد و در مواقعى كه بين آنان و ديگران نزاع و مشاجره اى رخ مى دهد، آنان را عليه ديگران معاضدت و مساعدت فرمايد، اين معنا بطور خلاصه به دست مى آيد كه مؤ منين اينطور فكر مى كرده اند: حال كه ما ايمان آورده ايم ، حقى بر خدا و پيامبرش پيدا كرده ايم وبر خدا و رسول واجب است كه رعايت احترام ما را نموده ، جانب ما را رعايت كنند و هر زمان كه بين ما و ديگران مشاجره اى رخ دهد از ما طرفدارى كنند، چه اينكه ما بر حق و آنان بر باطل باشند و چه ما بر باطل و آنان بر حق باشند و چه اينكه طرفدارى از ما عدالت باشد و يا ظلم باشد، اين طرز تفكر عينا همان طرز تفكرى است كه پيشوايان ضلالت و اطرافيان آنان و روساى جور و قوم و خويش و اذناب آنان دارند، يك فرد طاغوتى را اگر در نظر بگيريم مى بينيم هم به زير دست خود منت مى گذارد و هم به ما فوق خود و در عين اينكه در برابر ما فوقش خضوع و كوچكى نموده دستوراتش را اطاعت مى كند، در عين حال خود را مستحق احترام او مى داند و توقع دارد كه رئيسش به او احترام نموده ، رعايت جانبش را بكند و اگر وقتى با ديگران نزاع و مشاجره كرد، رئيس از او حمايت كند، چه اينكه حق با او باشد و چه با خصم او باشد0

*(141/8)*

بطورى كه قرآن كريم در آيه شريفه : (و قالت اليهود و النصارى نحن ابناء اللّه و احباوه ) و در آيه شريفه : (و قالوا كونوا هودا او نصارى تهتدوا) و آيه شريفه : (قالوا ليس علينا فى الاميين سبيل ) حكايت فرموده يهود و نصارا چنين طرز تفكرى داشته اند، يعنى در عين اينكه خدا را به خيال خود عبادت مى كردند، خود را طلبكار او نيز مى دانستند0
و به همين جهت خداى عزّوجلّ در اين آيه هم مؤ منين مذكور را رد كرد و هم به دنبال آنان اهل كتاب را و طرز تفكر غلط مزبور را امانى خواند و اين تعبير، مجازى و استعاره اى است ، كانه آرزوها وتوقعات غلط مذكور را صورت هائى خيالى و لذت آور و به عبارت ساده تر دلخوش كنك هايى دانسته كه در عالم خارج هيچ اثرى ندارد و فرموده : (ليس بامانيكم )، به دلخواه شما مسلمانان و يا شما گروهى از مسلمانان منحرف و خيال پرداز نيست و به دلخواه اهل كتاب هم نيست بلكه كرامت نزد خدا و حمايت خدا از شما دائر مدار اعمال شما است تا اعمال شما چگونه باشد، اگر خير باشد، خدا هم نظر خيرى به شما خواهد داشت و اگر شر باشد به جز شر پاداشى نخواهيد داشت ، و اگر اول سيئة و گناه را ذكر كرد و بعد حسنه را، براى اين بود كه عمده خطاى اين خوش خيالها در سيئات تبلور مى يابد0
مرتكب عمل زشت سزاى خود را مى بيند هم در دنيا و هم در آخرت
من يعمل سوءا يجز به ولا يجد لها من دون اللّه وليا و لا نصيرا

*(141/9)*

اين جمله بطور فصل آمده ، يعنى با واو عاطفه ، عطف به ما قبل نشده و به اصطلاح ادبى به فصل آمده نه به وصل و اين بدان جهت است كه اين جمله موقعيت جواب از سوالى فرضى را دارد و تقدير آن سوال و اين جواب اين است : (وقتى صرف گفتن شهادتين و داخل شدن در حريم اسلام و ايمان اين خاصيت را نداشته باشد كه همه خيرات را به سوى آدمى جلب كند و همه منافع زندگى ما را تامين نمايد و همچنين وقتى يهوديت و نصرانى گرى نيز چنين اثرى نداشته باشد، پس چه فرقى بين داشتن اين اديان با نداشتن آن هست و بالاخره حال آدمى به كجا كشيده مى شود؟
قرآن در پاسخ مى فرمايد:(هر كس عمل زشتى را مرتكب شود كيفرش را مى بيند و به غير از خدا هيچ ولى و ناصرى براى خود نخواهد يافت و هر كس هم كه اعمال نيك انجام دهد ، چه مرد باشد و چه زن (البته در صورتى كه ايمان داشته باشد) پاداش خود را كه همان بهشت است خواهد ديد...).
جمله : (من يعمل سوءا يجز به ) مطلق است و به هم ين جهت هم شامل كيفرهاى دنيوى مى شود كه شريعت اسلام آن را مقرر كرده ، از قبيل قصاص كردن جانى و بريدن دست دزد و شلاق زدن و سنگسار كردن زانى و امثال آن از احكام سياسات و غير سياسات و هم شامل كيفرهاى اخروى مى شود كه خداى تعالى چه در كتابش و چه به زبان رسول گراميش آنها را وعده داده است .
مناسب با مورد آيات كريمه مورد بحث و منطبق با آنها نيز همين بود كه جمله مورد بحث را مطلق بياورد، چون در رواياتى كه در شان نزول اين آيات وارد شده ، آمده است كه : اين آيات درباره سرقتى نازل شد كه شخصى مرتكب آن شده بود و آنگاه گناه خود را به گردن فردى يهودى يا مسلمان انداخته بود، تازه او و دار و دسته اش به پيغمبر (صلى اللّه عليه وآ له و سلم ) اصرار مى كردند كه عليه آن يهودى يا مسلمان بى گناه حكم كند0

*(141/10)*

و باز به همين جهت جمله : (و لا يجد من دون اللّه وليا و لا نصيرا) نيز مطلق شده ، هم شامل ولى و نصيرهاى دنيوى از قبيل رسول اللّه (صلى اللّه عليه و آله ) و يا اولى الامر مى شود و در نتيجه مى فهماند كه آن دو وى را شفاعت مى كنند و نه خويشاونديش با آن دو برايش فائده اى دارد و نه احترام اسلام و دين از شلاق خوردن او جلوگيرى مى كند و هم شامل ولى و نصيرهاى اخروى مى شود و مى فهماند كه در آخرت هيچ كس نمى تواند از معذب شدن گنهكاران مانع شود مگر افرادى كه آيات بعد شامل آنان است .
عمل كنندگان به بخشى از اعمال صالحه ، چه زن و چه مرد، به شرط مؤ من بودن بهبهشت مى روند
و من يعمل من الصالحات من ذكر او انثى و هو مومن فاولئك يدخلون الجنة و لا يظلمون نقيرا
اين آيه شريفه بيانگر وضع شق دوم است و پاداش كسانى را خاطرنشان مى سازد كه اعمال صالح مى كنند و آن پاداش عبارت است از بهشت ، چيزى كه هست خداى تعالى در اين آيه از جهت رسيدن به بهشت را توسعه و تعميم داده و از سوى ديگر فعليت آن را مقيد كرده به قيدى كه آن فعليت را تضييق مى كند0
از يك سو شرط كرده كه صاحب عمل صالح اگر بخواهد به پاداش خود يعنى بهشت برسد، بايد كه داراى ايمان باشد، چون هر چند پاداش در برابر عمل است و ليكن آنكه كافر است كفرش براى او عملى باقى نمى گذارد و هر عمل صالحى بكند آن را حبط و بى اجر مى نمايد، همچنانكه قرآن كريم در جاى ديگر فرموده : (و لو اشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون ).
و نيز فرموده : (اولئك الذين كفروا بايات ربهم و لقائه ، فحبطت اعمالهم فلا نقيم لهم يوم القيمه وزنا).
و از سوى ديگر نفرمود: (و من يعمل الصالحات ) تا در نتيجه پاداش اخروى و بهشت را منحصر كرده باشد به كسانى كه همه اعمال صالحه را انجام دهند، بلكه فرمود: و (من يعمل من الصالحات ) و اين خود توسعه اى است در وعده به بهشت 0

*(141/11)*

بله ، از آنجا كه مقام ، مقام بيان جزاءاست ، رعايت اين دقت لازم بود، فضل الهى نيز همين را اقتضاء مى كرد كه جزاى خير آخرت را منحصر در افرادى انگشت شمار نكند بلكه آن را عموميت دهد تا شامل حال هر كسى كه ايمان آورد و مقدارى اعمال صالحه انجام دهد بگردد و آنگاه از راه توبه بنده و يا شفاعت شفيعان ، بقيه اعمال صالح را كه او انجام نداده و گناهانى را كه مرتكب شده ، تدارك و جبران نمايد همچنانكه در كلام مجيدش فرموده : (ان اللّه لا يغفر ان يشرك به و يغفر ما دون ذلك لمن يشاء) و بحث مفصل ما پيرامون توبه در ذيل آيه شريفه : (انما التوبة على اللّه ) در جلد چهارم عربى اين كتاب و بحث ديگرمان پيرامون مساله شفاعت در ذيل آيه : (و اتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا) در جلد اول اين كتاب گذشت 0
واز سوى سوم با آوردن جمله : (من ذكر او انثى ) حكم را عموميت داده تا شامل مردان وزنان هر دو بشود و اختصاص به مردان نداشته باشد0
آرى از نظر اسلام هيچ فرقى بين مرد و زن نيست ، بر خلاف پندار قدماى اهل ملل و نحل از قبيل هند و مصر و ساير بت پرستان كه مى پنداشتند زنان اصلا عملى ندارند و اعمال صالحه آنان پاداش ندارد و نيز بر خلاف آنچه از يهوديان و مسيحيان به ظهور رسيده كه گفته اند: زنان نزد خدا خوار و بى مقدارند، چون خلقتشان ناقص و اجرشان خاسر است ، هر چه حرمت و كرامت هست از آن مردان است و نيز بر خلاف آنچه عرب جاهليت مى پنداشت كه آنان نيز گرفتار اين عقائد خرافى بودند ولى اسلام دو طائفه زن و مرد را يكسان معرفى نموده ، فرمود:(من ذكر او انثى )0

*(141/12)*

و چه بسا همين سر در كار بوده كه دنبال جمله : (فاولئك يدخلون الجنة )اضافه كرد كه : (و لا يظلمون نقيرا) تا جمله اول دلالت كند بر اينكه زنان نيز مانند مردان داراى مثوبت و اجرند و جمله دوم بفهماند كه هيچ فرقى بين آن دو از جهت زيادت پاداش و نقصان آن نيست ، همچنانكه در جاى ديگر به اين حقائق تصريح نموده و فرموده :(فاستجاب لهم ربهم انى لا اضيع عمل عامل منكم من ذكر او انثى بعضكم من بعض ).
و من احسن دينا ممن اسلم وجهه لله و هو محسن ...
يك شبهه و پاسخ به آن
كانه اين آيه مى خواهد از يك سؤ الى و شبهه اى كه ممكن است به ذهن شنونده بيايد قبلا پاسخ داده باشد و آن سوال اين است كه وقتى براى اسلام مسلمان و يا ايمان يهوديان و نصرانيان هيچ تاثيرى در جلب خير به سوى آنان در حفظ منافعشان ندارد و كوتاه سخن اينكه وقتى در برابر ايمان به خدا و آيات او هيچ چيز به انسان نمى دهند و وجود و عدم آن يكسان است ، ديگر چه كرامتى و ارزشى براى اسلام هست و ديگر چه مزيتى براى ايمان تصور مى شود كه يك انسان به عشق رسيدن به آن مزيت به سوى ايمان گرايش پيدا كند؟.

*(141/13)*

در پاسخ به اين سوال (كه گفتيم ممكن است در دل شنونده آيات قبل پيدا شود) گفته شده : كرامت و احترام داشتن دين امرى است كه شكى در آن نبوده ، حسن آن بر هيچ عاقلى پوشيده نيست : (و من احسن دينا) و با اين استفهام از طريق اصطلاحى (ارسال مسلم ) اين معنا را مسلم داشت كه اسلام بهترين دين است ، توضيح اينكه هيچ انسانى چاره اى از داشتن دين ندارد و بهترين دين اين است كه انسان روى خود تسليم خدائى كند كه آنچه در آسمان ها و آنچه در زمين است از آن او است و در برابر او خضوع كند، خضوع عبوديت و بر طبق آنچه كيش و ملت حنيف ابراهيم اقتضا مى كند عمل نمايد و كيشى كه مطابق فطرت باشد همين است و به همين جهت است كه خداى سبحان ابراهيم (عليه السلام ) را كه اولين كسى است كه وجه خود را در حالى كه نيكوكار بود تسليم خداى تعالى نموده ، ملت حنفيت را پيروى كرد، خليل خود گرفت 0

*(141/14)*

ليكن اين را هم اضافه كنيم كه كسى خيال نكند خليل خدا بودن مانند خلت و دوستى دائر در بين مردم و حاكم در ميان آنان است ، نه ، هرگز، زيرا دوستى در بين مردم تنها دائر مدار حق نيست ، گ اهى دوستى ها بر سر حق است و گاهى بر سر باطل و همين قسم دوستى است كه منشا شده فسادهائى از قبيل جزاف گوئى ها و زورگوئى ها در بين بشر راه بيابد و اما خداى سبحان مالكى است غير مملوك و محيطى است كه كسى به او احاطه ندارد به خلاف مولى هاى بشر و روسا و پادشاهان كه از بردگان و رعايا و زير دستان خود مالك هيچ چيزى نيستند و اگر چيزى از آنان را مالك شوند در مقابل چيزى از خود در مقابل آن مى دهند و اگر نسبت به بعضى ها قاهر و غالب و حاكم مى شوند، يك تنه حكومت نمى كنند بلكه به وسيله بعضى ديگر اين قهر و غلبه را به دست مى آورند، اگر نسبت به بعضى ظلم مى كنند با كمك بعضى ديگر است و به همين جهت اگر روزى اراده همين كمك كاران ، مخالف اراده او شود، او را از رياست و سلطنت مى اندازند، ديگر نمى توانند در مقام خود ثابت بمانند0
از اينجا روشن مى شود كه چرا دنبال جمله : (و من احسن قولا...)) فرمود: (و لله ما فى السموات و ما فى الارض و كان اللّه بكل شى ء محيطا).
بحث روايتى
شاءن نزول آيه (انا انزلنا اليك الكتاب بالحق ...)
در تفسير قمى آمده كه سبب نزول اين آيه شريفه : (انا انزلنا اليك الكتاب ...)اين بوده كه دسته اى از انصار از قبيله بنى ابيرق كه سه برادر به نام بشير و بشر و مبشر و جزء منافقين بودند، ديوار خانه عموى قتاده بن نعمان را سوراخ كرده و مقدارى طعام را كه او براى زن و بچه خود تهيه كرده بود با يك شمشير و يك زره را بردند و اين قتاده از رزمندگان جنگ بدر بود0

*(141/15)*

وى شكايت نزد رسول خدا (صلى اللّه عليه وآله و سلم ) برده ، عرضه داشت : يا رسول اللّه ! چند نفر خانه عموى مرا نقب زده ، طعامى را كه او براى عيال خود تهيه كرده بود با يك شمشير و يك زره بردند و اين چند نفر از يك خانواده بدى هستند، از سوى ديگر در بين آنان مردى مومن به نام لييدبن سهل بود كه در راءى همفكر آنان بود و بنى ابيرق كه خانواده اى شرور بود، در پاسخ قتاده (كه از نزد رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) برگشته بود) گفتند: اين سرقت كار لبيدبن سهل است و چون خبر به لبيد رسيد شمشير خود را گرفته ، به سوى بنى ابيرق شتافت و گفت : كه آيا نسبت دزدى به من مى دهيد؟ با اينكه خود شما سزاوارتر از من به اينگونه اعماليد ؟ و با اينكه منافق هستيد و (بارها خودم شنيدم كه ) رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) را هجومى كرديد؟ و در هجو آن جناب اشعارى مى سروديد و آنگاه اشعار خود را به قريش نسبت مى داديد؟، يا بايد اين مساله روشن و اين سارق معلوم شود و يا آنكه شمشيرم را از خون شما سيراب خواهم كرد، خانواده بنى ابيرق ، از در مدارا و ملايمت در آمدند و به او گفتند: خدا رحمتت كند تو بر گرد كه از اين گناه مبرائى 0

*(141/16)*

آنگاه بنى اب يرق نزد مردى از قبيله خود كه نامش (اسيد بن عروه ) و مردى حرف زن و زبان آور بود رفتند و جريان را با او در ميان گذاشته ، او را نزد رسول خدا (صلى اللّه عليه وآله ) فرستادند0 اسيد به رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) عرضه داشت : يا رسول اللّه ! قتاده بن نعمان به نزد خاندانى از ما كه اهل شرف و حسب و نسبند رفته و آنان را به عمل سرقت متهم كرده است با اينكه اهل آن خانواده اين كاره نيستند، رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) از شنيدن اين سخن اندوهناك شد (كه چرا قتاده مرتكب تهمت شده است ) و به عنوان گلايه به او فرمود: آيا به سر وقت خاندانى شريف و آبرومند و داراى حسب و نسب مى روى و آنان را متهم به سرقت مى كنى ؟ و او را به سختى عتاب فرمود، قتاده از اين بابت سخت در اندوه شد و به سوى عمويش برگشت و گفت : اى كاش مرده بودم و ماجراى تو را نزد رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) نبرده بودم و اينطور مورد عتاب آن جناب قرار نمى گرفتم ، عمويش در پاسخ گفت : (الله المستعان )، (تنها كسى كه بايد از او يارى خواست خداى تعالى است )0
چيزى نگذشت كه اين آيه شريفه بر پيامبر نازل شد:(انا انزلنا اليك الكتاب بالحق ...اذ يبيتون ما لا يرضى من القول )0
قمى سپس گفته است : يعنى (ما لا يرضى من الفعل ) كارى را كه خدا راضى نيست طرح ريزى مى كنند و در اين آيه ، كلمه قول در جاى فعل قرار گرفته :(ها انتم هولاء جادلتم عنهم فى الحيوة الدنيا... و من يكسب خطيئُة او اثما ثم يرم به بريئا)، قمى گفته است : اين لبيدبن سهل بود كه (احتمل بهتانا و اثما مبينا)0

*(141/17)*

و در تفسير قمى است كه ابى الجارود از امام باقر (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود: چند تن از خويشاوندان نزديك بشير به يكديگر گفتند: چه خوب است نزد رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) رفته و با وى در باره رفيقمان وساطت كنيم و يا او را بى گناه قلمداد نموده ، بگوئيم : بشير مبراى از دزدى است ولى وقتى آيه :(يستخفون من اللّه ... وكيلا) نازل شد، خويشاوندان بشر نزد او آمده ، گفتند: اى بشر ! استغفار كن و به درگاه او از گناهانت توبه ببر، بشر گفت : سوگند به آن كسى كه همواره به وى سوگند مى خورم اموال عموى قتاده را كسى به جز لبيد ندزديده ، چون او اين سخن بگفت آيه زير بر پيامبر نازل گرديد كه : (و من يكسب خطيئة او اثما ثم يرم به بريئا فقد احتمل بهتانا و اثما مبينا)0
بعد از نزول اين آيه بشر از اسلام دست كشيد و كافر شد و به مكه نزد كفار رفت و در اين ماجرا در باره كسانى كه آمدند تا بشر را بى گناه قلمداد كنند، آيه زير نازل شد كه مى فرمايد: (و لو لا فضل اللّه عليك و رحمته لهمت طائفه منهم ان يضلوك ... و كان فضل اللّه عليك عظيما)0
داستان بشر منافق بر روايت قتادبن نعمان

*(141/18)*

و در تفسير درالمنثور است كه ترمذى و ابن جرير و ابن منذر و ابن ابى حاتم و ابوالشيخ و حاكم (وى حديث را صحيح دانسته ) از قتاده بن نعمان روايت كرده اند كه گفت : خانواده اى از قبيله ما به نام (بنى ابيرق ) سه برادر بودند به نام هاى بشر و مبشر و بشر مردى منافق بود و اشعارى در هجو و بد گوئى اصحاب رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) مى گفت و از ترس آن را به بعضى از عرب هاى ناشناس نسبت مى داد و مى گفت : اين اشعار را فلان عرب گفته و شعر ديگرى مى گفت و اظهار مى كرد كه اين اشعار را بهمان عرب گفته ، ولى اصحاب رسول خدا (صلى اللّه عليه وآله و سلم ) هر جا آن اشعار را مى شنيدند، مى دانستند كه از سروده هاى بشر است ، مى گفتند: به خدا سوگند اين شعر را جز آن خبيث پليد كسى نسروده و چون اين سخن به گوش بشر رسيد، به عنوان اينكه چرا سروده هر كسى را به من نسبت مى دهيد گفت :
(او كلما قال الرجال قصيده
اضموا فقالوا ابن ابيرق قالها)
اقتاده بن نعمان ، ناقل جريان مى گويد: اين خانواده هم در جاهليت فقير و اهل حاجت بودند و هم در اسلام ، و مردم خوراك معموليشان در مدينه خرما و جو بود و اين بشر هر زمانى كه دستش به دهانش مى رسيد از كاروانانى از شام كه كالا مى آوردند براى خوراك خودش آرد ممتاز و بدون سبوس مى خريد و براى زن و بچه اش جو و خرما خريدارى مى كرد0
روزى كاروانى از شام رسيد و عموى من رفاعة بن زيد يك بار شتر از آن آردهاى ممتاز خريدارى نموده ، آن را در حوضخانه منزلش ‍ جاى داد و اتفاقا دو شمشير و دو زره وآلات و ابزارى كه مربوط به اسلحه وى بود در همان حوضخانه جاى داشت ، شبى ديوار حوضخانه را سوراخ كرده ، آرد و اسلحه را ربودند، همينكه صبح شد عمويم رفاعه نزد من آمد و گفت : اى برادر زاده هيچ مى دانى چه شده ؟ ديشب بر ما دستبرد زدند، ديوار مشرف به (حوضخانه ) را سوراخ نموده ، طعام و سلاح ما را بردند0

*(141/19)*

قتاده مى گويد: ما به جستجوى خانه بشر برخاستيم و بعد از بررسى ، اين مقدار برايمان مسلم شد كه همان شب پسران ابيرق ، تنورى آتش كرده و نانى پخته بودند و به دست آورديم كه جنس آرد از همان آرد عموى من بوده ، قتاده مى گويد: در حينى كه ما مشغول بررسى و تحقيق از افراد خانه بوديم بنى ابيرق گفتند: به خدا سوگند ما به غير از لبيدبن سهل (كه يكى از افراد خانواده آنان و مردى صالح و مسلمان بود) دزدى براى كالاى شما نمى شناسيم ، كار، كار او است و چون اين خبر به گوش لبيد رسيد شمشير خود را برهنه نموده ، به سر وقت بنى ابيرق آمد و گفت : آيا دزد من هستم ؟ به خدا سوگند يا اين شمشير را با گوشت و خونتان در مى آميزم و يا بايد روشن كنيد كه عامل اين سرقت چه كسى بوده ، بنو ابيرق گفتند: دست از سر ما بردار اى مرد، به خدا سوگند تو دزد اين اموال نيستى و همچنان به سوال از اهل خانه ادامه داديم تا ديگر شكى برايمان نماند كه كار، كار بنو ابيرق است ، عمويم گفت : اى برادر زاده حال كه چنين است پس چه خوب است نزد رسول خدا (صلى اللّه عليه وآله و سلم ) رفته و نتيجه بررسى خود را به آن جناب بگوئى 0

*(141/20)*

قتاده مى گويد به حضور رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) رفتم و عرضه داشتم : يا رسول اللّه از قبيله ما يك خانواده ستمكار و اهل جفا هستند و اخيرا به سراغ عموى من رفاعة بن زيد رفته ، حوض خانه او را نقب زدند و سلاح و طعام او را دزديدند، دستور بفرما حداقل سلاح ما را به ما برگردانند و اما طعام از آن خودشان باشد، ما حاجتى به آن نداريم ، رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) فرمود: در اين باره فكر مى كنم ، خبر اين گزارش به گوش بنى ابيرق رسيد، نزد مردى از كسان خود كه نامش (اسير بن عروه ) بود رفته و در باره اين ماجرا با او صحبت كردند، رفته رفته همه اهل آن خاندان دور ابن عروه جمع شدند به اتفاق ، به حضور رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) آمدند و عرضه داشتند: يا رسول اللّه ! قتاده بن نعمان و عمويش مى خواهند آبروى خاندانى از قبيله ما را كه اهل اسلام و اهل صلاحند بريزند، براى اينكه بدون هيچ شاهد و دليلى نسبت دزدى به آنان داده اند0
قتاده مى گويد: در اين ميان خدمت رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) رسيدم ، فرمود: آيا تصميم گرفته اى آبروى خاندانى را كه مى گويند خاندانى مسلمان و صالحند ببرى ؟ و آيا بدون هيچ شاهد و دليلى نسبت دزدى به آنها مى دهى ؟ مى گويد: از شنيدن اين سخن بسيار ناراحت شدم به حدى كه دلم مى خواست غرامت عمويم را از مال خودم مى دادم و با رسول خدا (صلى اللّه عليه وآله و سلم ) در باره سرقت رفتن اموال عمويم سخن نمى گفتم ، با حالت ناراحتى نزد عمويم رفاعه آمدم ، پرسيد: برادر زاده چه كردى ؟ من جريان را به او گفتم و فرمايش رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) را برايش باز گو كردم ، او گفت : (اللّه المستعان ) تنها كسى كه بايد به ياريش اميد بست خدا است 0

*(141/21)*

چيزى نگذشت كه آياتى از قرآن دراين باره نازل شد كه : (انا انزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما اراك اللّه و لا تكن للخائنين خصيما)كه منظور از خائنين همان بنى ابيرق است و ((استغفراللّه ) و تو اى ابن عروه از آنچه به قتاده گفتى خدا را استغفار كن 0 (ان اللّه كان غفورا رحيما) كه خداى تعالى آمرزگار و رحيم است ، و (لا تجادل عن الذين يختانون انفسهم ) - و تو اى ابن عروة زنهار كه از بنى ابيرق كه به خود خيانت كرده اند دفاع كنى - تا آنجا كه مى فرمايد: (ثم يستغفر اللّه يجد اللّه غفورا رحيما) يعنى اهل خاندان بنى ابيرق اگر از آنچه كه مرتكب شده اند استغفار كنند، خدا را آمرزگار و رحيم مى يابند،(و من يكسب خطيئه او اثما... فقد احتمل بهتانا و اثما مبينا) يعنى اينكه خود دزدى مى كنند و با اين حال عمل خود را به لبيد نسبت داده اند گناهى بزرگ مرتكب شده اند0 (و لو لا فضل اللّه عليك و رحمته لهمت طائفه منهم ان يضلوك ).
يعنى اى پسر عروه و هر كس ديگر كه با تو همدست بوده ، اگر فضل و رحمت خدا نبود طائفه اى از آنان مى خواستند تو را گمراه كنند تا آنجا كه مى فرمايد: (فسنوتيه اجرا عظيما) همينكه قرآن كريم براى رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) معين كرد كه دزد اسلحه كيست رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) سلاح را به رفاعه برگردانيد0
قتاده مى گويد: من وقتى سلاح را براى عمويم آوردم او كه پيرمردى بود كه هنوز تمايلى به جاهليت داشت و من اسلام او را خالص ‍ نمى دانستم ، وقتى سلاح را ديد گفت : اى برادر زاده اين سلاح را من در راه خدا دادم من آن وقت فهميدم كه اشتباه كرده ام و اسلام او اسلامى صحيح بوده 0

*(141/22)*

بعد از آنكه قرآن كريم مقصر اصلى را معرفى و متهم را تبرئه كرد، بشر ازمدينه به طرف مكه و نزد مشركين رفت و در آنجا در خانه سلافه دختر سعد وارد شد و به اين مناسبت خداى تعالى اين آيه را نازل كرد كه : (و من يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى و يتبع غير سبيل المؤ منين نوله ما تولى ... ضلالا بعيدا) كه ترجمه اش گذشت ، وقتى همه فهميدند كه سلافه ميزبان بشر شده ، حسان بن ثابت (شاعر معروف ) چند بيتى عليه سلافه سرود و سلافه كه آبروى خود را در خطر بديد اثاث و رحل بشر را برداشته بر سر خود نهاد و از خانه بيرون و تا لبه دره آمد و آن اثاث را به طرف ابطح (ته دره ) پرتاب كرد و رو كرد به صاحب اثاث و گفت : تو براى من به جاى هر سوغاتى مطلوب شعر حسان را به ارمغان آورده اى ؟0
حكايت زره دزدى و مرد يهودى و نزول آيه انا انزلناه اليك الكتاب بالحق ...
مولف : اين سرگذشت به طرقى ديگر نيز روايت شده و در همان كتاب است كه ابن جرير از ابن زيد روايت كرده كه در تفسير آيه مورد بحث گفته است : مردى در زمان رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) زرهى آهنى بدزديد و آن را به خانه مردى يهودى پرت كرد، و يهودى (بعد از آنكه دستگير شد) عرضه داشت : اى اباالقاسم به خدا سوگند كه من اين زره را ندزديده ام و ليكن آن را به داخل خانه ام پرتاب كردند، ابن زيد مى گويد: آرى مردى آن زره را دزديده بود و همسايگانش كه خواسته بودند او را تبرئه كنند زره را به خانه يهودى پرتاب كرده ، به رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) عرضه داشتند: اين يهودى خبيث به خدا كفر مى ورزد و نيز به آنچه تو آورده اى ايمان ندارد، آنقدر عليه او بدگوئى كردند كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) او را به چند كلمه عتاب كرد0

*(141/23)*

و به اين جهت خداى تعالى خود آن جناب را مورد عتاب قرار داد كه : (انا انزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما اراك اللّه و لا تكن للخائنين خصيما و استغفراللّه ) كه ترجمه اش در همين فصل گذشت 0 و در آن به رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) فرمود: از آنچه به اين مرد يهودى گفتى استغفار كن كه خدا غفور و رحيم است ، آنگاه عتاب خود را متوجه همسايگان سارق مذكور كرده ، فرمود: (ها انتم هولاء جادلتم عنهم فى الحيوه الدنيا، فمن يجادل اللّه عنهم يوم القيمه ، ام من يكون عليهم وكيلا)، آنگاه توبه را پيشنهاد كرده ، فرمود: (و من يعمل سوءا او يظلم نفسه ، ثم يستغفر اللّه يجد اللّه غفورا رحيما و من يكسب اثما يكسبه على نفسه )، (و من يكسب خطيئه او اثما ثم يرم به بريئا) (فقد احتمل بهتاناو اثما مبينا)، (و من يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ) ابن زيد در معناى اين جمله گفته است : يعنى توبه اى را كه خداى تعالى به او عرضه كرده نپذيرد و به جاى آن از مدينه به سوى مشركين مكه برود و در آنجا خانه مردم را نقب بزند و بدزدد و خدا آن خانه را به رويش خراب كرده ، به قتلش برساند.
مولف : اين معنا به طرق بسيار و با مختصر اختلافى روايت شده است 0
و در تفسير عياشى از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) نقل شده كه فرمود: هيچ بنده اى گناهى مرتكب نمى شود كه بعد از گناه ، برخاسته وضوئى بگيرد و از گناهش استغفار كند مگر آنكه بر خدا زيبنده آن مى شود كه او را بيامرزد، چون همواست كه مى فرمايد: (من يعمل سوءا او يظلم نفسه ثم يستغفر اللّه يجد اللّه غفورا رحيما)0
و نيز فرمود: خداى تعالى بنده خود را كه دوست مى دارد مبتلا مى كند تا تضرع و زارى او را بشنود0

*(141/24)*

و نيز فرمود: خداى تعالى ممكن نيست هم بنده اش را موفق به دعا كند و در دعا به رويش بگشايد و هم از سوى ديگر در استجابت را به رويش ببندد، چون خود او فرموده : (ادعونى استجب لكم ) مرا بخوانيد تا دعايتان را اجابت كنم 0
و نيز فرمود : خداى تعالى ممكن نيست باب توبه را به روى كسى بگشايد و در عين حال باب مغفرت را به رويش ببندد، چون همواست كه فرموده : (من يعمل سوءا او يظلم نفسه ، ثم يستغفر اللّه يجد اللّه غفورا رحيما)0
و در همان كتاب است از عبداللّه بن حماد انصارى از عبداللّه بن سنان روايت آمده كه گفت : امام صادق (عليه السلام ) فرمود: غيبت آن است كه گناهى را كه برادر مومنت مرتكب شده و خدا آن را پوشانده تو بر ملايش كنى و اما اگر چيزى درباره او بگوئى كه در او نيست ، آن گفتار تو غيبت نيست بلكه بهتان است كه خداى تعالى در باره اش فرموده : (فقد احتمل بهتانا و اثما مبينا)0
رواياتى در ذيل (لا خير فى كثير من نجويهم ...)
و در تفسير قمى در ذيل آيه شريفه : (لا خير فى كثير من نجويهم ...) آمده كه پدرم از ابن ابى عمير از حماد از حلبى از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرد كه فرمود: خداى تعالى تمحل را در قرآن واجب كرده ، عرضه داشتم : تمحل چيست فدايت شوم ؟ فرمود: اينكه تو از برادر مومنت آبرومندتر و سرشناس تر باشى و او به منظور رفع گرفتاريش به تو مراجعه كند و تو راز دل او را آهسته و محرمانه به ديگرى بگوئى تا چاره كار او كنى 0

*(141/25)*

و در كافى به سند خود از عبد اللّه بن سنان از ابى الجارود روايت كرده كه گفت : امام باقر ابو جعفر (عليه السلام ) فرمود: هر وقت من براى شما حديثى گفتم از من بپرسيد شاهد آن در قرآن كريم كدام آيه است ، آنگاه در بعضى از سخنان خود فرمود: رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) از قيل و قال و از فساد مال و از كثرت سوال نهى فرموده ، شخصى پرسيد: يا بن رسول اللّه شاهد اين گفتار در كجاى قرآن كريم است ؟ فرمود: خداى عزّوجلّ فرموده : (لا خير فى كثير من نجويهم ، الا من امر بصدقه ، او معروف ، او اصلاح بين الناس )، كه اين آيه از نجوا نهى مى كند و قيل و قال نيز يكى از مصاديق نجوااست 0
و نيز فرموده : (و لا توتوا السفهاء اموالكم التى جعل اللّه لكم قياما) و اين همان نهى از افساد مال است 0
و نيز فرموده : (لا تسئلوا عن اشياء ان تبد لكم تسوكم ) و اين نهى از كثرت سوال است 0
و در تفسير عياشى از ابراهيم بن عبدالحميد از بعضى معتمدين از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه در تفسير آيه : (لا خير فى كثير من نجويهم الا من امر بصدقه او معروف او اصلاح بين الناس ) فرموده : منظور خداى تعالى ازكلمه معروف قرض است 0
مولف : اين روايت را قمى نيز در تفسير خود به همين سند نقل كرده و اين معنا از چند طريق از طرق اهل سنت نيز نقل شده و به هر حال روايت از باب جرى است ، يعنى از باب تطبيق كلى بر بعضى از مصاديق آن است 0
و در تفسير درالمنثور است كه مسلم و ترمذى و نسائى و ابن ماجه و بيهقى از سفيان بن عبداللّه ثقفى روايت كرده اند كه گفت : به رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) عرضه داشتم : مرا به امرى فرمان بده كه در مسلمانيم از هر خطرى محفوظ بمانم ، حضرت فرمود: بگو: (آمنت باللّه ثم استقم )، عرضه داشتم : يا رسول اللّه از چه چيزى بيشتر از هر چيز بر من خوف دارى ؟ حضرت نوك زبان خود را گرفت و فرمود: از اين 0

*(141/26)*

مرگ سرنوشتى محتوم است و با فرار از ميدان جنگ و جهاد نمى توان از چنگ آن رهايىيافت
مولف : اخبار در مذمت زياد حرف زدن و مدح كم سخن گفتن و سكوت و مطالبى مربوط به آن بسيار زياد است كه هم در جوامع شيعه روايت شده و هم در جوامع اهل سنت 0
و در همان كتاب است كه ابونصر سجزى در كتاب (الابانه ) از انس روايت كرده كه گفت : مردى اعرابى به حضور رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) شرفياب شد، رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) به وى فرمود: اى اعرابى خداى عزّوجلّ در قرآن اين آيه را بر من نازل كرده : (لا خير فى كثير من نجويهم ... فسوف نوتيه اجرا عظيما)، اى اعرابى منظور از اجر عظيم بهشت است ، اعرابى گفت : حمد آن خدائى را كه ما را به سوى اسلام هدايت فرمود0
و در همان كتاب در تفسير آيه : (و من يشاقق الرسول ...) مى گويد: ترمذى و بيهقى در كتاب (الاسماء و الصفات ) از پسر عمر روايت كرده اند كه گفت : رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) فرمود: خداى عز و جل اين امت را هرگز بر ضلالت ، جمع و متحدالقول نمى كند و دست خدا بر سر جماعت سايه افكنده ، هر كس از جماعت كناره گيرى كند در داخل آتش نيز تنها خواهد بود0
و در همان كتاب آمده كه ترمذى و بيهقى از ابن عباس روايت كرده كه گفت : رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) فرمود: خداى تعالى امت مرا (و يا فرمود: ابن امت را) بر ضلالت مجتمع نمى سازد و دست خدا بر جماعت سايه مى افكند0
مولف : اين روايت از احاديث معروف است و امام هادى (عليه السلام ) در رساله اش كه به اهل اهواز نوشته آن را از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) نقل كرده و رساله امام هادى (عليه السلام ) در جلد سوم بحار الانوار است و ما در بيان سابق خود معناى اين روايت را آورديم 0

*(141/27)*

و در تفسير عياشى از حريز از بعضى رجال شيعه از يكى از دو امام يعنى باقر و صادق (عليهما السلام ) روايت آمده كه فرمود: آن روزها كه امير المؤ منين (عليه السلام ) در كوفه بود، مردمى به حضورش آمدند و عرضه داشتند ! براى ما پيشنمازى معين كن كه در ماه مبارك رمضان به او اقتداء كنيم ، حضرت فرمود: لازم نيست و آنان را نهى كرد از اينكه در ماه رمضان جمع شوند، مردم نامبرده عصر آن روز دور هم جمع شدند و براى ماه رمضان ، مجلس بر پا كردند و مرثيه خوانى كردند، وارمضانا گفتند، حارث اعور با جمعى نزد امير المؤ منين آمده ، عرضه داشتند: مردم به گريه و شيون در آمدند و سخن تو سخت آنان را ناخوش آمده ، حضرت فرمود: حال كه چنين است به حال خود واگذارشان كنيد، هر كس را كه خواستند خود امام جماعت خودشان كنند، آنگاه استشهاد كرد به آيه شريفه : (و من يتبع غير سبيل المؤ منين نوله ما تولى و نصله جهنم و ساءت مصيرا) كه ترجمه اش گذشت .
فرمايشات گهر بار پيامبر اكرم (ص ) در سرزمين تبوك
و در تفسير درالمنثور در ذيل جمله : (و من اصدق من اللّه قيلا...) آمده كه بيهقى در كتاب دلائل از عقبه بن عامر روايتى نقل كرده كه عقبه در آن ، ماجراى رفتن رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) به سوى جنگ تبوك را نقل مى كند و در آن آمده كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) صبح هنگام به تبوك رسيد، خداى را حمد و ثنا گفت ، ثنائى كه خدا اهل آن باشد آنگاه فرمود:

*(141/28)*

بعد از حمد و ثناى خداى تعالى به شما مردم مى گويم : كه راست ترين سخن ، كتاب خدا است و محكم ترين دست آويز كلمه تقوا است و بهترين كيش ، كيش و مذهب ابراهيم (عليه السلام ) است و بهترين سنت و روش سنت محمد (صلى اللّه عليه و آله ) است و شريف ترين گفتار ذكر خدا است و زيباترين داستان ها همين قرآن است و بهترين امور آن است كه اساس دينى داشته باشد، امورى كه سهل انگارى در آن روا نيست و بدترين آن امرى است كه بشر به دست خود بدعت نهاده باشد و بهترين هدايت ها، هدايت انبياء و شريف ترين مردنها، كشته شدن شهدا و كورترين كورى ها، كورى آن كسى است كه بعد از هدايت گمراه شود و بهترين علم ها آن علمى است كه نافع باشد و بهترين هدايت ها آن هدايتى است كه پيروى گردد و بدترين ضلالت ها و كورى ها، كورى دلها است ، هان اى مردم دست دهنده بهتر است از دست گيرنده (دست فوق بهتر است از دست زير) و (از بهره هاى مادى ) آنچه اندك و كافى باشد بهتر است از بسيارى كه آدمى را به خود مشغول ساخته ، از سعادت واقعيش باز بدارد و بدترين معذرت ها، معذرت در هنگام رسيدن مرگ است و بدترين ندامت ها، پشيمانى روز قيامت است و بعضى از مردمند كه به نماز نمى آيند مگر در اواخرش و بعضى از آنان كسى است كه به ياد خدا نمى افتد مگر به لقلقه زبان ، و بزرگترين خطاها، خطائى است كه با زبان دروغگو انجام مى شود و بهترين بى نيازى ها، بى نيازى دل است و بهترين توشه ها تقوا و سر منشا حكمت ترسيدن از خداى عزوجل است و بهتر چيزى كه در دلها جاى بگيرد و دل آن را عظيم بداند يقين است و شك و ترديد از كفر است و نوحه سرائى كردن از رسوم جاهليت است و آنچه از غنيمت جنگى كه سرقت شود، تلى از سنگ در دوزخ تشكيل مى دهد و درهم و دينارى كه گنجينه شود داغى از آتش است و شعر، خود يكى از ناى هاى ابليس است
next page
fehrest page
back page

*(141/29)*

next page
fehrest page
back page
و شراب ام الخبائث و منشا همه گناهان است و زنان طناب دام شيطانند و جوانى خود شعبه اى است از ديوانگى و بدترين كاسبى ها كسب ربا است ، و بدترين مالى كه خورده شود مال يتيم است (و هان اى مردم ) خوشبخت آن كسى است كه از ديگران پند بگيرد و بدبخت آن كسى است كه در شكم مادر خود بدبخت شده باشد و سرانجام محل شما و جاى شما چهار ذراع قبر است و هر كارى آخرش معيار است و ملاك عمل در اواخرش معلوم مى شود و بدترين روايت ها نقل سخنان دروغ است و آنچه كه قراراست بيايد نزديك است و ناسزا گوئى به مومن فسق است و جنگيدن با مومن كفر است و خوردن گوشت او (يعنى غيبت كردن او) نافرمانى خدا است و حرمت مال او مانند حرمت خون او است و كسى كه عليه خدا عهد و سوگندى بخورد خدا او را تكذيب مى كند و كسى كه جفاكاران به خود را بيامرزد، جفاى خودش آمرزيده مى شود و كسى كه ديگرى را عفو كند، خداى تعالى او را عفو مى كند و كسى كه خشم خود فرو ببرد خداى عزوجل پاداشش مى دهد و كسى كه بر مصيبت صبر كند خدا او را عوض مى دهد و كسى كه در پى سمعه و خودنمائى باشد، خداى تعالى او را به ريا كارى معرفى مى كند و كسى كه صبر كند خدا پاداش او را چند برابر مى كند و كسى كه خداى تعالى را نافرمانى كند خداى عزّوجلّ او را عذاب خواهد كرد، بارالها مرا و امتم را بيامرز، بارالها مرا و امتم را بيامرز، بارالها مرا وامتم را بيامرز و من براى خودم و براى شما از خدا طلب مغفرت مى كنم 0
و در تفسير عياشى از محمد بن يونس از بعضى اصحاب خود از امام صادق (عليه السلام ) و از جابر از امام باقر (عليه السلام ) روايت كرده كه در معناى جمله : (و لامرنهم فليغيرن خلق اللّه ) فرموده اند: يعنى شيطان دستورشان مى دهد به اينكه امر خدا را به هر چه امر كرده تغيير دهند0

*(142/1)*

و در همان كتاب از جابر از امام ابى جعفر، باقر (عليه السلام ) روايت آمده كه در معناى جمله : (و لامرنهم فليغيرن خلق اللّه )، فرمود: يعنى دين خدا را تغيير دهند0
مولف : برگشت هر دو روايت به يك معنا است و آن همان دين فطرت است كه در بيان سابق ما گذشت 0
و در مجمع البيان در ذيل جمله : (فليبتكن آذان الانعام ) گفته : يعنى گوش حيوانات را از بيخ ببرند و اين معنا از امام صادق (عليه السلام ) روايت شده 0
و در تفسير عياشى در ذيل آيه شريفه :(ليس بامانيكم ...) از محمد بن مسلم از امام باقر (عليه السلام ) روايت آمده كه فرمود: وقتى آيه شريفه بالا كه مى فرمايد: (هر كس بدى كند سزا داده مى شود) نازل شد، بعضى از اصحاب رسول خدا (صلى اللّه عليه وآله و سلم ) به يكديگر گفتند: چقدر لحن اين آيه شديد است رسول خدا (صلى اللّه عليه وآله و سلم ) به ايشان فرمود: بله لحن آن سخت است و بين شما و اهل كتاب فرقى نگذاشته ولى اين فرق بين شما و آنان هست كه شما و آنان در مال و جان و اولاد خود گرفتار بلاها مى شويد، آيا جز اين است ؟ گفتند: نه ، همينطور است ، فرمود: اين بلاها در مورد شما مسلمانان وسيله اى است كه خداى تعالى در برابر آن پاداشتان مى دهد و گناهانتان را محو مى كند ولى در كفار اين اثر را ندارد0
مولف : اين معنا به طرقى بسيار در جوامع اهل سنت از صحابه نقل شده و در درالمنثور است كه احمد، بخارى ، مسلم و ترمذى از ابى سعيد خدرى روايت كرده اند كه گفت ، رسول خدا (صلى اللّه عليه وآله و سلم ) فرمود: مومن هيچ رنجى و مرضى و همى و آزارى و غمى نمى بيند و حتى هيچ خارى بدستش نمى خلد مگر آنكه خداى تعالى آن ناراحتيها را كفاره گناهانش قرار مى دهد0
مولف : و اين معنا بطور مستفيض و سرشار از رسول خدا (صلى اللّه عليه وآله ) و از ائمه هدى (عليهم السلام ) روايت شده 0

*(142/2)*

و در كتاب عيون به سند خود از حسين بن خالد از امام ابى الحسن رضا (عليه السلام ) روايت آمده كه فرمود: من از پدرم شنيدم كه از پدرش امام صادق (عليه السلام ) روايت مى فرمود كه : آن جناب فرموده بود : اگر خداى تعالى ابراهيم را خليل خود گرفت براى اين بود كه نه هيچ سائلى را رد كرد و نه از احدى غير از خداى تعالى چيزى را درخواست نمود0
مولف : و اين صحيح ترين روايت است در توجيه اينكه چرا خداى تعالى ابراهيم را خليل خود گرفت ، براى اينكه با لفظ و لغت هم مطابق است ، چون خلت به معناى حاجت است و خليل تو كسى است كه حوائج خود را به تو بگويد و از تو رفع حاجت بخواهد، البته وجوهى ديگر در اين باب روايت شده ولى همانطور كه گفتيم وجه بالا درست تر است .
آيات 134 127 نساء

*(142/3)*

و يستفتونك فى النساء قل اللّه يفتيكم فيهن و ما يتلى عليكم فى الكتب فى يتامى النساء اللاتى لا توتونهن ما كتب لهن و ترغبون ان تنكحوهن و المستضعفين من الولدان و ان تقوموا لليتامى بالقسط و ما تفعلوا من خير فان اللّه كان به عليما(127) و ان امراة خافت من بعلها نشوزا و اعراضا فلا جناح عليهما ان يصلحا بينهما صلحا و الصلح خير و احضرت الانفس الشح و ان تحسنوا و تتقوا فان اللّه كان بما تعملون خبيرا(128) و لن تستطيعوا ان تعدلوا بين النساء و لو حرصتم فلا تميلوا كل الميل فتذروها كالمعلقة و ان تصلحوا و تتقوا فان اللّه كان غفورا رحيما(129) و ان يتفرقا يغن اللّه كلا من سعته و كان اللّه واسعا حكيما(130) و لله ما فى السموت و ما فى الارض و لقد وصينا الذين اوتواالكتاب من قبلكم و اياكم ان اتقوا اللّه و ان تكفروا فان لله ما فى السموت و ما فى الارض و كان اللّه غنيا حميدا(131) و لله ما فى السموات و ما فى الارض و كفى باللّه وكيلا(132) ان يشا يذهبكم ايها الناس ويات باخرين و كان اللّه على ذلك قديرا(133) من كان يريد ثواب الدنيا فعند اللّه ثواب الدنيا و الاآخرة و كان الله سميعا بصيرا(134).
ترجمه آيات
در باره ارث زنان از تو فتوا مى خواهند، بگو زمام امر احكام به دست خدا است ، خدا در باره آنان حكم صادر مى كند (همچنانكه در اول سوره ، احكام ارث آنان را صادر كرد) و همچنين احكامى را كه در مورد دختران پدر مرده كه شما حقشان را نمى داديد و دوست داشتيد آنان را اگر صاحب جمال بودند به نكاح در آوريد و نيز احكام مربوط به كودكان عقب مانده را در كتاب (در اول همين سوره ) صادر كرد و در اينجا نيز بطور عموم در باره اطفال پدر مرده حكم مى كند به اينكه رعايت عدالت را در باره آنان بكنيد و بدانيد كه هر عمل خيرى انجام دهيد خدا بدان دانا است (127)0

*(142/4)*

و هر گاه زنى از بى ميلى و يا سرگردانى شوهرش بيم دارد و بخل كه خدا به منظور حفظ و دفاع از حق در نهاد جانها نهاده در او تحريك شد، او و همسرش مجازند به منظور نوعى اصلاح از قسمت ى از حقوق خود صرفنظر كنند و صلح در هر حال بهتر است و اگر شما مردان احسان كنيدو رعايت تقوا بنمائيد خدا از آنچه مى كنيد با خبر است (128)0
شما هرگز نمى توانيد در بين چند همسر عدالت را (به تمام معنا يعنى زائد بر مقدار واجب شرعى ) رعايت كنيد، هر چند كه در آن باره حرص به خرج دهيد پس (حداقل آن يعنى مقدار واجب را رعايت كنيد) و به كلى از او اعراض مكنيد كه بلاتكليفش گذاريد و اگر اصلاح كنيد و تقوا پيشه خود سازيد و در نتيجه از گناهش درگذريد و به او ترحم كنيد بدانيد كه در گذشتن و ترحم صفت خدا است (129)0
و اگر زن و شوهر از هم جدا شدند، خدا به گشايشگرى خود هر دو را به وسيله همسرى بهتر بى نياز مى كند و گشايشگرى و حكمت صفت خدا است (130)0
و آنچه در آسمانها و آنچه در زمين است از آن خدا است ، ما قبل از شما به اهل كتاب (يهود و نصارا) سفارش كرديم ، به شما نيز سفارش مى كنيم كه از خدا پروا كنيد و اگر كفران كنيد - به خدا ضررى نمى زنيد، كه - آنچه در آسمانها و آنچه در زمين است - كه يكى از آنها خود شمائيد - ملك خدا است و بى نيازى و ستودگى صفت خدا است (131)0
تكرار مى كنم غفلت نورزيد كه آنچه در آسمانها و آنچه در زمين است از آن خدا است و خدا براى تكيه گاه بودن كافى است (132)0
اگر بخواهد اى مردم همه شما را مى برد و خلقى ديگر مى آورد و قدرت بر اين كار صفت خدا است (133)0
كسى كه از زندگى پاداش دنيوى را بخواهد، بايد بداند پاداش دنيا و آخرت هر دو نزد خدا است و شنوا و بينا بودن صفت خدا است (134)0
بيان آيات
بيان آيات مربوط به زنان و مسائل زن و شوهر و تعدد زوجات

*(142/5)*

گفتار در اين آيات در حقيقت برگشت به مطالب اول سوره است كه آنجا نيز سخن در امور زنان بود، مسائل ازدواج و اينكه ازدواج با چه كسانى حرام است و مسائل ارث و غيره را بيان مى كرد، در اينجا نيز به همان مسائل پرداخته شده و آنچه سياق به ما مى فهماند اين است كه اين آيات بعد از آن آيات نازل شده ، و اينكه مردم بعد از شنيدن آن آيات درامر زنان از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) سوال هائى كرده بودند، چون در آيات اول سوره رسوم ريشه دار عرب را لغو و باطل اعلام كرده و آنچه مردم جاهليت از حقوق زنان در اموال و در معاشرت ها پايمال كرده بودند را احياء كرده بود و جاى آن داشت كه سوال كنند و توضيح بخواهند0
خداى تعالى رسول گرامى خود را دستور داد تا در پاسخشان بگويد كه : احكامى كه در شريعت او به نفع زنان و به ضرر مردان تشريع شده فتاوائى است آسمانى و احكامى است الهى و خود آن جناب در تشريع آنها هيچگونه دخالتى نداشته و نه تنها در تشريع اين احكام دخالت ندارد بلكه در تشريع هيچ حكم ى ديگر و از آن جمله تشريع احكام مربوط به ايتام زنان هيچ دخالتى ندارد و باز اين تنها نيست بلكه خداى تعالى بطور كلى در باره ايتام دستورشان داده كه به قسط و عدالت رفتار كنند0
آنگاه چند حكم از احكام اختلافى بين زن و شوهر را كه مورد ابتلاء عموم است بيان فرموده است 0
معناى (فتوا) و بيان مراد از آنچه خدا درباره زنان فتوا داده است
و يستفتونك فى النساء قل اللّه يفتيكم فيهن
راغب مى گويد: كلمه : (فتيا) به ضم (فاء) و نيز كلمه (فتوا) به فتح اول به معناى پاسخ دادن به حكمى است كه تشخيص دليل آن براى ديگران مشكل باشد و چون گفته مى شود: من از فلانى استفتاء كردم و او به من چنين افتاء كرد معنايش اين است كه من از او حكم شرع را پرسيدم و او حكم را برايم بيان كرد0

*(142/6)*

و آنچه از موارد استعمال اين ماده لغوى فهميده مى شود اين است كه معناى اين كلمه جواب دادن به امور مشكل است ، البته نه هر جوابى بلكه جوابى كه از خود انسان باشد و انسان آن جواب را با اعمال نظر و فكر بدست آورده باشد (و به همين جهت است كه مساله گو را صاحب فتوا نمى خوانيم ) گو اينكه به خود نظريه نيز هر چند ابتدائى و ساده باشد اطلاق فتوا مى شود، به دليل اينكه در آيه مورد بحث فتوا را به خداى تعالى نسبت داده ، با اينكه خداى تعالى مانند يك مجتهد اعمال رويه و فكر ندارد0
و اين آيه هر چند كه تحمل چند جور معنا را دارد و با در نظر گرفتن وجوه مختلفى كه مفسرين در تركيب جمله بعدش (و ما يتلى عليكم ...) دارند و مى توان آن را به معانى مختلف معنا كرد، چيزى كه هست اگر آيه شريفه را به ساير آياتى كه در اول سوره نظر به امور زنان دارند ضميمه كنيم اين معنا استفاده مى شود كه اين آيه بعد از آن آيات نازل شده است .
و لازمه اين بعديت اين است كه استفتائى كه در امر زنان كرده اند، مربوط به همه احكامى بوده كه در جاهليت بين عرب معمول و معروف نبوده و اسلام آن را پديد آورده و بدعت نهاده و معلوم است كه آن احكام مربوط مى شده به حقوق زنان در ارث و در ازدواج و ربطى به احكام يتيم هاى زنان و مسائلى از اين قبيل نداشته ، چون اينگونه مسائل مربوط به طائفه خاصى از زنان است نه همه زنان ، چون همه زنان شوهر مرده نيستند و شوهر مرده ها هم يتيم در آغوش ندارند، علاوه بر اينكه عهده دار مساله يتيمان جمله ديگرى است كه مى فرمايد: (و ما يتلى عليكم فى الكت اب فى يتامى النساء...) پس استفتاء مربوط به احكام زنان از آن جهت كه زن هستند مى باشد و قهرا شامل تمامى زنان عالم و جنس آنان مى شود0

*(142/7)*

و بنابراين مراد از آنچه خدا در مورد زنان فتوا داده و فرموده : (بگو خدا در مورد زنان فتوا داده )، همان بيانى است كه خداى تعالى در آيات اول سوره داشت و در اينجا كلام اقتضاء داشت كه امر فتوا را به خداى تعالى ارجاع دهد و از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) برگرداند تا گفتار اين معنا را به خود بگيرد: زنان از تو مى خواهند كه درباره آنان فتوا دهى ، بگو امر فتوا به دست خدا است و او هم فتوا را در آيات اول سوره داده است .
و ما يتلى عليكم فى الكتاب فى يتامى النساء... والمستضعفين من الولدان
در سابق گفتيم كه از ظاهر سياق و زمينه كلام چنين بر مى آيد كه اگر خداى تعالى دراينجا متعرض حكم يتاماى مردم و كودكان مستضعف شده ، از اين جهت بوده كه به حكم زنان اتصال دارد و مربوط به آن است ، همچنانكه در اول سوره نيز متعرض مساله ايتام مردم شد و اين نه بدان جهت است كه از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) فتواى آنان را خواسته بودند بلكه همانطور كه گفتيم صرفا براى اين بود كه به احكام ساير زنان ارتباط داشت و گر نه مساله استفتاء تنها در مورد زنان شده ، بدان جهت كه زن هستند نه بدان جهت كه زنان يتيم دارند0
و لازمه اين سخن آن است كه جمله : (وما يتلى عليكم ...) عطف باشد بر ضمير مجرور به حرف (فى ) يعنى عطف است بر (فيهن ) و اگر بگوئى بيشتر علماى نحو ممنوع كرده اند كه جمله اى بر ضمير عطف شود، جواب مى گوئيم آرى و ليكن فراء آن را جائز دانسته و بنابراين منظور از جمله : (ما يتلى عليكم فى الكتاب فى يتامى النساء...) احكام و معارفى است كه آيات نازله در باره دختران و پسران يتيم متضمن آن است و در اول اين سوره جاى داده شده 0

*(142/8)*

و كلمه (تلاوت ) (كه فعل يتلى از آن گرفته شده ) همانطور كه برخواندن الفاظ اطلاق مى شود، بر القاء معانى آن الفاظ نيز اطلاق مى گردد و معناى آيه مورد بحث اين است كه : (بگو خداى تعالى شما را در باره زنان فتوا مى دهد و نيز در احكامى كه در كتاب در مورد ايتام زنان بر شما تلاوت مى شود، فتوا مى دهد0
اقوال و احتمالاتى كه درباره جمله (و ما يتلى عليكم ) در آيه شريفه گفته شدهاست
و چه بسا از گفتار بعضى از مفسرين چنين بر مى آيد كه خواسته است جمله : (و ما يتلى عليكم ) را عطف كند بر موضع و موقعيت كلمه (فيهن )، چون اين كلمه هر چند به ظاهر جار و مجرور است ولى در واقع مفعول (يفتيكم ) است و اگر (يفتيكم ) را به معناى (يبين لكم ) بگيريم ، معنايش اين مى شود كه خدا احكام مربوط به زنان را براى شما بيان مى كند و نيز (ما يتلى عليكم فى الكتاب ) را برايتان بيان مى كند0
و چه بسا براى الفاظ اين آيه تجزيه و تركيب هاى ديگرى ذكر كرده اند كه خالى از تعسف (و زورگويى ) نيست ، بطورى كه نمى توان كلام خداى تعالى را به چنان تركيب هائى نسبت داد، مثلا بعضى از مفسرين گفته اند: كه جمله : (و ما يتلى عليكم ) عطف است بر موقعيتى كه اسم جلاله (الله )و يا ضمير نهفته در (يفتيكم ) كه آن نيز به اللّه بر مى گردد و در جمله (قل اللّه يفتيكم ) مى باشد0
بعضى ديگر گفته اند: جمله : (و ما يتلى عليكم ) عطف است بر كلمه (نساء) در جمله : (يستفتونك فى النساء)0
بعضى ديگر گفته اند: حرف (واو) در جمله و (ما يتلى عليكم فى الكتاب ) اصلا عاطفه نيست بلكه واو استينافى است كه جمله اى را از نو آغاز مى كند پس جمله مورد بحث مربوط به ما قبل نيست و جمله : (ما يتلى عليكم ) مبتداء است و خبر آن (فى الكتاب ) است و معناى جمله اين است : (آنچه بر شما تلاوت مى شود، در كتاب است ) و در حقيقت مى خواهد عظمت كتاب را برساند0

*(142/9)*

بعضى ديگر گفته اند: حرف (واو) در جمله : و (ما يتلى عليكم ) نه عاطفه است و نه استينافى ، بلكه (واو) سوگند است ، نظير (واو) در جمله : (واللّه ) قسم است و جمله : (فى يتامى النساء) بدل است از كلمه (فيهن ) و معناى آيه چنين است كه : (بگو اللّه تعالى شما را در امور و احكام زنان فتوا مى دهد، سوگند به آنچه در كتاب در مورد ايتام زنان بر شما تلاوت مى شود كه خداى تعالى اين كار را خواهد كرد)0 اين بود نمونه اى از وجوهى كه مفسرين در اين آيه ذكر كرده اند كه تعسف و زور بودن آنها بر كسى پوشيده نيست 0
در آيه مورد بحث زنان را توصيف كرده به : (اللاتى لا توتونهن ما كتب لهن و ترغبون ان تنكحوهن ) و اين در واقع توصيفى است براى يتيم هاى اين زنان ، مى فرمايد: (خداى تعالى براى شما بيان مى كند آنچه را كه در مورد ايتام زنان بر شما تلاوت مى شود، ايتام زنانى كه يتيم دار و مال دار و صاحب جمالند و شما حق آنان را كه خدا برايشان معين كرده نمى دهيد) و در اين توصيف اشاره است به اينكه در جاهليت اينگونه زنان چه نوع محروميتى داشتند، محروميتى كه باعث شد خداى تعالى آن احكام را به نفع آنان تشريع كند و سنت ظالمانه اى را كه مردم دوران جاهليت در مورد اينگونه زنان داشتند لغو نموده ، زنان نامبرده را از آن تنگنا و مضيقه نجات دهد، چون در جاهليت رسم بود زنان يتيم دار و يا به عبارت ديگر شوهر مرده را اگر ارثى از شوهر قبليش براى ايتامش مانده بود مى گرفتند و دست ظالمانه خود را هم بر سر آن زن و هم بر اموال ايتام نهاده ، اگر زن نامبرده صاحب جمال و حسن مى بود با او همخوابگى مى كردند و از جمالش كام مى گرفتند و در اموالش تصرفات دلخواهانه مى كردند و اگر زشت بود با او همخوابگى نمى كردند و نمى گذاشتند با مردى ديگر ازدواج كند تا اموالش را بخورند0

*(142/10)*

از اينجا دو نكته روشن مى شود: يكى اينكه مراد از جمله : (ما كتب لهن )كتابت تكوينى است كه همان تقديرهاى الهى است و يكى از آن تقديرها اين است كه زن و هر انسانى ديگر وقتى به سن ازدواج رسيد ازدواج كند، يكى ديگرش اين است كه هر كسى در مال خودش آزاد است تصرف نمايد و كسى مانع دخل و تصرف او در مال و اثاث او نشود، پس مردى كه از تصرف زنى در مال شخصيش و از ازدواج كردنش جلوگيرى كند، از چيزى جلوگيرى كرده كه خداى تعالى در مخلوقات خود و از آن جمله در اين مخلوقش مقدر كرده است 0
و نكته دوم اينكه در جمله : (و ترغبون ان تنكحوهن ) حرف جرى در تقدير است ، چون ماده (رغبت ) با حرف جر متعدى مى شود كه يا حرف (فى ) است و در اين صورت رغبت به معناى ميل و علاقه است و در فارسى هم مى گوئيم : من در فلان غذا رغبت دارم ويا حرف (عن ) است كه در اين صورت رغبت به معناى نفرت است و حرف جرى كه در جمله : مورد بحث حذف شده لفظ (عن ) است نه لفظ (فى ) چون مى خواهد بفرمايد: از ازدواج و همخوابگى با آنان نفرت داريد و اين با اشاره به محروميت آن زنان كه جمله : (لا توتونهن ما كتب لهن ) بر آن دلالت داشت و نيز جمله بعدى كه مى فرمايد: (و المستضعفين من الولدان ) بر آن دلالت دارد مناسب تر است تا اينكه حرف جر را (فى ) بدانيم 0
واما جمله : (و المستضعفين من الولدان )، اين جمله عطف است بر جمله : (يتامى النساء)، چون از پدر مرده ها تنها كودكان را ارث نمى دادند و آنها را استضعاف مى كردند و از ارث محروم مى ساختند به اين بهانه كه اينها سوار بر مركب هاى جنگى نمى شوند واز حريم خانواده دفاع نمى كنند0
و ان تقوموا لليتامى بالقسط

*(142/11)*

اين جمله عطف است بر محل و موقعيت جمله : (فيهن ) و معنايش اين است كه بگو: خداى تعالى براى شما بيان مى كند كه در امر ايتام قيام به عدالت كنيد و اين جمله در حقيقت به منزله اعراض كردن از يك حكم خاص و توجه نمودن به حكمى عمومى است ، حكمى كه شمولش از آن حكم خاص بيشتر است ، قبلا سخن از حكم خاص به ايتام زنان داشت و در اين جمله ، حكم را متوجه عموم ايتام نموده ، اول در خصوص مال آن ايتام سخن مى گفت ، حالا در باره مال و غير مال آنان سخن مى گويد0
و ما تفعلوا من خير فان اللّه كان به عليما
در اين جمله به مردان جاهليت تذكر مى دهد به اينكه آنچه خداى عزّوجلّ درباره زنان و در خصوص يتيمان بر آنان واجب كرده خيرشان در آن احكام است و اينكه خداى تعالى به آن دانا است ، اين تذكر را مى دهد تا تشويق آنان به عمل به آن احكام باشد، چون وقتى بدانند كه خدا به اعمال آنان دانا است ، هم تشويق مى شوند و هم از مخالفت او بر حذر مى گردند، چون مخالفتشان را نيز مى بيند و به آن آگاه است .
و ان امراة خافت من بعلها نشوزا او اعراضا...
اين آيه شريفه حكمى را بيان مى كند كه مورد استفتاء پرسش كنندگان نبود و ليكن از آنجا كه با حكم مورد استفتاءشان تناسب داشت در اينجا ذكر شده ، نظير حكمى كه در آيه بعدى آمده و جمله (و لن تستطيعوا ان تعدلوا...)بيانگر آن است كه آن نيز از مسائل مورد استفتاء آنان خارج بود0
و اگر شرط اصلاح را خوف نشوز و اعراض قرار داد، نه خود آن دو را، براى اين بود كه صلح موضوعش از زمانى تحقق مى يابد كه علامت ها و آثار ترس آور آن تحقق يابد و سياق دلالت دارد بر اينكه مراد از صلح و مصالحه كردن اين است كه زن از بعضى حقوق زناشوئى خودش صرفنظر كند تا انس و علاقه و الفت و توافق شوهر را جلب نمايد و به اين وسيله از طلاق و جدائى جلوگيرى كند و بداند كه صلح بهتر است 0
و احضرت الانفس الشح

*(142/12)*

كلمه : (شح ) به معناى بخل است و جمله مورد بحث مى خواهد اين حقيقت را خاطر نشان سازد كه غريره بخل يكى از غرائز نفسانيه اى است كه خداى تعالى بشر را بر آن غريره مفطور و مجبول كرده تا به وسيله اين غريره منافع و مصالح خود را حفظ نمايد و از ضايع شدن آن دريغ كند، پس هر نفسى داراى (شح ) و (بخل ) هست و بخلش همواره حاضر در نزد او است ، يك زن نسبت به حقوقى كه در زوجيت دارد يعنى در لباس و خوراك و بستر و عمل زناشوئى ، بخل مى ورزد، يعنى از تلف شدن و غصب شدن آن جلوگيرى مى كند و يك مرد نيز در صورتى كه به زندگى كردن با همسرش بى ميل باشد، از موافقت و محبت و اظهار علاقه به او بخل مى ورزد، در چنين صورتى حرجى بر آن دو نيست در اينكه بين خود صلح بر قرار نمايند، يعنى يكى از آن دو از پاره اى حقوق خود چشم پوشى كند0
و ان تحسنوا و تتقوا فان اللّه كان بما تعملون خبيرا
اين جمله موعظه اى است براى مردان كه از طريق احسان و تقوا تجاوز نكنند و متذكر اين معنا باشند كه خداى عزّوجلّ از آنچه مى كنند با خبر است ، پس در معاشرت با زنان ، جور و ستم نكنند و آنان را مجبور نسازند كه از حقوق حق خود چشم بپوشند، هر چند كه خود آنان مى توانند چنين كنند0
مقدار واجب از عدالت بين همسران متعدد كه بايد مرد مراعات كند
و لن تستطيعوا ان تعدلوا بين النساء و لو حرصتم ...
اين جمله حكم عدالت در بين زنان كه خداى عزّوجلّ دراول سوره تشريع كرده و به مردان حكم كرده بود كه : (اگر مى ترسيد نتوانيد عدالت بر قرار كنيد به يك زن اكتفا كنيد)

*(142/13)*

را بيان مى كند و نيز جمله : (و ان تحسنوا و تتقوا...) كه در آيه قبلى بود، به اين معنا اشاره دارد، چون آن جمله خالى از بوئى از تهديد نيست و اين تهديد باعث مى شود كه شنونده در تشخيص حقيقت عدل در بين زنان دچار حيرت شود و كلمه : (عدل ) به معناى حد وسط در بين افراط و تفريط است و تشخيص اين حد وسط از امور صعب و بسيار دشوار است و مخصوصا از اين جهت كه ارتباط با دلها دارد، چون رعايت دوستى عادلانه در بين زنان و اينكه يك مرد به اندازه مساوى زنان خود را دوست بدارد، امرى ناشدنى است ، چون بطور دائم از حيطه اختيار آدمى بيرون است 0
لذا خداى تعالى بيان مى كند كه رعايت عدالت به معناى حقيقى آن در بين زنان و اينكه يك مرد حد وسط حقيقى دوستى را در بين زنان خود رعايت كند چيزى است كه هيچ انسانى قادر بر آن نيست ، هر قدر هم كه در تحقق دادن آن حرص بورزد، پس آنچه در اين باب بر مرد واجب است اين است كه يكسره از حد وسط به يكى از دو طرف افراط و تفريط منحرف نشود و تا آنجا كه برايش ‍ ممكن است رعايت عدالت را بكند و مخصوصا مراقب باشد كه به طرف تفريط يعنى كوتاهى در اداى حق همسر خود منحرف نگردد و زن خود را بلاتكليف و مانند زن بى شوهر نگذارد كه نه شوهر داشته باشد و از شوهرش بهره مند شود و نه نداشته باشد تا بتواند همسرى ديگر اختيار نموده ، و يا پى كار خود برود0

*(142/14)*

پس ، از عدالت در بين زنان آن مقدارى كه بر مردان واجب است اين است كه در عمل و سلوك بين آنان مساوات و برابرى را حفظ كند، اگر حق يكى را مى دهد حق ديگرى را نيز بدهد و دوستى و علاقمندى به يكى از آنان وادارش نكند كه حقوق ديگران را ضايع بگذارد، اين آن مقدار واجب از عدالت است و اما مستحب از عدالت اين است كه به همه آنان احسان و نيكى كند و از معاشرت با هيچ يك از آنان اظهار كراهت و بى ميلى نكند و به هيچ يك بد اخلاقى روا ندارد، همچنانكه سيره و رفتار رسول خدا (صلى اللّه عليه وآله و سلم ) با همسرانش اينطور بود0
دفع توهم اينكه تعدد زوجات در اسلام لغو شده است
و اين ذيل يعنى جمله : (فلا تميلوا كل الميل فتذروها كالمعلقة )، خود دليل بر اين است كه منظور از جمله : (هرگز نمى توانيد بين زنان عدالت بر قرار كنيد، هر چند كه بر اين معنا حرص بورزيد) اين نيست كه قدرت بر عدالت را بطور مطلق نفى كند تا نتيجه اش ‍ اين باشد كه به انضمام آن با جمله : (و ان خفتم ان لا تعدلوا فواحده )، ازدواج متعدد در اسلام لغو شود، همچنانكه بعضى ازمفسرين اين نتيجه را گرفته (و گفته اند جمله اول مى فرمايد: هر قدر هم كه كوشش كنيد و حرص بورزيد نمى توانيد بين چند زن رفتارى عادلانه داشته باشيد و جمله دوم مى فرمايد: اگر نتوانستيد عدالت برقرار كنيد به يك زن اكتفا كنيد، پس نتيجه حاصل از انضمام اين دو آيه اين مى شود كه تعدد زوجات در اسلام ممنوع و ملغى است )0

*(142/15)*

و اين اشتباه بزرگى است ، براى اينكه جمله :( فلا تميلوا كل الميل ...) مى فرمايد: چنان نباشد كه يكى از زنها بطور كلى مورد اعراض شما واقع گشته ، مثل زنى بشود كه اصلا شوهر ندارد و اين خود دليل بر اين است كه جمله : (هرگز نمى توانيد...) مى خواهد عدالت واقعى و حقيقى را نفى كند و بفرمايد شما نمى توانيد بين چند همسر عدالت واقعى را بر قرار نموده ، (حتى علاقه قلبى خود را بين آنان بطور مساوى تقسيم كنيد) پس آن مقدار عدالتى كه تشريع شده ، عدالت تقريبى است ، آن هم در مرحله رفتار نه در مرحله علاقه قلبى و عدالت تقريبى در مرحله رفتار امرى است ممكن (همچنانكه مى بينيم بسيارى از افراد با تقوا و متدين اين عدالت را رعايت مى كنند و رفتارى يكسان با همسران خود دارند، هر چند كه در دل يكى را از ديگران بيشتر دوست بدارند)0
سنت رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) و عملكرد مسلمانان به آن سنت در مرآومسمع رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) بود و آن جناب از رفتار مسلمانان با زنان متعدد خود اطلاع داشت و ايرادى به آنان نمى گرفت و همان سنت تا عصر حاضر در بين مسلمين برقرار و متصل مانده و همه اينها دليل بر بطلان آن توهم است 0
علاوه بر اينكه توهم مذكور باعث مى شود بگوئيم : اول آيه تعدد زوجات كه مى فرمايد: (فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى و ثلاث و رباع ) ، صرف فرضى است عقلى كه در عالم خارج حتى يك مصداق هم ندارد و اين نظريه باطلى ا ست كه كلام خداى سبحان اجل از مثل آن است 0

*(142/16)*

خداى تعالى بعد از دستورات و نصايحى كه در امر معاشرت با زنان داشت با جمله : (و ان تصلحوا و تتقوا فان اللّه غفور رحيم )، مردان را تشويق و ترغيب كرده به اينكه هر گاه امارات و نشانه هاى ناسازگارى را ديدند، بلا درنگ در صدد اصلاح برآيند و بيان فرموده كه اين اصلاح كردن خود يكى از مصاديق تقوا است و تقوا هم به دنبال خود مغفرت و رحمت را مى آورد و اين جمله بعد از جمله : (و الصلح خير) و بعد از جمله : (و ان تحسنوا و تتقوا...) در حقيقت تاكيدى است بعد از تاكيدى ديگر0
و ان يتفرقا يغن اللّه كلا من سعته
يعنى اگر زنان و مردان مورد بحث كارشان به جدائى و طلاق كشيد، خداى تعالى به فضل واسع خود، هم آن مرد را بى نياز مى كند و هم آن زن را و منظور از بى نياز كردن به قرينه مقام ، اين است كه هر دو را در همه امور مربوط به ازدواج بى نياز مى كند، به آن مرد زنى سازگار و شوهر دوست و... مى دهد و به آن زن نيز شوهرى ديگر مى دهد كه بهتر از اول به وى نفقه بدهد و با او انس و همخوابگى و ساير لوازم زناشوئى را داشته باشد، زيرا چنان نيست كه خداى تعالى فلان زن را براى فلان مرد و آن مرد را براى آن زن خلق كرده باشد، بطورى كه اگر يكى از ديگرى جدا شد آن ديگر جفت ديگرى نداشته باشد بلكه سنت ازدواج يعنى زن گرفتن مردان و به شوهر رفتن زنان سنتى است فطرى و اينكه مى بينيم مردان زن مى گيرند و زنان شوهر مى روند، اين رفتار ناشى از دعوتى است كه در فطرت آنان است ، اين زن نشد، زن ديگر واين شوهر نشد، شوهر ديگر0
و كان اللّه واسعا حكيما و لله ما فى السموات و ما ف ى الارض
اين دو جمله حكم قبلى را تعليل مى كند و مى فرمايد: اگر گفتيم : (خداى تعالى هر دو را به فضل واسع خود بى نياز مى كند) براى اين بود كه خدا واسع و حكيم است ونيز براى اين بود كه ملك آنچه در آسمانها و در زمين است از آن خداى تعالى است 0

*(142/17)*

و لقد وصينا الذين اوتوا الكتاب من قبلكم و اياكم ان اتقوااللّه ...
اين آيه شريفه دعوت قبلى مردم به مراعات تقوا در همه مراحل معاشرت بين زن و شوهر را تاكيد مى كند و مى فرمايد، كه : تقوا را در هر حال بايد رعايت كرد، چون ترك تقوا كفران نعمت خداى تعالى است ، البته اين در صورتى است كه تقواى حاصل از اطاعت خدا عنوانى جز شكر نعمت هاى او نداشته باشد و يا در صورتى است كه بگوئيم : ترك تقوا و بى پروائى نسبت به خداى تعالى منشاى به جز كفر ندارد، حال يا كفر ظاهرى نظير كفرى كه در كفار و مشركين هست و يا كفر باطنى و نهفته در درون ، نظير كفرى كه در مسلمانان فاسق وجود دارد0
با اين مطلبى كه ما بيانش كرديم معناى جمله : (وان تكفروا فان لله ما فى السموات و ما فى الارض ...) روشن مى شود كه مى فرمايد: اگر شما وصيت ما را حفظ نكنيد آن وصيتى را كه به پدران شما و اقوام قبل از شما كرديم و آن وصيت را ضايع گذارده ، ترك تقوا كنيد، ترك تقوائى كه يا خودش كفر به خدا است و يا ناشى از كفر به خدا است ، در اين صورت بدانيد كه هيچ ضررى به خداى سبحان نمى زنيد، چون خداى سبحان احتياجى به شما ندارد نه به شما و نه به تقواى شما و چگونه چنين چيزى تصور دارد با اينكه آنچه در آسمانها و زمين است از آن او است و او بى نياز و ستوده است 0
در اينجا ممكن است بپرسى وجه اينكه جمله : (لله ما فى السموات و ما فى الارض ) در يك آيه تكرار شده چيست ؟ مخصوصا با در نظر گرفتن اينكه در آيه بعد نيز بلافاصله براى سومين بار تكرار مى شود0

*(142/18)*

در پاسخ مى گوئيم : اما بار اول خواست جمله : (و كان اللّه واسعاحكيما)را تعليل كند و بفهماند علت اينكه خداى تعالى واسع و حكيم است و به اصطلاح بشرى دست و بالش باز و كارش حكيمانه است ، اين است كه ملك آسمان ها و زمين و آنچه در آن دو است از آن او است و بار دوم كه اين جمله را تكرار كرد علتش اين بود كه موقعيت جواب شرط را داشت ، شرطى كه در جمله : (فان تكفروا) آمده بود،مى خواست بفهماند اگر شما كفر بورزيد ضررى به او نمى رسانيد، چون ملك آنچه در آسمانها و زمين است كه شما مشتى از خاك زمين هستيد، همه از آن خداى عزّوجلّ است و خداى تعالى چه حاجتى به ايمان شما دارد و چه ضررى از كفر شما مى بيند؟ در حقيقت جواب شرط جمله بعدى آن است كه مى فرمايد: (و كان اللّه غنيا حميدا) و آن جمله جاى اين جمله نشسته و اين را تعليل مى كند، يعنى مى فهماند كه اگر شما كفر بورزيد خدا غنى و حميد است ، چون ملك هر آنچه در آسمانها و زمين است از آن او است 0
و اما در نوبت سوم در حقيقت جمله اى است از نو و غير مربوط به ما قبل و بدين خاطر آورده شده كه به وجهى جمله : (ان يشا) را پيشاپيش تعليل كرده باشد0
و لله ما فى السموات و ما فى الارض و كفى باللّه وكيلا

*(142/19)*

در سابق بيان اينكه مالكيت خداى تعالى به چه معنا است ؟ مكرر گذشت و وكيل بودن حضرتش بدين جهت است كه او به امور بندگانش و شؤ ون آنها قيام مى كند و در اين كار خودش به تنهائى كافى است و احتياجى به گرفتن كمك ندارد، در نتيجه اگر اعمال مردمى را نپسندد و از اعمال نكوهيده آنان به خشم آيد، مى تواند براى اينكه امور به دست آنان جارى نشود به كلى آن قوم را از بين ببرد و قومى ديگر جايگزين آنان كند، همچنانكه مى تواند به تقدم پيشرفت آن قوم خاتمه داده ، قومى ديگر را تقدم ببخشد و آن قوم را زير دست و خوار در برابر اين قوم كند، با اين معنائى كه ما براى جمله مورد بحث كرديم و سياق هم آن را تاييد كرد جمله : (ان يشا يذهبكم ايها الناس ...) كه در آيه بعدى است با آيه مورد بحث مرتبط مى شود0
ان يشا يذهبكم ايها الناس و يات باخرين ...
سياق اين آيات كه سياق دعوت به ملازمت تقوا است ، تقوائى كه خداى تعالى اين امت را و امت هاى گذشته از اهل كتاب را بدان دعوت كرده ،خود دليل بر اين است كه اظهار بى نيازى خدا از خلق در جمله : (ان يشا...) مربوط به مساله تقوا است 0
معناى جمله : (ان يشاء يذهبكم ايها الناس و ياءت بآخرين )
و معناى آيه اين است كه خداى تعالى همه شما انسان ها را سفارش به تقوا كرده ، پس تقوا پيشه كنيد و از او پروا داشته باشيد و به فرضى كه از اين كار امتناع نموده و كفر بورزيد، بدانيد كه او بى نياز از شما است ، او مالك و متصرف در هر چيز است ، به هر نحوى كه بخواهد و به هر جهتى كه بخواهد مى تواند در مملوك خود تصرف كند، اگر بخواهد بندگانش او را بپرستند و از او پروا كنند و بندگانش آنطور كه بايد قيام به اين امر نكنند، او مى تواند براى تحقق دادن خواسته خود، شما را عقب زند و قوم ديگر را مقدم بر شما كند تا آن قوم خواسته او را عملى كنند، چون خدا بر اين كار قادر است .

*(142/20)*

و بنابراين معنا بايد گفت : آيه شريفه ناظر به تبديل مردم است ، تبديل مردم بى تقوا به مردم با تقوا، روايتى هم كه بيضاوى در تفسير خود نقل كرده مويد اين معنا است ، در آن روايت آمده : وقتى اين آيه شريفه بر رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) نازل شد، دست مبارك خود را به پشت سلمان فارسى زد و فرمود: آن قومى كه مى آيند و در قبول اسلام و دعوت حق تعالى از شما اعراب پيشى مى گيرند، قوم اين مردند و بر خواننده عزيز است كه در مضمون آيه شريفه و روايت تدبر كند و اما اينكه بعضى از مفسرين احتمال داده اند كه معناى آيه اين باشد كه اگر خدا بخواهد شما را نابود مى كند و قومى ديگر به جاى شماايجاد مى كند و يا مخلوقى ديگر به جاى شما انسان ها مى آفريند، احتمال درستى نيست ، زيرا از سياق آيه به دور است 0
بله اين احتمال در مثل آيه شريفه زير سازگار ا ست كه مى فرمايد: (الم تر ان اللّه خلق السموات و الارض بالحق ان يشا يذهبكم و يات بخلق جديد و ما ذلك على اللّه بعزيز)0
من كان يريد ثواب الدنيا فعنداللّه ثواب الدنيا و الاخرة و كان اللّه سميعا بصيرا
اين آيه شريفه بيانى ديگر است كه خطاى تاركين تقوا و ترس از خداى را و ناديده گرفتن وصيت او را روشن مى سازد، به اين بيان كه اينگونه افراد اگر به خاطر پاداش هاى مادى و درآمدهاى دنيوى تقوا را ترك و وصيت خداى تعالى را ناديده مى گيرند، بايد بدانند كه امر بر آن مشتبه شده ، زيرا هم ثواب و پاداش هاى مادى و دنيوى نزد خدا است و هم پاداش هاى اخروى و با اين حال چرا كوته نظرى مى كنند و نظر خود را به آنچه پست و بى مقدار است مى دوزند و آنچه شريف تر و ارزشمندتر است نمى خواهند و حداقل چرا هر دو نوع پاداش را نمى خواهند0

*(142/21)*

اين معنائى است كه بعضى از مفسرين براى آيه كرده اند، ليكن به نظر ما آنچه روشن تر از آيه فهميده مى شود اين است كه - و خدا داناتر است - مراد از ثواب دنيا و آخرت ، سعادت دنيا و آخرت با هم باشد و سعادت دنيا و آخرت با هم تنها نزد خدا است ، پس ‍ بنده خدا بايد به درگاه او تقرب بجويد، حتى آن هم كه سعادت دنيا و پاداش مادى را در نظر دارد بايد از خداى تعالى بخواهد0
چون سعادت دنيا و آخرت از غير مسير تقوا براى انسان حاصل نمى شود و تقوا هم جز از طريق عمل به احكام دين او حاصل نمى گردد، پس دين نيست مگر سعادت حقيقى بشر و با اين حال ديگر چگونه تصور دارد كه كسى جز از طريق افاضه خداوندى به ثوابى و پاداشى برسد؟ با اينكه تنها او سميع و بصير است ، از حاجت خلق با خبر و بينا و دعاى آنان را شنوا است 0
بحث روايتى
(در ذيل آيات مربوط به احكام ارث و زنان و زناشويى و چند همسرى ...)

*(142/22)*

در تفسير درالمنثور است كه ابن جرير و ابن منذر از سعيد بن جبير روايت كرده اند كه گفت : در جاهليت رسم بر اين بود كه از بازماندگان ميت كسى ارث نمى برد مگر مردى كه به حد بلوغ رسيده باشد و بتواند مال ميت را سرپرستى نموده ، در آن عمل كند (بطورى كه از بهره آن ، عائله ميت اداره شود) و اما اطفال و همسر ميت هيچ ارثى نمى بردند، اين ر سم در اسلام هم ادامه يافت تا آنكه آيات سوره نساء كه مربوط به مواريث است نازل شد و اين بر مردم گران آمد، گفتند: آخر بچه صغير كه نمى تواند و نمى داند در مال دخل و تصرفى كند چرا ارث ببرد و همسر ميت نيز همينطور، آيا اينها كه هيچ كارى از آنان ساخته نيست با مردى كه همه امور اموال ميت را اداره مى كند فرق ندارند؟ و در اين انتظار بودند كه حادثه اى آسمانى رخ دهد يعنى آيه اى ديگر نازل شود و حكم مزبور را نسخ كند ولى وقتى ديدند خبرى نشد با خود گفتند: اگر اين قانون بماند چاره چيست ؟ چاره اى جز اين نيست كه آن را بپذيريم ، آنگاه گفتند: خوب است از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) بپرسيم ، در پاسخشان آيه زير نازل شد: (و يستفتونك فى النساء قل اللّه يفتيكم فيهن و ما يتلى عليكم فى الكتاب ) يعنى در اول همين سوره (فى يتامى النساء اللاتى لا توتونهن ما كتب لهن و ترغبون ان تنكحوهن ) (تا آخر حديث )0
و در همان كتاب آمده كه : عبد بن حميد و ابن جرير از ابراهيم روايت كرده اند كه در ذيل آيه مورد بحث گفته است : اگر وارث ميت دخترى زشت صورت بود هيچ چيزى از ميراث را به او نمى دادند و حتى از ازدواج كردنش جلو گيرى مى نمودند تا بميرد و اموالش ‍ را ارث ببرند و به همين جهت بود كه خداى تعالى اين آيه را نازل كرد0
مولف : اين معانى به طرق بسيارى ديگر نقل شده ، هم از طرق شيعه و هم از طرق اهل سنت كه بعضى از آن روايات در اوائل سوره گذشت 0

*(142/23)*

و در مجمع در ذيل آيه : (لا توتونهن ما كتب لهن ) جمله را معنا كرده به (ما كتب لهن من الميراث ) (يعنى آنچه از ميراث كه خداوند براى آنان نوشته است ) آنگاه فرموده : اين تفسير از امام ابى جعفر (عليه السلام ) روايت شده 0
و در تفسير قمى در ذيل آيه : (و ان امراة خافت من بعلها نشوزا...) گفته : اين آيه در باره دختر محمد بن مسلمه نازل شد كه او همسر رافع بن خديج بود و داشت پا به سن مى گذاشت ، و رافع بن خديج زن جوانى سر او گرفت و اتفاقا در نظر او از دختر محمد بن مسلمه زيباتر هم بود، لا جرم دختر محمد بن مسلمه به همسرش رافع گفت : من هيچ شكى ندارم كه تو از من دلسرد و روى گردان شده اى و همسر جوانت را بر من ترجيح مى دهى ، آيا جز اين است ؟ رافع گفت : همينطور است و علتش اين است كه او جوان تر و در نظر من زيباتر از تو است ، حال اگر مايل باشى قرار مى گذاريم كه من دو روز و يا سه روز سهم او باشم و يك روز سهم تو، دختر محمد بن مسلمه حاضر به اين تقسيم نشد، رافع به ناچار او را طلاق داد و بعدها يك بار ديگر او را طلاق گفت ، براى نوبت سوم كه مى خواست او را به خانه برگرداند دختر قبول نكرد و گفت : به شرطى بار ديگر همسرت مى شوم كه سهم مرا به كسى ندهى و خلاصه به فرموده آيه شريفه كه مى فرمايد: (و احضرت الانفس الشح )، شح و بخل او گل كرد تا آنجا كه رافع او را راضى كرد و طبق دلخواه او مصالحه كرد و خداى تعالى در اين خصوص فرمود: (و لا جناح عليهما ان يصلحا بينهما صلحا و الصلح خير)0

*(142/24)*

بعد از آنكه آن زن راضى شد و در خانه شوهر قرار گرفت ، رافع نتوانست بين او و همسر جديد و جوانش به عدالت رفتار كند، اينجا بود كه آيه : (و لن تستطيعوا ان تعدلوا بين النساء و لو حرصتم ، فلا تميلوا كل الميل فتذروها كالمعلقه ) و بطور خلاصه فرمود: عدالت بطور حقيقى واجب نيست ، چون مقدور شما نيست ، هر قدر هم كه در رعايت آن حرص بورزيد بلكه اين مقدار واجب است كه حقوق همسرى هر دو را اداء كنيد و چنان نباشد كه يكى را بلاتكليف و پا در هوا بگذاريد كه نه بيوه باشد و نه شوهر دار و اين سنت در همه مواردى كه مشابه مورد آيه باشد جارى است ، اگر زن خواست به همسرى خود ادامه دهد و بر آنچه شوهرش با او مصالحه كرد رضايت داد، نه اشكالى متوجه شوهرش مى شود و نه متوجه او، و اگر نخواست به آن كيفيت به همسرى خود ادامه دهد شوهرش طلاقش مى دهد و يا بين او و همسر ديگرش مساوات برقرار مى كند، غير از انتخاب يكى از اين دو راه ، راه ديگرى ندارد0
مولف : اين روايت را درالمنثور نيز از مالك و عبد الرزاق و عبد بن حميد و ابن جرير و ابن منذر و حاكم (وى حديث را صحيح دانسته ) بطور اختصار روايت كرده اند0
و در تفسير درالمنثور است كه طيالسى و ابن ابى شيبه و ابن راهويه و عبد بن حميد و ابن جرير و ابن منذر و بيهقى از على بن ابى طالب (صلوات اللّه عليه ) روايت كرده اند كه وقتى از معناى آيه مورد بحث سوال شد حضرتش فرمود: اين آيه در باره مردى است كه داراى دو همسر باشد يكى از آن دو پير و يا زشت باشد و شوهر از او جدا شود و خود او بر اين معنا مصالحه كند كه شوهر يك شب نزد او و چند شب نزد ديگرى باشد، در صورتى كه بر اين معنا رضايت داشته باشد و آن را از طلاق و جدائى بهتر بداند اشكالى متوجه او نيست و هر گاه از اين مصالحه برگشت ، شوهرش بايد تساوى را بين آن دو رعايت كند0

*(142/25)*

و در كافى به سند خود از حلبى از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه گفت : از آن جناب از معناى كلام خداى عزّوجلّ پرسيدم كه مى فرمايد: (و ان امراة خافت من بعلها نشوزا او اعراضا) فرمود: منظور زنى است كه در عقد مردى قرار دارد كه او را دوست نمى دارد و به او مى گويد من مى خواهم تو را طلاق بدهم ، زن به او مى گويد: اين كار رامكن كه من از شماتت دشمنان كراهت دارم و ليكن در باره حق اضطجاع و هم خوابگى من اختيار را به تو واگذار مى كنم و در آن باره هر طورى كه ميل دارى عمل كن و از اين حق گذشته هر حق ديگرى كه دارم به تو مى بخشم كه تو مرا به همين نحو نگه دارى و طلاقم ندهى ، اين است منظور از كلام خداى تعالى كه مى فرمايد: (فلا جناح عليهما ان يصلحا بينهما صلحا) و صلح همين است 0
مولف : در اين معنا روايات ديگرى هست كه صاحب كافى و عياشى آنها را نقل كرده اند0
و در تفسير قمى در ذيل جمله : (و احضرت الانفس الشح ) روايت آورده كه معصوم (عليه السلام ) فرمود: هر كسى داراى بخل هست ، چيزى كه هست بعضى بخل را اختيار مى كنند و بعضى نمى كنند، (به همين جهت در رواياتى كه بخل را مذمت مى كند قيد مطاع را مى آورد و مى فرمايد: آن بخلى مذموم است كه اطاعتش كنى (مترجم ))0
و در تفسير عياشى از هشام بن سالم از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه در ذيل آيه : (و لن تستطيعوا ان تعدلوا بين النساء و لو حرصتم )فرمود: اين عدالتى كه مى فرمايد: شما نمى توانيد آن را بين زنان برقرار سازيد عدالت در ميل و محبت درونى است .
سؤ ال ابن اءبى العوجاء از هشام بن حكم وحلّ آن توسط امام صادق (ع )

*(142/26)*

و در كافى به سند خود از نوح بن شعيب و محمد بن حسن روايت كرده كه گفت : ابن ابى العوجاء از هشام بن حكم سوالهائى كرد از آن جمله گفت : مگر نه اين است كه خداى تعالى حكيم است ؟ هشام گفت : بله او از هر حكيمى حكيم تر است ، ابن ابى العوجاء گفت : اگر چنين است پس بگو ببينيم چگونه از يك طرف فرموده : (فانكحوا ما طاب لكم من النساءمثنى و ثلاث و رباع فان خفتم ان لا تعدلوا فواحده )، مگر گرفتن دو زن و سه زن و چهار زن حكم شرعى او نيست ؟ گفت : آرى ، پرسيد: پس چرا با اينكه در اين آيه مى فرمايد: اگر ترسيديد كه نتوانيد عدالت را برقرار كنيد فقط به يك زن اكتفا كنيد؟ در آيه اى ديگر فرموده : (و لن تستطيعوا ان تعدلوا بين النساء و لو حرصتم فلا تميلوا كل الميل فتذروها كالمعلقه )؟ آن كدام حكيم است كه اينطور سخن بگويد، از يك طرف گرفتن زنان متعدد را براى كسانى كه بتوانند رعايت عدالت را بكنند تجويز كند و از سوى ديگر بگويد: اصلا شما نمى توانيد عدالت را برقرار سازيد؟ هشام نتوانست جواب بدهد ناگزير به مدينه كوچ كرد و به حضور حضرت صادق (عليه السلام ) شرفياب شد، حضرت پرسيد: چطور در غير موسم حج به مدينه آمده اى ؟ عرضه داشت : بله فدايت شوم مساله مشكلى پيش آمد، ابن ابى العوجاء سوالى از من كرد كه در جوابش ماندم ، امام (عليه السلام ) پرسيد: آن سوال چه بود ؟ هشام قصه را باز گفت 0

*(142/27)*

امام صادق (عليه السلام ) فرمود: اما آيه : (فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى و ثلاث و رباع فان خفتم ان لا تعدلوا فواحده )، مربوط به نفقه است مى فرمايد: اگر نمى توانيد نفقه چند همسر را بطور مساوى بدهيد به يك زن اكتفا كنيد و اما آيه شريفه : (و لن تستطيعوا ان تعدلوا بين النساء و لو حرصتم فلا تميلوا كل الميل فتذروها كالمعلقه )، مربوط به ميل درونى و محبت به زنان است كه هيچكس ‍ نمى تواند محبت درونى خود را بين چند همسر بطور مساوى تقسيم كند و چنين چيزى در شرع واجب هم نشده است تا با آيه قبلى منافات داشته باشد0
راوى مى گويد: همينكه هشام اين جواب را براى ابن ابى العوجاء آورد، او گفت : به خدا سوگند اين پاسخ از خودت نيست 0
مولف : نظير اين حديث از قمى نيز روايت شده كه او گفته : بعضى از زنديق ها از ابى - جعفراحول از همين مساله سوال كرد و ابو جعفر به مدينه سفر كرد و از امام صادق (عليه السلام ) از آن سوال نمود و امام مثل همان جواب بالا را به وى داد و ابو جعفر برگشته ، پاسخ زنديق را بداد و آن زنديق نيز گفت : كه اين پاسخ را از حجاز گرفته ، با خود آورده اى .
و در مجمع در ذيل جمله : (فتذروها كالمعلقه ) گفته است : معنايش اين است كه آن زنى را كه دوست نداريد آنچنان رها كنيد كه مثل زنى شود كه نه شوهر دارد و نه بى شوهر است ، آنگاه گفت : اين معنا از امام باقر و امام صادق (عليهما السلام ) روايت شده 0
و در همان كتاب روايتى نقل كرده كه مى گويد: رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) همواره ايام خود را بين زنان تقسيم مى كرد و آنگاه مى فرمود: اللّهم ... بارالها اين تقسيم من بود در آنچه مالكش بودم پس مرا در آنچه تو مالكش هستى و من نيستم ملامت مكن 0

*(142/28)*

مولف : اين روايت را بيشتر مفسرين و صاحبان جوامع نقل كرده اند، آن هم به چند طريق و مراد از جمله : (آنچه تو مالكى و من نيستم ) همان محبت قلبى است كه خداى تعالى در دلها مى افكند (همچنانكه آيه :((و جعل بينهما موده و رحمه )) نيز بر آن دلالت دارد و ليكن در اين حديث اشكالى هست و آن اين است كه خداى تعالى اجل از آن است كه كسى رادر آنچه كه مالكش نيست ملامت كند، همچنانكه خودش فرموده بود: (لا يكلف اللّه نفسا الا ما آتيها) و شان رسول خدا (صلى اللّه عليه وآله و سلم ) هم اجل از اين است كه خداى تعالى را به چنين جلالى نشناسد و چگونه ممكن است با اينكه آن جناب از هر كس ديگر آشناتر است به مقام پروردگارش ، مع ذلك از خداى تعالى رفتارى را بخواهد كه خود او منره از داشتن چنين رفتارى است 0
و در كافى به سند خود از ابن ابى ليلى روايت آورده كه گفت : عاصم بن حميد برايم حديث كرد و گفت : نزد امام صادق (عليه السلام ) بودم كه مردى به حضورش آمد و از فقر و حاجت شكايت كرد، حضرت فرمود: براى اينكه فقر و حاجتت زايل گردد ازدواج كن ، آن مرد ازدواج كرد و فقرش شديدتر شد، لاجرم به حضور امام صادق (عليه السلام ) آمد، حضرت پرسيد: حال و روزت چگونه است ؟ آن مرد عرضه داشت : بدتر از سابق شدم ، فرمود: حال زن را رها كن و از او جدا شو و آن مرد چنان كرد و چيزى نگذشت كه ثروتمند شد، امام صادق (عليه السلام ) فرمود: من به تو دو دستور دادم كه خداى تعالى به آن دو امر كرده ، يك جا فرموده : (و انكحوا الايامى منكم ...) و جائى ديگر فرموده : (در صورت ناسازگارى از فقر نترسند) خداى تعالى زن شوهردار را روزى مى دهد، (زن ) بى شوهر را هم روزى مى دهد، مرد هم از بى زن شدن نهراسد، اى بسا خداى تعالى بهتر از اول را به او بدهد: (و ان يتفرقا يغن اللّه كلا من سعته )0
آيه 135 نساء

*(142/29)*

يايها الذين ءامنوا كونوا قوامين بالقسط شهداءلله و لو على انفسكم او الولدين و الاقربين ان يكن غنيا او فقيرا فاللّه اولى بهما، فلا تتبعوا الهوى ان تعدلوا و ان تلووا او تعرضوا فان اللّه كان بما تعملون خبيرا(135)
ترجمه آيه
next page
fehrest page
back page

*(142/30)*

next page
fehrest page
back page
هان اى كسانى كه ايمان آورده ايد ! عمل به عدالت را بپا داريد - از روشن ترين مصاديق آن اين است كه - طبق رضاى خدا شهادت دهيد، هر چند كه به ضرر خودتان و يا پدر و مادرتان و خويشاوندانتان باشد، ثروت توانگر، و دلسوزى در حق فقير وادارتان نسازد به اينكه بر خلاف حق شهادت دهيد، چون خدا از تو، به آن دو مهربانتر است ، پس هوا و هوس را پيروى مكنيد كه بيم آن هست از راه حق منحرف شويد و بدانيد كه اگر شهادت را تحريف كنيد و يا اصلا شهادت ندهيد خدا بدانچه مى كنيد آگاه است (135)0
بيان آيه
يا ايها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداءلله
كلمه (قسط) به معناى عدل است و قيام به قسط به معناى عمل به قسط و تحفظ بر آن است ، پس مراد از (قوامين بالقسط)، (قائمين به قسط) است البته قائمينى كه قيامشان به قسط تام و كامل ترين قيام است ، (چون قوام صيغه مبالغه است و به آيه چنين معنائى مى دهد) آرى مبالغه در قيام به همين است كه شخص قوام به قسط كمال مراقبت را بخرج تا به انگيره اى از هواى نفس يا عاطفه يا ترس و يا طمع و يا غيره از راه وسط و عادلانه عدول نكند و به راه ظلم نيفتد0
بيان آيه شريفه مربوط به گواهى دادن
و اين صفت زود اثرترين عوامل و كامل ترين اسباب براى پيروى حق و حفظ آن از پايمال شدن است و البته اين قيام به قسط براى خود آثار و شاخه ها و لوازمى دارد، يكى از شاخه هاى آن اين است كه شخص قوام به قسط ديگر دروغ نمى گويد و شهادت به ناحق نمى دهد0

*(143/1)*

و از اين جا روشن مى شود كه علت اينكه در اين آيه (كه غرض از آن بيان حكم شهادت است ) قبل از پرداختن به اصل غرض صفت قوام بالقسط را آورد، براى اين بوده كه خواسته است مطلب را به تدريج بيان كند، از بالا گرفته در دائره وسيعى حكم عمومى قيام به قسط را بيان كند، آنگاه به اصطلاح عوام به مساله مورد غرض گريز بزند، چون اين مساله يكى از فروعات آن صفت است ، پس كانه فرموده : (كونوا شهداءلله ) (گواهانى در راه خدا باشيد) و اين براى شما ميسر نمى شود مگر بعد از آنكه قوامين به قسط باشيد، ناگزير بايد نخست قوامين به قسط شويد تا بتوانيد گواهانى براى خداى تعالى بوده باشيد0
و در جمله : (شهداءلله )، حرف (لام ) به اصطلاح لام غايت است ، مى فرمايد: گواهانى باشيد و اين گواهيتان براى خدا باشد، يعنى در شهادت خود غايت و هدفى به جز رضاى خداى تعالى نداشته باشيد، همچنانكه در آيه شريفه : (و اقيموا الشهادة لله ) نيز (لام ) براى غايت آمده و معناى براى خدا بودن شهادت اين است كه شهادت مصداق پيروى حق و به خاطر اظهار حق و زنده كردن حق باشد، همچنانكه جمله : (فلا تتبعوا الهوى ان تعدلوا) (پس پيروى هوا مكنيد كه منحرف مى شويد) اين معنا را توضيح مى دهد0
و لو على انفسكم او الوالدين و الاقربين

*(143/2)*

يعنى به حق شهادت بدهيد هر چند كه بر خلاف نفع شخصيتان و يا منافع پدر و مادرتان و يا خويشاوندانتان باشد، پس زنهار كه علاقه شما به منافع شخصيتان و محبتى كه نسبت به والدين و خويشاوندان خود داريد شما را بر آن بدارد كه شهادت را يعنى آنچه را كه ديده ايد تحريف كنيد ويا از اداى آن مضايقه نمائيد، پس مراد از اينكه شهادت بر ضرر و يا بر ضرر والدين و يا خويشاوندان باشد اين است كه آنچه را كه ديده اى اگر بخواهى در مقام اداء بدون كم و كاست بگوئى به حال تو ضرر داشته باشد و يا به منافع والدين و خويشاوندانت لطمه بزند، حال چه اينكه مشهود عليه خود شاهد بدون واسطه باشد، مثل اينكه پدر شاهد يا انسانى ديگر نزاعى داشته باشد و شاهد عليه پدر خود و به نفع آن انسان شهادت دهد و يا آنكه تضرر شاهد از شهادت خودش با واسطه باشد، مثل اينكه دو نفر با يكديگر نزاع داشته باشند و شاهد صحنه اى به نفع يكى از آن دو را مشاهده و تحمل كرده باشد كه اگر در مقام اداى شهادت آن صحنه را بازگو كند خود شاهد نيز مانند مشهود عليه گرفتار مى شود0
ان يكن غنيا او فقيرا فاللّه اولى بهما
در اين جمله با اينكه غنى و فقير بطور ترديد آمده و فرموده :(چه اينكه مشهودله كه تو، به نفعش شهادت مى دهى توانگر باشد و چه فقير باشد) مع ذلك ضمير تثنيه به آن دو بر گردانده و فرموده : (خداى تعالى سزاوارتر به آن دو است )، با اينكه در يك واقعه ، شخص مشهودله ، يكى از آن دو است ، يعنى يا فقيراست يا غنى و هر دوى آنها نيست ، پس جاى اين سوال هست كه چرا ضمير تثنيه برگردانيده و چرا نفرمود: (فاللّه اولى به )؟0

*(143/3)*

جواب اين سوال اين است كه درست است كه در يك واقعه شخص مشهودله يا غنى است و يا فقير و نمى تواند هر دو باشد و ليكن از آنجائى كه سخن از مشهودله معينى نيست ، بلكه از مشهودله فرضى است و مشهودله فرضى در يك واقعه غنى و در واقعه اى ديگر فقير است ، لذا ضمير تثنيه را به مشهود له برگردانيده تا معنا چنين شود: (خداى تعالى اولاى به غنى است در غنايش و اولاى به فقير است در فقرش ).
اشاره به آثار نيكوى شهادت راست و آثار سوء شهادت به دروغ در اجتماع
و مراد - و خدا داناتر است - اين است كه زنهار كه غناى غنى ، شما را وادار نسازد به اينكه از حق منحرف شويد و فقر فقير هم ، شما ر ا وادار نكند به اينكه به خاطر دلسوزى نسبت به او به ناحق به نفع او شهادت دهيد، پس خداى تعالى اولاى به آن دو و مهربانتر از تو نسبت به آن دو است ، دليل مهربانتريش اين است كه حق را واجب الاتباع كرده و به سوى قسط و عدالت دعوت فرموده و معلوم است كه اگر در جامعه ، حق پيروى شود و قسط بپا داشته شود، آن مجتمع سر پاى خود خواهد ايستاد و از پا در نخواهد آمد و در نتيجه هم غنى و توانگر باقى مى ماند و از پاى در نمى آيد و هم حال فقير اصلاح مى گردد0
و يكى از اين دو طائفه هرچند كه در يك حادثه و يك نزاع اگر به ناحق به نفعش شهادت دهند در خصوص آن و اقعه بهره مند مى شود و حتى ممكن است در چند واقعه از شهادت به ناحق شاهدى خدانشناس بهره مند شود و ليكن اين شهادت هاى به ناحق باعث مى شود كه حق ضعيف گشته و عدالت در آن جامعه بميرد و معلوم است كه در چنين جامعه اى باطل نيرومند گشته و ظلم و جور جان مى گيرد و اين خود درد بى درمان جامعه و هلاك انسانيت است 0
فلا تتبعوا الهوى ان تعدلوا

*(143/4)*

يعنى پيروى هوا مكنيد كه ترس آن هست كه از حق عدول كنيد و منحرف شويد، پس اينكه فرمود: (ان تعدلوا)، مجموع جمله مفعول له است و ممكن هم هست جمله با حرف لام تقديرى ، مجرور و تقدير كلام (لان تعدلوا باشد0
و ان تلووا او تعرضوا فان اللّه كان بما تعملون خبيرا
كلمه (تلووا) از مصدر (لى ) است ولى به شهادت ، كنايه است از تحريف آن و از لى زبان يعنى پيچاندن زبان گرفته شده ، پس ‍ جمله : (و ان تلووا) معنايش اين است كه اگر به آنچه ديده ايد شهادت ندهيد بلكه آن را تحريف كنيد و جمله (او تعرضوا) به اين معنا است كه اصلا از دادن شهادت اعراض نموده ، آن را از اصل ترك كنيد0
بعضى از قاريان كلمه (تلوا) را با ضم لام و سكون واو خوانده اند به اين حساب كه از ماده : (ولى يلى ) و ا ز مصدر ولايت باشد و بنابراين معناى جمله چنين مى شود: (اگر متولى و عهده دار امر شهادت شديد و آن را به خوبى انجام داديد، خدا عملتان را مى بيند و اگر هم عهده دار نشديد و از اين كار سر برتافتيد، باز خداى تعالى اعمال شما را مى بيند و در هر دو صورت پاداشتان را مى دهد0
بحث روايتى
(روايتى درباره سخن حق گفتن مؤ من به مؤ من )
در تفسير قمى آمده كه امام صادق (على ه السلام ) فرمود: مومن به گردن مومن ديگر هفت نوع حقوق دارد، از همه آنها واجب تر اين است به او حق بگويد، هر چند به ضرر خودش و يا والدينش باشد، پس به حسب اين حق ، مسلمان نمى تواند به خاطر نامبردگان از حق منحرف شود، آنگاه آيه : (فلا تتبعوا الهوى ان تعدلوا و ان تلووا او تعرضوا) استشهاد نموده ، در معناى جمله : (ان تعدلوا) فرمودند: يعنى از حق منحرف شويد.
مولف : در اين حديث نكته اى است و آن اين است كه معناى شهادت را عموميت داده ، و آن را شامل مطلق سخن حق گفتن دانسته ، چون امام (عليه السلام ) از جمله : (كونوا قوامين بالقسط) عموم را فهميده است .

*(143/5)*

و در مجمع البيان آمده كه بعضى گفته اند: معناى جمله : (ان تلووا)، (ان تبدلوا) است و معناى (او تعرضوا)، (او تكتموها) است و بنابراين قول كه از امام باقر (عليه السلام ) روايت شده معناى آيه چنين مى شود: (و اگر شهادت را مبدل كنيد و چيزى غير آنچه ديده ايد بگوئيد و يا به كلى آنچه را ديده ايد كتمان نموده ، بگوئيد: من اصلا چيزى نديده ام ، خداى تعالى به آنچه مى كنيد آگاه است ).
آيات 147 و 136 نساء
يايها الذين آمنوا آمنوا باللّه و رسوله و الكتاب الذى نزل على رسوله و الكتاب الذى انزل من قبل و من يكفر باللّه و ملائكته و كتبه و رسله و اليوم الاخر فقد ضل ضلالا بعيدا(136) ان الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفرا لم يكن اللّه ليغفرلهم و لا ليهديهم سبيلا(137) بشرالمنافقين بان لهم عذابا اليما(138) الذين يتخذون الكافرين اولياء من دون المؤ منين ا يبتغون عندهم العزه فان العزه لله جميعا(139) و قد نزل عليكم فى الكتاب ان اذا سمعتم آيات اللّه يكفر بها و يستهزء بها فلا تقعدوا معهم حتى يخوضوا فى حديث غيره انكم اذا مثلهم ان اللّه جامع المنافقين و الكافرين فى جهنم جميعا(140) الذين يتربصون بكم فان كان لكم فتح من اللّه قالوا ا لم نكن معكم و ان كان للكافرين نصيب قالوا الم نستحوذ عليكم و نمنعكم من المؤ منين فاللّه يحكم بينكم يوم القيمه و لن يجعل اللّه للكافرين على المؤ منين سبيلا(141) ان المنافقين يخادعون اللّه و هو خادعهم و اذا قاموا الى الصلوة قاموا كسالى يراءون الناس و لا يذكرون اللّه الا قليلا(142) مذبذبين بين ذلك لا الى هولاء و لا الى هولاء و من يضلل اللّه فلن تجد له سبيلا(143) يايها الذين آمنوا لا تتخذوا الكافرين اولياء من دون المؤ منين ا تريدون ان تجعلوا لله عليكم سلطانا مبينا(144) ان المنافقين فى الدرك الاسفل من النار و لن تجد لهم نصيرا(145) الا الذين تابوا و اصلحوا و اعتصموا باللّه

*(143/6)*

و اخلصوا دينهم لله فاولئك مع المؤ منين و سوف يوت اللّه المؤ منين اجرا عظيما(146) ما يفعل اللّه بعذابكم ان شكرتم و آمنتم و كان الله شاكرا عليما(147)0
ترجمه آيات
هان اى كسانى كه بطور اجمال ايمان آورده ايد، بطور تفصيل به خدا و رسول او و كتابهائى كه قبل از او نازل كرده ، ايمان آوريد و كسى كه به خداو فرشتگان او و كتابها و پيامبرانش و به روز جزا كفر بورزد، در ضلال افتاده است ، ضلالتى دور از طريق حق (136)0
كسانى كه ايمان آوردند و باز كافر شدند، آنگاه دوباره ايمان آورده ، باز كافر شده اند و اين نوبت كفرشان زيادتر شد، خدا در صدد آمرزش آنان نيست و بنا ندارد به هيچ راهى (هر چند كوره راه ) هدايتشان كند (137)0
منافقان را نويد بده كه عذابى الم انگيز دارند (138)0
آنانكه به عوض مومنان ، منافقان را دوست خود مى گيرند از اين كار چه مى جويند؟ اگر عزت مى طلبند، بدانند كه عزت همه اش از آن خدا است (139)0
(يكى از مظاهر عزتش همين است كه در سوره انعام آيه 168) اين معنا را بر شما نازل كرد كه هر گاه شنيديد به آيات خدا كفر ورزيده مى شود و به آن استهزاء مى كنند با آنان منشينيد تا به سخنى ديگر بپردازند و گر نه شما نيز مثل آنها خواهيد بود و بدانيد كه خدا كافران و منافقان را در جهنم فراهم خواهد آورد (140)0
همان منافقان كه در انتظار فرصتند تا اگر فتحى از ناحيه خدا نصيب شما شود خود را از شما دانسته ، مى گويند: مگر مابا شما نبوديم و اگر نصيب كافران شود به آنان مى گويند: مگر نبود كه ما رهنمودهاى خود را به شما قبولانديم و نمى گذاشتيم به دين مؤ منين بگرويد، ولى خدا در قيامت بين شما حكم خواهد كرد و خدا تا ابد اجازه نداده كه كافران كمترين تسلطى بر مومنان داشته باشند (141)0

*(143/7)*

منافقان با خدا نيرنگ مى كنند در حالى كه او فريب دهنده آنها است (كه نمى گذارد به راه حق برسند) علامت آنان اين است كه چون به نماز مى ايستند با ملال مى ايستند و چون در انظار مردم نماز مى خوانند ريا مى كنند و خدا را جز اندكى ياد نكنند (142)0
ميان دو گروه مومن و كافر سرگردانند، نه با آن گروهند و نه با اين گروه و هر كس كه خدا گمراهش كند براى او راهى نمى يابى (143)0
شما كه مومنيد به جاى مؤ منين كافران را دوست خود مگيريد، مگر مى خواهيد عليه خود براى خدا دليلى روشن پديد آريد؟(144)0
منافقان در طبقه زيرين جهنمند وهرگز برايشان ياورى نخواهى يافت (145)0
مگر آنها كه توبه كرده و به اصلاح خود گرايند و به خدا متوسل شده و دين خويش را براى خدا خالص كرده اند، آنان قرين مومنانند و خدا مومنان را پاداشى بزرگ خواهد داد(146)0
اگر شكر خدا را بجاى آريد و به او ايمان بياوريد، خدا را با عذاب شما چه كار؟ كه خدا حقگزار و دانا است (147)0
بيان آيات
يا ايها الذين آمنوا باللّه و رسوله و الكتاب الذى نزل على رسوله ...
در اين آيه شريفه مؤ منين را با اينكه ايمان آورده اند دستور مى دهد براى بار دوم ايمان بياورند و اينكه گفتيم براى بار دوم ايمان بياورند به خاطر دو قرينه بود، قرينه اول اينكه متعلق ايمان دوم را بطور تفصيل شرح مى دهد و مى فرمايد: به خدا و رسول او و كتاب او ايمان بياوريد ... و قرينه دوم اين است كه تهديد كرده كه اگر به تك تك اين جزئيات و تفاصيل ايمان نياوريد به ضلالتى بعيد گمراه شده ايد، پس معلوم مى شود كه مراد از ايمان اول ايمان بطور اجمال و سر بسته و در بسته است و مراد از ايمان دوم ، ايمان به تفاصيلى است كه در آيه بيان نموده
معناى جمله (يا ايها الذين آمنوا آمنوا) و اقوالى كه در اين مورد گفته شده است

*(143/8)*

و حاصل مضمون آيه اين است كه مؤ منين بايد ايمان سربسته و اجمالى خود را بر تك تك اين جزئيات بگسترند، براى اينكه اين جزئيات معارفى هستند كه به يكديگر مرتبط و وابسته اند و هر يك مستلزم بقيه است 0
پس خداى سبحان كه معبودى به جز او نيست ، داراى اسماء حسنا و صفات عليائى است و همين خود باعث آن شده ، كه خلائقى خلق كند و آنها را به سوى آنچه مايه رشد آنان و سعادتشان است ارشاد و هدايت كند و سپس همه آنها را كه نسلا بعد نسل مى ميرند در روز جزا يك جا مبعوث نموده و به سزاى اعمالشان برساند و اين غرض وقتى حاصل مى شود كه رسولانى مبشر و بيم رسان مبعوث نموده ، كتابهائى با آنان نازل كند تا آن رسولان به وسيله آن كتب در بين مردم در آنچه اختلاف مى كنند حكم كنند و نيز در آن كتب معارف مبدا و معاد و اصول شرايع و احكام را براى خلق بيان كند0
پس ايمان به يكى از آن حقايق و معارف تمام نمى شود مگر با ايمان به همه آن معارف ، بدون اينكه يكى از آنها استثناء شده و در نتيجه به بعضى از آنها ايمان بياورند و به بعضى ديگر كفر بورزند كه اگر چنين كنند در حقيقت به همه كفر ورزيده اند، چيزى كه هست اگر علنى باشد، كافر و اگر باطنى باشد، منافق خواهند بود.
و يكى از مصاديق نفاق اين است كه مومنى كه اظهار ايمان مى كند روش و مسيرى را پيش بگيرد كه در آخر منتهى شود به رد بعضى از آن معارف و احكام ، مثلا از مجتمع مؤ منين كنار بكشد و به طرف مجتمع كفار نزديك گردد و آنها را دوست خود بگيرد و خرده گيرى هائى كه آنان به دين و اهل ايمان دارند تصديق كند و يا اعتراض و استهزائى كه آنان نسبت به حق و اهل حق دارند بپذيرد و به همين جهت بوده كه خداى تعالى بعد از اين آيه متعرض حال منافقين شده و آنان را به عذاب اليم تهديد كرده است 0

*(143/9)*

اين معنائى كه ما براى آيه مورد بحث كرديم ، معنائى است كه ظاهر آيه بدان حكم مى كند و درست ترين معنا و موجه ترين وجوهى است كه براى آيه ذكر كرده اند، از آن جمله بعضى از مفسرين گفته اند: مراد از جمله : (يا ايها الذين آمنوا آمنوا...) اين است كه (هان اى كسانى كه در ظاهر ايمان آورده و به خدا و رسول او اقرار كرده ايد، در باطن نيز اقرار كنيد تا ظاهر شما با باطنتان موافق باشد0
بعضى ديگر گفته اند: معناى جمله : (آمنوا - ايمان بياوريد)، (اثبتوا على ايمانكم ) است يعنى هان اى كسانى كه ايمان آورده ايد بر ايمان خود استوار و پاى بر جا بمانيد و دست از ايمان بر نداريد0
بعضى ديگر گفته اند: اصلا خطاب در اين آيه متوجه مسلمين نيست تا اشكال شود چه معنا دارد كه به دارندگان ايمان بفرمايد: ايمان بياوريد بلكه خطاب متوجه مؤ منين از يهود و نصارا است و معناى آيه اين است كه : (هان اى كسان ى كه به تورات و انجيل و آورندگان آند و ايمان داريد، به خدا و رسول او يعنى خاتم الانبياء (صلى اللّه عليه و آله ) و نيز به كتابى كه بر آن جناب نازل شده يعنى قرآن كريم ايمان بياوريد0
و اين وجوهى كه ملاحظه فرموديد هر چند در جاى خود صحيح است و ليكن قرائن كلاميه دلالت بر خلاف آن دارد و از همه اين وجوه بى پايه تر، وجه اخير است 0
و من يكفر باللّه و ملائكته و كتبه و رسله و اليوم الاخر فقد ضل ضلالا بعيدا

*(143/10)*

از آنجا كه قسمت اول آيه شريفه كه مى فرمود: (يا ايها الذين آمنوا آمنوا...من قبل )، دعوت به اين بود كه بين همه جزئيات معارف كه ذكر شده جمع كنند و به همه ايمان بياورند به اين دليل ادعائى كه اجزاى اين مجموعه كه نامش اسلام است همه به هم مربوط است و ممكن نيست يكى از ديگر اجزاء جدا شود، بدين جهت تفصيل دوم - كه همين جمله مورد بحث است - معناى ترديد را به خود گرفته ، اينطور مى فهماند كه هر كس به مجموع اين مجموعه ايمان نياورد به گمراهى بعيدى گمراه شده ، چه اينكه به خدا كفر بورزد يا به ملائكه او و يا به كتب او و يا به رسل او و يا به روز جزا، هر كس به يكى از اينها كفر بورزد كافر است و به گمراهى بعيدى گمراه شده 0
پس مراد از (واو) عاطفه كه چهار بار در آيه تكرار شده ، (واو) جمع نيست تا در نتيجه همه نامبرده ها، موضوع واحدى براى حكمى واحد بشوند، يعنى محكوم به حكم كفر كسى باشد كه به همه اين چهار چيز كفر بورزد و اما اگر به يكى از اينها ايمان و به سه تاى ديگر كافر باشد كافر نيست ، نه ، بلكه (واو) در اينجا به معناى (اءو) است و در حقيقت آيه در معناى اين است كه فرموده باشد: (ومن يكفر باللّه او ملائكته او كتبه او رسله او بيوم الاخر فقد ضل ضلالا بعيدا)، چون آيات قرآنى ناطق است بر اينكه هر كس به يكى از اين معارف كفر بورزد - هر چند كه به بقيه ايمان داشته باشد - كافر است .
توبه و مغفرت الهى ؛ طبعا و عادتا شامل كسانى كه براى بار دوم به كفر بگروندنمى شود
ان الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفرا لم يكن اللّه ليغفر لهم و لا ليهديهم سبيلا

*(143/11)*

اين آيه شريفه اگر به تنهائى و بريده از ما قبل و ما بعدش ملاحظه شود دلالت مى كند بر كيفرى كه خداى تعالى مرتدين را در صورتى كه ارتداد آنها تكرار شود با آن كيفر مى دهد و تكرار ارتداد به اين است كه بعد از آنكه به اسلام ايمان آوردند بار ديگر كفر بورزند، سپس براى بار دوم ايمان بياورند و بعد از آن دوباره كافر شوند و اين بار كفر خود را زيادتر كنند، خداى سبحان در اين آيه اينگونه افراد را كه چنين وضعى دارند تهديد كرده ، به اينكه ديگر آنان را نخواهد آمرزيد و به سوى راه هدايت نخواهد كرد به اين معنا كه اميد نمى رود رحمتى كه از خدا متوقع است شامل حال آنان بگردد زيرا استقرار بر ايمان ندارند و امر خدا را ملعبه اى براى بازى و سرگرمى خود قرار دادند و كسى كه حالش چنين حالى است طبعا ثبات قدمى بر ايمان جدى و ايمانى كه از آنان قبول شود ندارند، آرى به حسب طبع چنينند، هر چند كه اگر ايمان جدى بياورند مغفرت و هدايت خداى تعالى شامل حالشان مى شود، چون توبه كردن يعنى ايمان واقعى آوردن چيزى نيست كه خداى تعالى آن را در هيچ حالى قبول نكند0
آرى خداى تعالى وعده داده كه چنين توبه اى را قبول كند و ما در سابق يعنى در تفسير آيه شريفه : (انما التوبة على اللّه ...) در جلد چهارم اين كتاب پيرامون آن بحث كرديم 0

*(143/12)*

پس اگر در اين آيه شريفه حكم كرده به اينكه از رحمت و مغفرت خدا محرومند، حكمى است كه بر حسب جريان طبع و عادت و به ملاحظه آن صادر فرموده ، نه اينكه خواسته باشد بفرمايد: از ميان اينگونه افراد حتى يك نفر هم مستثناء نيست و بطور ندرت هم فردى از اين طائفه پيدا نمى شود كه موفق به ايمان صحيح و استقامت در برابر آن گردد، همچنانكه اين معنا يعنى استثناء پذيرى مطلب از آيه زير نيز استفاده مى شود، توجه فرمائيد: (كيف يهدى اللّه قوما كفروا بعد ايمانهم و شهدوا ان الرسول حق و جاءهم البينات و اللّه لا يهدى القوم الظالمين ...الا الذين تابوا من بعد ذلك و اصلحوا فان اللّه غفور رحيم ، ان الذين كفروا بعد ايمانهم ثم ازدادوا كفرا لن تقبل توبتهم و اولئك هم الضالون )0
و اين آيات بطورى كه ملاحظه مى كنيد از زمره كسانى كه بعد از ايمان آوردن كافر مى شوند و در نتيجه مشمول مغفرت و هدايت نمى گردند افرادى را استثناء كرده و در عين اينكه افرادى را استثناء كرده ، قبول توبه افرادى ديگر را كه بعد از ارتداد كفر خود را بيشتر مى كنند نفى مى كنند و اول اين آيات در باره همين افراد است كه بعد از ايمان آوردن و به حقانيت رسول شهادت دادن و بعد از ظاهر شدن آياتى بينات ، كفر ورزيدند، اين كفر ورزيدن و ارتدا جز از راه عناد و لجاجت نمى تواند باشد و وقتى اين كفر رو به زيادى مى گذارد كه عناد و طغيان در دلها مستقر و جايگير شود، و طغيان و استكبار جائى در دلها براى قبول حق باقى نگذارد و معلوم است كه از چنين افرادى و دارندگان چنين حالى عادتا توبه و برگشت به سوى خدا محقق نمى شود0

*(143/13)*

همه اينها كه تا اينجا گفته شد - همانطور كه قبلا اشاره كرديم - به مقتضاى خود آيه شريفه و با قطع نظر از قبل و بعد آن بود و اما اگر آيه شريفه را با قبل و بعد آن ، مورد دقت قرار دهيم و بايد هم چنين كنيم ، زيرا آيات خالى از ظهور و تا حدودى خالى از دلالت بر اين معنا نيست كه آيات ، سياقى واحد دارند و به يكديگر متصلند در اين صورت بايد بگوئيم جمله : (ان الذين آمنوا ثم كفروا...) در مقام تعليل براى جمله : (و من يكفر باللّه ... فقد ضل ضلالا بعيدا) مى باشد و اين دو آيه شريفه داراى يك مصداقند به اين معنا كه مصداق جمله دومى و يا به عبارت ديگر آن كسى كه به خدا و ملائكه او و كتب او و رسولان او و به روز جزا كفر مى ورزد همان كسى است كه جمله اول در باره او سخن گفته ، يعنى همان كسى است كه اول ايمان آورده و سپس كفر ورزيده و باز ايمان آورده ، و براى بار دوم كفر ورزيده و كفر خود را بيشتر هم كرده و نيز مصداق آيه دومى طائفه اى از منافقين است كه آيه بعد متعرض حال آنان شده ، مى فرمايد (بشر المنافقين بان لهم عذابا اليما)
احتمالاتى كه در معناى (دور بار ايمان آوردن و سپس كفر ورزيدن ) مى رود
و بنابراين معنا مراد از جمله : (ان الذين آمنوا ثم كفروا...) چيز ديگرى مى شود و يا به عبارت ديگر چيرهاى ديگرى مى شود و اين بستگى دارد به اينكه ما آيه (يا ايها الذين آمنوا آمنوا باللّه و رسوله ) را كه مفسر آن است چگونه تفسير كنيم و از تفسيرهائى كه براى آن شده و قبلا نقل شد كدام را بپذيريم 0

*(143/14)*

اگر اينطور تفسيرش كنيم كه : (هان اى كسانى كه در ظاهر به خدا و رسولش ايمان آورده ايد، در باطن نيز ايمان بياوريد،) در اين صورت معناى ايمان آوردن و سپس كفر ورزيدن و باز ايمان آوردن و بار ديگر كفر ورزيدن در آيه مورد بحث همان حالتى خواهد بود كه منافقين دائما گرفتار آنند، وقتى مؤ منين را مى بينند مومن مى شوند و چون كفار را مى بينند كافر مى شوند0
و اگر آيه مذكور را اينطور معنا كنيم كه : (هان اى كسانى كه ايمان آورده ايد بر ايمان خود استوار باشيد، آن وقت مراد از ايمان آوردن و سپس كفر ورزيدن و باز ايمان آوردن و باز كفر ورزيدن همان ارتداد پى در پى است كه همه معنايش را مى دانند0
و اگر آيه مذكور را اينطو ر معنا كنيم كه : (هان اى يهود و نصارا كه ادعاى ايمان مى كنيد، به اسلام و خدا و رسول اسلام ايمان بياوريد) قهرا معناى (ايمان و كفر و باز ايمان و باز كفر ورزيدن )، ايمان به موسى و كفر به آن جناب و گوساله پرستيدن و سپس ‍ ايمان به عزيز، يا به عيسى و سپس كفر ورزيدن به وى و در آخر كفر را زيادتر كردن با كفر به رسالت رسول اسلام كه موسى و عيسى (عليهما السلام ) به آمدنش خبر داده اند، خواهد بود، همچنانكه بعضى از مفسرين اين را گفته اند0

*(143/15)*

و اگر چنانچه آيه مذكور را اينطور معنا كنيم كه : (هان اى كسانى كه بطور سر بسته و اجمال اسلام را پذيرفته و به آن ايمان آورده ايد، ايمان خود را به تفاصيل و جزئيات حقائق اسلام بگسترانيد) كه مختار ما همين معنا بود و ما آن را از آيه شريفه استظهار كرديم ، در اين صورت آيه مورد بحث تعليلى خواهد بود كه منطبق بر حال منافقينى است كه آيه شريفه بعد (الذين يتخذون الكافرين اولياء من دون المؤ منين ) وضع آنها را تفسير و بيان مى كند، چون كسى كه با كفار اتصال داشته باشد، قهرا از مجتمع مؤ منين جدا مى شود و چنين كسى ممكن نيست در مجالس و محافل كفار حاضر نشود و با آنها انس و علاقه نداشته باشد و سخنانى كه آنها با يكديگر مذاكره مى كنند و قهرا سخنانى است كه مورد رضاى خداى سبحان نيست تصديق نكند، و تهمت ها كه به دين مى زنند و طعنه ها كه به اهل دين مى زنند و استهزاء و مسخره هائى كه از اهل دين مى كنند، تصديق نكند0
پس چنين افرادى وقتى به مؤ منين بر بخورند و در پاره اى از شعائر دين با آنها شركت جويند، به آن شعائر ايمان مى آورند و هر گاه به مشركين و كفار برخورد كنند و تهمت ها و سخريه هاى آنان را ببينند امضا مى كنند و در نتيجه كافر مى شوند، پس اينگونه افراد بطور دائم در حال ايمان آوردن و سپس كافر شدن و باز ايمان آوردن و بازكافر شدنند تا وقتى كه اين رفتار و خصلت ، صفت درونى آنها شود، آن وقتى است كه كفر باطنيشان رو به زيادت مى گذارد، اين آن معنائى است كه ما از آيه با در نظر گرفتن قبل و بعد آن مى فهميم - و خدا داناتر است -0
و چنين افرادى كه همواره مبتلا به اختلاف احوال هستند و بر يك حالت استقرار ندارند، قهرا توبه هم ندارد ، براى اينكه بر يك حالت مثلا بر حالت ندامت كه همان توبه است استقرار ندارند0

*(143/16)*

بله اگر از كرده خود پشيمان بشوند و بر اين پشيمانى استقرار داشته باشند بطورى كه ديگر آن تزلزل و اختلاف احوال را نداشته باشند و بيدى نباشند كه به هر بادى مى لرزد، البته توبه شان قبول مى شود0
و به همين جهت است كه خداى تعالى توبه مقبول از مثل چنين منافقانى را مقيد به قيدهائى كرده كه ديگر مجال براى تزلزل و دگرگونگى نگذاشته ، در استثنائى كه مى آيد فرموده : (الا الذين تابوا و اصلحوا و اعتصموا باللّه و اخلصوا دينهم لله ...) يعنى مگر كسانى كه توبه كنند و بعد از توبه ، آنچه از آنان فاسد شده اصلاح كنند و خود را از ترس انحراف به دامن خدا بيفكنند و دين خود را خالص براى خدا سازند...
تهديد برخى از مؤ منين كه كافران را دوست و ولى خود مى گيرند و با آنان مجالستو مخالطت مى كنند
بشر المنافقين بان لهم عذابا اليما الذين يتخذون ...
اين آيه شريفه تهديدى است براى منافقين كه آنان را به دوستى با كفار و بريدن از مؤ منين توصيف كرده و اين وصف از نظر مصداق اعم از منافقين است كه دلهايشان ايمان نياورده و تنها به لقلقه زبان تظاهر به ايمان مى كنند و شامل يك عده از مؤ منين نيز مى شود، آن مؤ منين ى كه همواره مبتلاى به دوستى با كفارند و به ظاهر از جماعت مؤ منين فاصله مى گيرند ولى در باطن با آنان اتصال دارند و اينگونه از مؤ منين حتى در زمان رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) نيز بودند0

*(143/17)*

و اين خود تا حدى مويد اين احتمال است كه منظور از اين منافقين ، منافقين معروف يعنى كفار باطنى و مسلمانان ظاهرى نباشد بلكه منظور بعضى از مؤ منين باشد كه به جاى مؤ منين ، كفار را اولياى خود مى گرفتند، مويد ديگر اين احتمال ظاهر، آيه بعدى است كه مى فرمايد: (و قد نزل عليكم فى الكتاب ان اذا سمعتم ... انكم اذا مثلهم )، چون اين آيه كه خطابش به مؤ منين است براى مؤ منين تهديد منافقين را بيان مى كند و مويد ديگر آن توصيفى است كه خداى تعالى در جمله : (و لا يذكرون اللّه الا قليلا) از منافقين مى كند كه در حال نفاقشان چه وضعى دارند، براى اينكه در اين جمله ياد خدا به معناى واقعى و باطنى را براى انسانهاى مورد نظر اثبات نموده ، از باب توبيخ مى فرمايد: خيلى كم به ياد خدا مى افتند و انطباق چنين توصيفى با منافقينى كه اصلا در دل ايمان نياورده اند بعيد است 0
ايبتغون عندهم العزه فان العزة لله جميعا
استفهام در اين آيه انكارى است ، و پاسخى است كه انكار را توجيه نموده ، مى فهماند عزت خود يكى از فروع ملك است ، و معلوم است كه وقتى مالك حقيقى جز خداى تعالى كسى نباشد، عزت نيز خاص او خواهد بود0 همچنانكه خود فرموده : (قل اللّهم مالك الملك توتى الملك من تشاء و تنزع الملك ممن تشاء و تعز من تشاء و تذل من تشاء)0
و قد نزل عليكم فى الكتاب ان اذا سمعتم ...مثلهم ...

*(143/18)*

منظور از آنچه نازل شده در كتاب آياتى است كه در سوره انعام آمده مى فرمايد: (و اذا رايت الذين يخوضون فى آياتنا فاعرض عنهم ، حتى يخوضوا فى حديث غيره و اما ينسينك الشيطان فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين )، به دليل اينكه سوره انعام قبل ازسوره نساء در مكه نازل شد و نساء در مدينه نازل گرديد و از اينكه در آيه مورد بحث به آيه سوره انعام اشاره كرده ، اين معنا استفاده مى شود كه آنچه از خطاب هاى قرآنى كه متوجه به شخص رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) شده ، در حقيقت منظور از آنها همه امت است 0
و اينكه فرمود: (انكم اذا مثلهم ) تعليلى است براى نهى ، مى خواهد بفرمايد: اگر شما مسلمين را نهى كرديم از نشست و برخاست با افراد ايرادگير، براى اين بود كه مجالست موثر است و در اثر آن شما نيز مثل آنان خواهيد شد واينكه فرمود: (ان اللّه جامع المنافقين و الكافرين فى جهنم جميعا)، وجه تماثل را بيان مى كند و مى فرمايد: اين تماثل از نظر خاتمه امر است كه هم شما و هم آنان بر جهنم جمع خواهيد شد0
الذين يتربصون بكم فان كان لكم فتح من اللّه ...
كلمه (تربص ) به معناى انتظار و كلمه : (استحواذ) به معناى غلبه و تسلط است و اين وصف ديگرى براى اين منافقين است كه رابطه اتصال بين دو طائفه مؤ منين و كافران را حفظ نموده ، هم از اين طائفه مى دوشند و هم از آن طائفه ، تا ببينى كداميك از دو طائفه پولدارتر باشد و يا برد با كداميك از آن دو باشد، اگر برد با مؤ منين بود مى گويند: ما با شما و از مؤ منين هستيم و بايد كه از اين قتح و فيروزى و از اين غنيمت ها و ساير فوائد جنگ سهمى براى ما منظور بشود و اگر برد با كفار باشد، مى گويند: مگر اين ما نبوديم كه شما را بر مؤ منين غلبه داده ونگذاشتيم مؤ منين به شما آسيبى برسانند؟

*(143/19)*

و نيز نگذاشتيم مؤ منين ايمان خود را به خورد شما داده ، شما را به خود متصل سازند؟ پس بنابراين بايد كه سهمى از آنچه نصيب شما شده به ما بدهيد و يا مى گويند: ما بر شما منت داريم ، براى اينكه اين بهره ها را ما نصيب شما كرديم 0
بعضى از مفسرين گفته اند: اگر برد و پيروزى مؤ منين را فتح خوانده و پيروزى كفار را نصيب دانسته ، براى اين بوده كه پيروزى كفار را تحقير كند و بفهماند پيروزى كفار، پيروزى واقعى نيست بلكه امرى است موهوم و از نظر عقل و واقعيت ارزشى قابل اعتنا ندارد، آن هم بعد از آنكه خداى تعالى مؤ منين را وعده داده كه فتح واقعى از آنان است و او ولى و سرپرست ايشان است و شايد همين نكته باعث شده كه فتح را به خداى تعالى نسبت داده ولى نصيب را نسبت نداده 0
فاللّه يحكم بينكم يوم القيمه ، و لن يجعل اللّه للكافرين على المؤ منين سبيلا
خطاب (كم شما) در اين جمله متوجه مؤ منين است ، هر چند كه پر آن منافقين و كفار را نيز مى گيرد
مراد از نفى سبيل در جمله : (لن يجعل الله للكافرين على المؤ منين سبيلا)
و اما اينكه فرمود: (و خداى تعالى هرگز كفار را ما فوق مؤ منين و مسلط بر آنان قرار نمى دهد، معنايش اين است كه حكم از امروز به نفع مؤ منين و عليه كافران است و تا ابد نيز چنين خواهد بود و هرگز به عكس نمى شود و اين خود اعلامى است به منافقين كه ديگر براى ابد از اينكه به هدف شوم خود برسند مايوس باشند و به حكم اين آيه در همه دوره ها بالاخره فتح و فيروزى از آن مؤ منين و عليه كافران خواهد بود0

*(143/20)*

احتمال هم دارد كه نفى (سبيل ) اعم از تسلط در دنيا باشد يعنى منظور اين باشد كه كفار نه در دنيا مسلط بر مؤ منين مى شوند و نه در آخرت ، و مؤ منين به اذن خدا دائما غالبند، البته مادام كه ملتزم به لوازم ايمان خود باشند، همچنانكه در جاى ديگر اين وعده را صريحا داده و فرموده : (و لا تهنوا و لا تحزنوا و انتم الاعلون ان كنتم مؤ منين )0
معناى خدعه منافقين به خدا و خدعه خدا به آنان و ذكر چند صفت از اوصاف منافقين
ان المنافقين يخادعون اللّه و هو خادعهم
كلمه : (مخادعه ) كه فعل مضارع (يخادعون ) از آن گرفته شده به معناى بسيار خدعه كردن و خدعه هاى سخت كردن است ، البته اين در صورتى است كه بگوئيم : زيادتربودن مبانى دلالت مى كند بر زيادى معانى (و همينطور هم هست ، زيرا كسى كه بسيار خدعه مى كند در خدعه كردن مهارت پيدا نموده ، خدعه هائى شديدتر و ماهرانه تر مى كند)0
جمله : (و هو خادعهم ) در موضع حال است و موقعيت حال را دارد و چنين مى فهماند كه منافقين با خداى تعالى خدعه مى كنند، در حالى كه او با همين عمل آنان ، آنان را خدعه مى كند و برگشت معنا به اين مى شود كه اين منافقين با اعمالى كه ناشى از نفاقشان است يعنى با اظهار ايمان كردن در نزد مؤ منين و خود را به آنان نزديك كردن و حضور در مجالس و محافل آنان مى خواهند خدا را (و يا به عبارتى ديگر پيغمبر ومؤ منين را) خدعه كنند تا با ايمان ظاهرى و اعمال خالى از حقيقت خود از قبل آنان استفاده نمايند و بيچاره ها نمى دانند كه آن كسى كه راه را براى اينگونه نيرنگها براى آنان باز كرده و جلوى آنان را نگرفته ، همان خداى سبحان است و همين خود، خدعه اى است از خداى تعالى نسبت به ايشان و مجازاتى است در برابر سوء نيات و اعمال زشت پنهانيشان ، پس خدعه منافقين عينا همان خدعه خداى تعالى به ايشان است 0
و اذا قاموا الى الصلوة قاموا كسالى يراون الناس و لا يذكرون اللّه الا قليلا

*(143/21)*

اين جمله وصف ديگرى است از اوصاف منافقين و آن اين است كه وقتى به نماز مى ايستند اولا به حالت كسالت مى ايستند و پيدااست كه هيچ اشتها و ميلى به نماز ندارند ودر ثانى همه در صدد آنند كه به مردم بفهمانند كه ما نماز خوانيم ، با اينكه نماز برترين عبادتى است كه خداى تعالى در آن ذكر و يادآورى مى شود و اگر به راستى دلهايشان علقه و محبتى به پروردگارشان مى داشت و به او ايمان مى داشت ، در توجه به سوى خدا و در ذكر خدا دچار كسالت و سستى نمى شدند و عمل خود را به قصد ريا و نشان دادن به مردم انجام نمى دادند و در عوض بسيار خدا را به ياد مى آوردند، آرى قلب به هر چه تعلق داشته باشد و خاطر آدمى به هر چه مشغول باشد، دائما به ياد همو خواهد بود0
مذبذبين بين ذلك لا الى هولاء و لا الى هولاء
در مجمع البيان گفته است : وقتى عرب مى گويد: (ذبذبته فذبذب ) منظورش اين است كه من فلان چيز را حركت دادم و او به حركت در آمد، پس اين ماده مثل تحريك چيزى است كه آويزان باشد، اين بود گفتار مرحوم طبرسى 0
پس بنا به گفته وى مذبذب بودن هر چيزى به معناى آمد و شد كردن آن بين دو طرف است بدون اينكه آن چيز تعلقى و وابستگى به يكى از آن دو طرف داشته باشد0
و اين خود صفت منافقين است كه بين مؤ منين و بين كفار آمد و شد دارد، نه به كفار بستگى و تعلق دارند و نه به مؤ منين (لا الى هولاء) يعنى نه به طرف مؤ منين به تنهائى ، تا مومن حقيقى باشند، (و لاالى هولاء) و نه به طرف كفار تا كافر محض باشند0
و من يضلل اللّه فلن تجد له سبيلا
اين جمله در مقام تعليل جمله قبل است و علت تذبذب را بيان مى كند، مى فرمايد : علت اينكه بين دو طرف كفر و ايمان تردد دارند، نه به اين طرف تعلق دارند و نه به آن طرف اين است كه خداى تعالى از راه ، گمراهشان كرده ، راهى ندارند كه بطور مستقيم بروند0

*(143/22)*

و به خاطر همين علت است كه فرمود: (مذبذبين بين ذلك ) و نفرمود: (متذبذبين )، خواست بفهماند اين حالت سرگردانى را خودشان اختيار نكرده اند، تا اختيارشان تذبذب باشد بلكه قهر الهى اين نوع تحريك را برايشان پيش آورده ، تا سعى و تلاششان در زندگى به يك هدف ثابت و آرامش بخش منتهى نگردد0
يا ايهاالذين آمنوا لا تتخذوا الكافرين اولياء...
كلمه : (سلطان ) به معناى حجت و برهان است و كلمه : (درك ) به دو فتح (و گاهى به فتح اول و سكون راء تلفظ مى شود) به گفته راغب بر وزن (درج ) و به معناى آن است ، چيزى كه هست (درج ) (پله ) را در جائى بكار مى برند كه مساله بالا رفتن و صعود را در نظر داشته باشند ولى درك در جائى بكارمى رود كه مساله پائين آمدن مورد نظر باشد و به همين جهت گفته مى شود: درجات بهشت و دركات آتش و همين دركات و سرازيرى هاى جهنم را براى اينكه در ذهن شنونده تصوير كنند آن را (هاويه ) ناميدند كه از (هوى ) يعنى سقوط گرفته شده ، اين بود گفتار راغب 0
ترك ولايت مؤ منين و قبول ولايت كفار (نفاق ) است واعمال بد بندگان حجتى است عليه آنان
و اين آيه شريفه - بطورى كه ملاحظه مى كنيد - مؤ منين را نهى مى كند از اينكه به ولايت كفار و سرپرستى آنها بپيوندند و ولايت مؤ منين را ترك كنند و سپس آيه شريفه دوم مساله را تعليل مى كند، به تهديد شديدى كه از ناحيه خداى تعالى متوجه منافقين شده و اين بيان و تعليل معنائى جز اين نمى تواند داشته باشد كه خداى تعالى ترك ولايت مؤ منين و قبول ولايت كفار را (نفاق ) دانسته ، و مؤ منين را از وقوع در آن بر حذر مى دارد0

*(143/23)*

سياق دلالت دارد بر اينكه آيه شريفه : (يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا...) به منزله نتيجه اى است كه از مطالب قبل گرفته شده و يا حداقل فرعى است كه بر آنها متفرع مى شود و همين دلالت سياق مثل اين مى ماند كه صريحا فرموده باشد كه آيات سابق متعرض ‍ حال بيماردلان ضعيف الايمان است ، نه منافقين اصطلاحى و اگر آنان را منافق خوانده صرف تعبير و نامگذارى بوده ، و به فرضى كه بگوئيم آيات سخن از منافقين اصطلاحى دارد، حد اقل شامل بيماردلان نيز مى شود، آنگاه مؤ منين را اندرز مى دهد كه پيرامون اين قرقگاه خطرناك نگردد و متعرض خشم خداى تعالى نشوند و حجتى واضح عليه خود به دست خداى تعالى ندهند كه اگر چنين كنند خداى تعالى گمراهشان خواهد كرد و خدعه و نيرنگ در كارشان خواهد نمود و در زندگى دنيا گرفتار ذبذبه و سرگرداينشان ساخته و در آخرت بين آنان و كفار در يك جا يعنى در جهنم جمع خواهد كرد و در گودترين درك هاى آتش سكنايشان خواهد داد و رابطه بين آنان و هر نصير و ياورى را كه بتواند ياريشان كند و هر شفيعى را كه بتواند شفاعتشان كند قطع خواهد كرد0
از دو آيه مورد بحث دو نكته استفاده مى شود، اول اينكه : اضلال و خدعه و هر سخط الهى ديگر كه از اين سنخ باشد خود حجتى است واضح كه اعمال بندگان آن را به دست خداى تعالى مى دهد و اينگونه كيفرها اخزاء خدا و خزى بنده است كه خداى تعالى او را به طريق مقابله و مجازات گرفتار آن ساخته است و گر نه حاشا بر جناب الهى اينكه بندگان خود را ابتداء و بدون هيچ سابقه گرفتار شر و شقاوت كند، پس اينكه فرمود: (اتريدون ان تجعلوالله عليكم سلطانا مبينا) به منزله اين است كه بفرمايد: (و ما يضل به الا الفاسقون )، همانطور كه در سوره بقره آيه 26 اين تعبير را آورده 0

*(143/24)*

نكته دومى كه از دو آيه مورد بحث است فاده كرديم اين بود كه : در آتش دوزخ مراتبى مختلف براى ساكنان آن هست ، بعضى در سافلند و بعضى در اسفل (سافل تر) و ناگفته پيدا است كه به حسب اختلاف اين مراتب شكنجه ها نيز مختلف مى شود كه خداى عزّوجلّ اين عذابهاى مختلف را دركات ناميده 0
الا الذين تابوا و اصلحوا و اعتصموا باللّه و اخلصوا دينهم لله ...
اين آيه شريفه استثنائى است از وعيد و تهديدى كه خداى تعالى در مورد منافقين كرده و فرموده بود: (ان المنافقين فى الدرك الاسفل من النار...) و لازمه اين استثناء اين است كه دارندگان صفات مزبور در آن از جماعت منافقين خارج باشند و به صف مؤ منين بپيوندند و چون چنين لازمه اى داشته ، دنباله استثناء اين را تذكر داد كه دارندگان اين صفات با مؤ منين خواهند بود و نيز پاداش آنان و مؤ منين را يكجا آورد و فرمود: (فاولئك مع المؤ منين و سوف يوتى اللّه المؤ منين اجرا عظيما)0
شرايط از بين بردن ريشه هاى نفاق و رهائى از صفات زشت آن

*(143/25)*

خداى تعالى اين عده را كه از زمره منافقين استثناء كرده به چند صفت سنگين توصيف فرموده ، صفاتى كه ريشه هاى نفاق جز در زمينه وجود آن صفات رشد نمى كند و شرايطى را يادآور شده كه هر يك از آنها قسمتى از آن صفات زشت را از دلها پاك مى كند، يكى از آن شرائط و يا به عبارت ديگر يكى از آن عواملى كه ريشه هاى نفاق را مى خشكاند توبه است ، يعنى برگشتن به سوى خداى تعالى و اين برگشتن وقتى نافع است كه شخص تائب آنچه را كه تاكنون از خود تباه ساخته اصلاح كند، اگر جان پاك خدادادى خود را آلوده كرده ، بايد با رژيم هائى كه هست آن آلودگى ها را پاك كند و اين اصلاح نيز نتيجه اى نمى دهد، مگر آنكه انسان خود را از خطر لغزش ‍ و انحراف به خدا بسپارد و از او عصمت و مصونيت بخواهد يعنى كتاب خدا و سنت پيغمبرش را پيروى كند زيرا راهى به سوى خدا نيست مگر آن راهى كه خود او معين فرموده ، از آن گذشته هر راهى ديگر راه شيطان است 0
باز اين اعتصام كار را تمام نمى كند و سود نهائى را نمى رساند مگر وقتى كه انسان دين خود را خالص براى خدا كند و اتفاقااعتصام هم در همين اخلاص معنا مى دهد، براى اينكه شرك ، ظلم است ، آن هم ظلمى كه آمرزيده و بخشيده نمى شود و وقتى بيماردلان توبه كردند و اصلاح مفاسد خويش نمودند و به خداى عزّوجلّ نيز اعتصام جستند و دين خود را خالص براى خدا نمودند، در آن هنگام مومن حقيقى خواهند بود و ايمانشان آميخته با شرك خواهد بود و آن وقت است كه از خطر نفاق ايمن شده ، خودشان راه گم شده را پيدا مى كنند، همچنانكه فرموده است : (الذين آمنوا و لم يلبسوا ايمانهم بظلم اولئك لهم الامن و هم مهتدون 0)
چهار صفت براى مؤ منين كه از سياق آيه استفاده مى شود

*(143/26)*

از سياق آيه هم اين معنا بدست مى آيد كه مراد از مؤ منين تنها آن دسته از مؤ منين است كه ايمانشان محض و خالص است و خداى تعالى نيز اين چنين معرفيشان كرده ، كه ايشان كسانيند كه اولا توبه مى كنند و ثانيا گذشته خود را اصلاح مى نمايند و ثالثا از خدا عصمت و مصونيت مى خواهند و رابعا دين خود را خالص براى خدا مى كنند و اين چهار صفت متضمن جزئيات تمامى صفات و خصائصى است كه خداى تعالى در كتاب عزيزش براى مؤ منين بر شمرده ، مثلا يك جا در صفت مؤ منين فرموده : (قد افلح المومنون الذين هم فى صلوتهم خاشعون ، و الذين هم عن اللغو معرضون ).
و جاى ديگر فرموده : (و عباد الرحمن الذين يمشون على الارض هونا و اذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما و الذين يبيتون لربهم سجدا و قياما)0
و در جاى ديگر فرموده : (فلا و ربك لا يومنون ، حتى يحكموك فيما شجر بينهم ، ثم لا يجدوا فى انفسهم حرجا مما قضيت و يسلموا تسليما)0
از اين آيات مى فهميم كه قرآن كريم هر جا كه كلمه مؤ منين را بطور مطلق و بدون توضيح ذكر كند مرادش چنين كسانى است ، مگر آنكه قرينه اى در كلام باشد كه بفهماند در خصوص اين كلام منظور از كلمه مؤ منين غير دارندگان چنين اوصافى است 0
خداى تعالى هم به همين جهت در آيه مورد بحث نفرمود: (فاولئك من المؤ منين )، بلكه فرمود: (فاولئك مع المؤ منين )، چون به صرف تحقق اين اوصاف در مؤ منين ، دارندگان آن ، از مؤ منين بطور مطلق نمى شود بلكه براى اولين بار ملحق به مؤ منين بطور مطلق مى شوند0
بله وقتى از خود آنان مى شوند كه اين اوصاف در ايشان پاى بگيرد و در دلهاشان مستقر گردد و براى هميشه محفوظ بماند (دقت فرمائيد).
ما يفعل اللّه بعذابكم ان شكرتم و آمنتم ...

*(143/27)*

اين آيه شريفه ظهور در اين معنا دارد كه خطاب در آن متوجه مؤ منين است ، زيرا زمينه كلام خطاب با مؤ منين بود، البته با حفظ ايمانشان مخاطب به چنين خطابى نشده اند بلكه در اين خطاب از ايمانشان چشم پوشى شده ، كانه انسانهائى فرض شده اند كه از ايمان عاريند0
و اين آيه شريفه كنايه است از اينكه خداى تعالى احتياجى به عذاب كردن آنان ندارد، اگر خود آنان با شكر نكردن از نعمت هاى خدا و يا ايمان نياوردن ، خويشتن را مستوجب نسازند، براى اينكه باريتعالى از شكنجه كردن بندگان سودى نمى برد تا انجام آن را بر ترك آن ترجيح دهد و از وجود گنهكاران متضرر نمى شود تا با عذاب كردن آنان ، آن ضرر را از خود دفع كند، پس معناى جمله مورد بحث اين است كه اگر شما شكر نعمت خدا را با اداى حق واجب او به جاى آورده و به او ايمان بياوريد هيچ موجبى نيست كه شما را عذاب كند بلكه خداى عزّوجلّ شكرگزار شكرگزاران خويش و دارندگان ايمان به خويش است ، او عليم است ، اينگونه افراد را كه مورد شكرگزارى اويند با ساير موارد اشتباه نمى كند0
اين آيه شريفه دلالتى دارد بر ا ينكه عذابى كه شامل اهل عذاب است از ناحيه خود آنان است نه از ناحيه خداى تعالى و همچنين هر عاملى و هر عملى كه مستوجب عذاب است ، از قبيل ضلالت و يا شرك و يا معصيت ، مستند به خداى تعالى و از قبل آن حضرت نيست و اگر چيزى از اين امور از ناحيه خداى تعالى باشد عذابى هم كه دنبال اين عناوين مى آيد از قبل او بود، چون او مسبب الاسباب است و سببيت هر سببى مستند به او است 0
بحث روايتى
(رواياتى درباره : كفر بعد از ايمان ، نفىسبيل ، خدعه خدا، ريا،...)

*(143/28)*

در تفسير عياشى از زراره و حمران و محمد بن مسلم از امام ابى جعفر و امام ابى عبد الله (عليهما السلام ) روايت آورده كه در تفسير آيه : (ان الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفرا) فرموده : اين آيه در باره عبداللّه بن ابى سرح نازل شد كه عثمان او را به شهرى فرستاد و او و يارانش بعد از آنكه چيزى از ايمانشان در آن شهر باقى نماند كفر خود را زيادتر كردند0
و در همان كتاب از ابى بصير روايت شده كه گفت : من از امام صادق (عليه السلام ) شنيدم كه آيه : (ان الذين آمنوا ثم كفروا...) را تلاوت كرد و سپس فرمود: منظوراز كفر بعد از ايمان ارتكاب گناهانى است كه آدمى حرام بودنش را بداند، مثلا ك سى كه معتقد باشد به اينكه شراب حرام است و با اين حال آن را بنوشد و كسى كه معتقد باشد به اينكه زنا حرام است و باز مرتكب آن شود و كسى كه معتقد باشد به اين كه زكات واجب است و آن را نپردازد، در حقيقت بعد از ايمان كافر شده است 0
مولف : در اين حديث آيه شريفه را عموميت داده ، بطورى كه شامل همه مراتب كفر بشود كه يكى از آن مراتب ترك واجبات و فعل محرمات است و تا حدودى بيان قبلى ما را تاييد مى كند0 و در همان كتاب از محمد بن فضيل از امام ابى الحسن رضا (عليه السلام ) روايت آورده كه در تفسير آيه شريفه : (و قد نزل عليكم فى الكتاب ان اذا سمعتم آيات اللّه ...انكم اذا مثلهم )، فرمود: هر گاه شنيدى كه مردى حق را انكار و تكذيب مى كند و به اهل خود دشنام مى دهد، از نزد او برخيز و ديگر با او نشست وبرخاست مكن 0
مولف : در اين معنا رواياتى ديگر نيز هست 0
next page
fehrest page
back page

*(143/29)*

next page
fehrest page
back page
و در كتاب عيون به سند خود از ابى الصلت هروى از حضرت رضا (عليه السلام ) روايت كرده كه در تفسير كلام خداى جل وعلا: (و لن يجعل اللّه للكافرين على المؤ منين سبيلا) فرمود: منظور اين است كه خداى تعالى هرگز كافر را بر مسلمان بر سر بحثى كه دارند غالب نمى كند و مسلمان را شكست خورده حجت او نمى سازد، پس اين شكست كه نفى شده شامل انواع مظلوميت ها نمى شود و آيه شريفه نمى خواهد بفرمايد: مسلمانان زير دست كفار نمى شوند و چگونه مى تواند شامل باشد با اينكه ما خود مى بينيم كه نه تنها مؤ منين بلكه حتى انبيا (عليهم السلام ) زير دست كفار واقع مى شوند آن هم به حدى كه به دست كفار كشته مى شوند، پس مى فهميم كه منظور از نداشتن سبيل معنائى است كه با كشته شدن انبيابه دست كفار نيز مى سازد و آن عبارت است از شكست نخوردن در احتجاج 0
و در تفسير در المنثور است كه ابن جرير از على (عليه صلوات اللّه ) روايت كرده كه بعد از خواندن جمله : (و لن يجعل اللّه للكافرين على المؤ منين سبيلا) فرمود: يعنى در آخرت 0
مولف : در سابق گفتيم كه از ظاهر سياق بر مى آيد كه مراد از نفى سبيل ، در آخرت است و اگر از سياق صرفنظر كنيم و خود جمله را معيار قرار دهيم حجت در دنيا و آخرت هر دو مى شود0
و مولف كتاب عيون اخبار به سند خود از حسن بن فضال روايت كرده كه گفت : من از على بن موسى الرضا (عليه السلام ) از معناى جمله : (يخادعون اللّه و هو خادعهم ) پرسيدم فرمود: خداى تعالى متعالى تر و مبارك تر از آن است كه خدعه كند و ليكن سزائى به خدعه كاران مى دهد كه سزاى خدعه آنان باشد0

*(144/1)*

و در تفسير عياشى از مسعدة بن زياد از جعفر بن محمد و از پدرش روايت كرده كه فرمود: شخصى از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) پرسيد: نجات از عذاب فرداى قيامت در چيست ؟ فرمود: نجات اين است كه با خداى تعالى نيرنگ مكنيد كه او شما را نيرنگ كند، چون هر كس با خداى تعالى نيرنگ كند او نيز با وى نيرنگ مى كند و ايمان را از دل او مى برد، پس در حقيقت او دارد به خودش ‍ نيرنگ مى كند ولى نمى فهمد0
شخصى پرسيد: خداى تعالى چگونه به وسيله بنده اش نيرنگ مى شود؟ فرمود: اينطور كه به دستور خدا عمل بكند ولى منظورش ‍ غير خدا باشد كه چنين عملى شرك به خداى تعالى است و شخص رياكار در روز قيامت به چهار اسم خوانده مى شود: به او مى گويند: اى كافر، اى فاجر، اى حقه باز، اى زيانكار عملت بى نتيجه و اجرت باطل است و امروز پاداشى در برابر اعمال نيكى كه به منظور خودنمائى كردى به تو نخواهند داد، اينك پاداشت را از كسانى طلب كن كه عمل براى خوشايند آنان كردى 0
و مرحوم كلينى در كافى به سند خود از ابى المعزاى پاره دوز و او بدون ذكر راوى قبل از خويش نقل كرد كه اميرالمؤ منين (عليه السلام ) فرمود: ك سى كه خداى عزّوجلّ را در خلوت و نهانى ياد كند خدا را به ذكر كثير، ذكر كرده است 0
آرى منافقان خدا را علنا ياد مى كنند و دم از خدا مى زنند ولى در خلوت به ياد او نمى افتند (چون به خلوت مى روند آن كار ديگر مى كنند) و خداى عزّوجلّ در باره آنها مى فرمايد: (يراون الناس و لا يذكرون اللّه الا قليلا)0
مولف : در اين روايت براى كلمه قليل معناى ديگرى شده كه معناى لطيفى است 0

*(144/2)*

و در تفسير درالمنثور آمده كه ابن منذر از على (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود: هيچ عملى (هر قدر هم كه كوچك باشد) با تقوا كوچك نيست و چگونه ممكن است چيزى كه مورد قبول درگاه الهى است كوچك بوده باشد و خداى عزّوجلّ وعده داده كه (انما يتقبل اللّه من المتقين ) خداى تعالى عمل را تنها از مردم با تقوا قبول مى كند0
مولف : اين معنا نيز معناى لطيفى است كه بعد از تجزيه و تحليل بالاخره به معناى روايت سابق بر مى گردد0
و در همان كتاب است كه مسلم و ابوداود و بيهقى در كتاب سنن خود از انس روايت كرده كه گفت : رسول خدا (صلى اللّه عليه وآله ) فرمود: منظور از اين آيه (يعنى آيه : (و اذا قاموا الى الصلوه ...) منافقين است كه مدتى مى نشينند و چشم به آفتاب مى دوزند تا كى غروب مى كند همينكه خورشيد بين دو شاخ شيطان قرار گيرد آنگاه برخاسته ، به سرعت سر خود را چون كلاغ ، چهار مرتبه به زمين مى زنند بدون اينكه ذكر خدا بگويند مگر اندكى 0
مولف : اين نيز معناى ديگرى است براى كمى ذكر خدا، چون ذكر كردن مثل چنين نمازگزارى صرف رو به خدا ايستادن براى نماز است با اينكه او مى تواند غرق در ياد خدا باشد، حضور قلب را رعايت نموده ، با طمانينه و آرامش نماز بگزارد0
و مراد از اينكه فرمود: (تا آنكه خورشيد بين دو شاخ شيطان قرار گيرد)، نزديك شدن خورشيد به كرانه غروب است و وجه اين تشبيه اين است كه كانه آخر روز و اول شب را دو شاخ شيطان دانسته ، چون شيطان با اين دو شاخ خود انسان ها را مى زند و يا در اين دو هنگام براى جنس بشر خودنمائى مى كند0

*(144/3)*

و در همان كتاب آمده كه عبد بن حميد و بخارى در تاريخ خود و مسلم و ابن جرير و ابن منذر از ابن عمر روايت كرده اند كه گفته است : رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) فرمود: مثل منافق مثل گوسفند لوچى است كه در بين دو گوسفند قرار گرفته باشد، يك بار چشم لوچش اين را مى بيند و به دنبالش مى رود، بار ديگر چشمش به آن ديگرى مى افتد و دنبال آن را مى گيرد و هيچ وقت نمى فهمد كه دنبال كداميك مى رود0
و در همان كتاب است كه عبد الرزاق و ابن منذر و ابن ابى حاتم و ابن مردويه ، از ابن عباس نقل كرده اند كه گفت : هر جا در قرآن كريم كلمه : (سلطان ) آمده باشد به معناى حجت و دليل است 0
و در همان كتاب آمده كه ابن ابى شيبه و مروزى در كتاب خود (زوائد الزهد) و ابوالشيخ بن حبان ، از مكحول روايت كرده اند كه گفته است : من شنيده ام كه رسول خدا (صلى اللّه عليه وآله و سلم ) فرموده بود: هيچ بنده اى چهل شبانه روز خود را براى خدا خالص ‍ نمى سازد مگر آنكه چشمه هائى از حكمت از قلبش به جوشش درآمده و بر زبانش جارى مى شود0
مولف : اين روايت از روايات مشهور است و به عين اين الفاظ و يا به الفاظى ديگر نقل شده ولى به همين معنا به طرقى ديگر روايت شده است 0
و در همان كتاب آمده كه حكيم ترمذى در كتاب نوادر الاصول ، از زيد بن ارقم روايت كرده كه گفت : رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) فرمود: هر كس با خلوص بگويد: لا اله الا اللّه ، داخل بهشت مى شود، شخصى پرسيد: يا رسول اللّه خلوص در گفتن اين كلمه به چه معنا است ؟ فرمود: به اين معنا كه گفتن اين كلمه او را از آنچه حرام است باز بدارد.

*(144/4)*

مولف : مفاد اين روايت بطور مستفيض يعنى به طرقى زياد نقل شده ، هم جوامع شيعه و هم جوامع سنت آن را نقل كرده اند، شيعه از ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) و اهل سنت از رسول خدا و ما ان شاءاللّه تعالى عمده آن روايات را به عين عباراتش در جاى مناسبى كه پيش مى آيد نقل خواهيم كرد و در ذيل اين آيات رواياتى در شان نزول وارد شده كه بسيار مختلف و پريشان است و چون پيدا بود كه جنبه تطبيق آيه با مصداقى از مصاديقش را دارد (هر چند كه خدا بهتر مى داند) لذا از ايراد آنها صرفنظر كرديم 0
آيات 149 و 148 نساء
لا يحب اللّه الجهر بالسوء من القول الا من ظلم و كان اللّه سميعا عليما(148) ان تبدوا خيرا او تخفوه او تعفوا عن سوء فان اللّه كان عفوا قديرا(149)
.
ترجمه آيات
خدا دوست نمى دارد كه كسى با گفتار زشت به عيب خلق صدا بلند كند مگر آنكه ظلمى به او رسيده باشد كه خدا شنوا و به اقوال و احوال بندگان دانا است (148)0
اگر در باره خلق به آشكار يا پنهان نيكى كنيد يا از بدى ديگران بگذريد كه خدا هميشه از بديها در مى گذرد با آنكه در انتقام بدان توانا است (149)0
بيان آيات
لا يحب اللّه الجهر بالسوء من القول الا من ظلم ...
راغب در باره ماده (ج - ه - ر) مى گويد: كلمه : (جهر)، (بر خلاف كلمه ظهور) وقتى در مورد چيزى به كار مى رود كه زائد بر اندازه براى حواس بينائى يا شنوائى ما ظاهر شده باشد، در مورد حس بينائى مى گوئيم : (رايته جهارا) يعنى من آن شخص و يا آن چيز را بسيار روشن و واضح ديدم ، در قرآن كريم مى خوانيم : كه بنى اسرائيل به موسى بن عمران (عليهماالسلام ) گفتند: (لن نومن لك حتى نرى اللّه جهرة ) و يا گفتند: (ارنا اللّه جهره ).
راغب همچنان به معناى اين ماده ادامه مى دهد تا آنجا كه مى گويد: و اما در مورد حس شنوائى در قرآن كريم مى خوانيم : (سواء منكم من اسرالقول و من جهر به ) اين بود گفتار راغب 0

*(144/5)*

مراد از (دوست نداشتن ) خدا بدگوئى آشكار را، اينست كه در شريعت خود آن رانكوهيده شمرده است
و كلمه (سوء من القول زشت از سخن ) به معناى هر سخنى است كه در باره هر كسى گفته شود ناراحت مى گردد، مثل نفرين و فحش ، چه فحشى كه مشتمل بر بدى ها و عيب هاى طرف باشد و چه فحشى كه در آن بدى هائى به دروغ به وى نسبت داده شود، همه اينها سخنانى است كه خداى تعالى جهر به آن را و يا به عبارت ديگر اظهار آن را دوست نمى دارد و معلوم است كه خداى تعالى منره است از دوستى و دشمنى به آن معنائى كه در ما انسان ها و در حيوانات هم جنس ما وجود دارد، چيزى كه هست از آنجا كه امر و نهى در بين ما انسانها به حسب طبع ناشى از حب و بغض است (چيزى را كه دوست مى داريم مامور خود را امر مى كنيم تا آن را عملى كند و چيزى را كه دشمن مى داريم طرف را از انجام آن نهى مى كنيم ) لذا بطور كنايه امر و نهى خدا را اراده و كراهت (يا حب و بغض و يا رضا و سخط او تعبير كرده اند) و گرنه در ساخت مقدس او اينگونه حالات كه در نفس ما پيدا مى شود وجود ندارد0
پس اينكه فرمود: (خدا سخن زشت به جهر گفتن را دوست نمى دارد) كنايه است از اينكه در شريعتى كه تشريع فرموده ، اين عمل را نكوهيده شمرده ، حال چه نكوهيده به حد حرمت و چه اينكه زشتى آن به حد حرمت نرسد و از حد كراهت و اعانه تجاوز نكند0
حد مجاز در بدگوئى مظلوم از ظالم

*(144/6)*

و جمله : (الا من ظلم ) استثناى منقطع است و معنايش بامعناى كلمه (لكن ) يكى است ، پس در حقيقت فرموده : (لكن من ظلم لا باس بان يجهر بالسوء من القول فيمن ظلمه و من حيث الظلم ) (خدا دوست نمى دارد سخن زشت با صداى بلند گفتن را، ليكن كسى كه مورد ظلم شخصى يا اشخاصى قرار گرفته ، مى تواند در مورد خصوص آن شخص و يا اشخاص و در خصوص ظلمى كه به وى رفته ، سخن زشت و با صداى بلند بگويد) و همين خود قرينه است بر اينكه چنين كسى نمى تواند هر چه از دهانش بيرون بيايد به او نسبت دهد و حتى آيه شريفه دلالت ندارد بر اينكه نمى تواند بدى هاى ديگر او را كه ربطى به ظلمش ندارد به زبان بياورد بلكه تنها مى تواند با صداى بلند ظلم كردنش را بگويد و صفات بدى از او رابه زبان آورد كه ارتباط با ظلم او دارد0
مفسرين هر چند كه در تفسير كلمه : (سوء) اختلاف كرده اند كه به چه معنا است ، بعضى گفته اند: نفرين است 0 بعضى ديگر گفته اند: نام بردن از خصوص ظلم او است و از اين قبيل معانى ديگر، جز اينكه همه اين معانى مشمول اطلاق آيه شريفه مى باشد، ديگر جهت ندارد كه هر مفسرى كلمه سوء را به يكى از آن معانى تفسير كند0
(و كان اللّه سميعا عليما) اين جمله در مقام اين است كه نهيى كه از جمله (لا يحب ...) استفاده مى شود را تاييد نموده ، بفرمايد: اين كارى كه گفتيم : خداى تعالى دوستش ندارد به راستى كار خوبى نيست ، كارى نيست كه هر انسانى به خود اجازه ارتكاب آن را بدهد مگر مظلوم چون خداى تعالى سخن زشت را مى شنود و عليمى است كه سخن هر صاحب سخن را مى داند0
ان تبدوا خيرا او تخفوه او تعفوا عن سوء فان اللّه كان عفوا قديرا

*(144/7)*

اين آيه بى ارتباط به آيه قبلش نيست ، چون در اين آيه سخن از اظهار و اخفاء خير است و به اطلاقش شامل مورد آيه قبل نيز مى شود يعنى اول آن شامل سخنان خوبى كه آدمى در مقام تشكر از ولى نعمتى مى گويد و آخر آن شامل عفو از بدى و ظلمى كه به وى شده مى شود و حاصل كلام اينكه يكى از مصادى ق آيه مورد بحث مصداق آيه قبل است ، يعنى كسى است كه وقتى به او احسان مى شود تشكر مى كند و در مقام شكرگزارى سخنان خوب مى گويد و اگر چنانچه كسى به او بدى كند يا ستم روا بدارد عفو كند و از جهر به سخنان زشت در باره او صرفنظر مى نمايد0
پس ابداء خير به معناى اظهار آن شد، چه اينكه آن خير فعلى از افعال از قبيل انفاق بر مستحقين و هر عمل پسنديده ديگر باشد كه باعث اعلاء كلمه دين و تشويق مردم به سوى كارهاى خير (نه به منظور ريا و خودنمائى ) و چه اينكه قولى از اقوال باشد، از قبيل اظهار شكر در برابر ولى نعمت و ستودن او به ذكر جميل و خلاصه تقدير كردن از او به نحوى كه ساير اهل نعمت تشويق شوند به اينكه مانند ولى نعمت ما كارهاى نيك بكنند، اين بود معناى ابداء خير0
و اما اخفاء خير و پنهان كردن آن (گو اينكه كلمه اى است مطلق و دامنه شمولش گسترده است ) و ليكن آنچه از اين كلمه زودتر به ذهن مى رسد اخفاء فعل خير و عمل شايسته است تا اين عمل از ريا دورتر و به خلوص نزديك تر باشد همچنانكه در جاى ديگر قرآن كريم آمده كه : (ان تبدوا الصدقات فنعما هى و ان تخفوها و توتوها الفقراء، فهو خيرلكم و يكفر عنكم من سيئاتكم )0
تشويق به عفو نمودن و چشم پوشى كردن از انتقام

*(144/8)*

و اما كلمه (عفو) در جمله : (او تعفوا عن سوء) به معناى پوشاندن است ، پس عفو از سوء به معناى پوشاندن عمل زشت است ، اين نيز دو جور است ، يكى به زبان و آن به اين است كه نام كسى را كه به او بدى كرده نزد مردم فاش نكند و آبروى او را نزد مردم نبرد و سخنان زشت به جهر و آشكارا در باره اونگويد، قسم دوم به عمل است و آن به اين است كه در مقام تلافى ظلم او بر نيايد و از او انتقام نگيرد، هر چند كه شرعا جائز باشد، همچنانكه در جاى ديگر قرآن مى خوانيم : (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم و اتقوا اللّه )0
و اين كه فرمود: (فان اللّه كان عفوا قديرا)، در حقيقت سببى است كه در جاى مسبب خود آمده و تقدير كلام : (ان تعفوا عن سوء فقد اتصفتم بصفه من صفات اللّه الكماليه و هو العفو على قدرة ، فان اللّه ذو عفو على قدرته ) (اگر از بدى هاى ديگران عفو و اغماض ‍ كنيد به يكى از صفات كماليه خداى تعالى متصف شده ايد و آن صفت عفو با داشتن قدرت بر تلافى است ، چون خداى تعالى چنين است با اينكه مى تواند از گنهكاران انتقام بگيرد، عفو مى كند)0
و بنابراين در جمله شرطيه مورد بحث يعنى جمله : (ان تبدوا خيرا...) جزائى كه آمده جزاء، بعضى از شرط است ، چون شرط سه لنگه داشت : يكى اظهار خير و دوم اخفاى آن و سوم عفو از سوء و جزائى كه آمده يعنى جمله : (فان الله ...) جزاء است براى عفو از سوء به تنهائى و اظهار خير و اخفاى آن و يا به عبارت ديگر دادن خير به بندگان در همه احوال هر چند كه از صفات خداى تعالى است ، بدان جهت كه اللّه تعالى است ليكن در آيه شريفه تصريح به آن نيامده و تنها ممكن است به آن اشاره داشته باشد0
بحث روايتى
(رواياتى در ذيل آيه شريفه : (لا يحب الله الجهر بالسوء منالقول ...))

*(144/9)*

در مجمع البيان در ذيل آيه : (لا يحب اللّه ...) مى گويد: خداى تعالى دوست نمى دارد كه كسى در مقام انتقام ناسزا بگويد، مگر آنكه به راستى مظلوم واقع شده باشد كه در اين صورت جائز است از ظالم خود به نحوى كه شرع اجازه داده انتقام بگيرد، آنگاه اضافه كرده كه اين معنا كه ما براى آيه كرديم از امام باقر (عليه السلام ) روايت شده 0
و در تفسير عياشى از ابى الجارود از امام صادق (عليه السلام ) روايت آمده كه فرمود: (الجهر بالسوء من القول ) اين است كه عيب هائى كه در دشمنت هست بر ملا كنى (نه عيب هائى كه در او نيست )0
و در تفسير قمى آمده كه در حديثى ديگر در تفسير اين آيه آمده كه اگر كسى نزد تو آمد و در باره تو مدح و ثنائى گفت و اعمال خير و صالحى برايت برشمرد كه در تو نيست ، از او قبول مكن و او را تكذيب كن كه به تو ظلم كرده است 0
و عياشى در تفسيرش به سند خود از فضل بن ابى قرة از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه در تفسير آيه : (لا يحب اللّه ...) فرموده : هر كس قومى را ميهمان كند و بد پذيرائى كند، او از كسانى است كه ظلم كرده ، پس بر ميهمانان حرجى نيست كه در باره او چيزى بگويند0
مولف : اين روايت را صاحب مجمع البيان نيز از آن جناب نقل كرده ، ولى بدون ذكر سند، و از طرق اهل سنت از مجاهد نيز نقل شده است 0
و روايات به هر حال دلالت دارد بر عموميت مفاد آيه همانطور كه ما نيز عموميت را استفاده كرديم 0
آيات 152 150 نساء
ان الذين يكفرون باللّه و رسله و يريدون ان يفرقوا بين اللّه و رسله و يقولون نومن ببعض و نكفر ببعض و يريدون ان يتخذوا بين ذلك سبيلا(150) اولئك هم الكافرون حقا و اعتدنا للكافرين عذابا مهينا(151) و الذين آمنوا باللّه و رسله و لم يفرقوا بين احد منهم اولئك سوف يوتيهم اجورهم و كان اللّه غفورا رحيما(152)0
ترجمه آيات

*(144/10)*

كسانى كه (از اهل كتاب ) به خدا و پيامبرانش كفر مى ورزند و مى خواهند ميان خدا و پيامبرانش فرق گذاشته بگويند: من به خداى موسى و يا خداى عيسى ايمان دارم و به خداى محمد (صلى الله عليه وآله و سلم ) ايمان نمى آورم و مى خواهند (از پيش خود) راهى ميانه داشته باشند(150)0
اينان همان كافران حقيقى هستند و ما براى كافران عذابى خوار كننده آماده كرده ايم (تا كيفر استكبارشان باشد)(151)0
و كسانى كه به خدا و همه پيامبرانش ايمان آورده و بين احدى از آنان فرق نمى گذارند، خدا پاداششان را خواهد داد، چون غفور و رحيم بودن ، صفت خدا است (152)0
بيان آيات
اين آيات ، انعطاف و توجهى به حال اهل كتاب كرده ، حقيقت كفر آنان را بيان مى كند و عده اى از مظالم و گناهان و سخنان فاسدشان را شرح مى دهد0
ايمان به خدا مستلزم ايمان به همه رسولان است و تفرقه انداختن بين خدا و رسولانشكفر حقيقى است
ان الذين يكفرون باللّه و رسله ...
منظور از اين كفار كه به خدا و پيامبران او كفر مى ورزند، اهل كتاب يعنى يهود و نصارا است كه يهود به موسى ايمان مى آورند ولى به عيسى و محمد (عليهما السلام ) كفر مى ورزند و نصارا به موسى و عيسى (عليهما السلام ) ايمان دارند ولى به محمد (صلى اللّه عليه و آله ) كفر مى ورزند و اين دو طائفه مى پندارند كه به خدا و به بعضى از رسولان او كفر نورزيده ، تنها به بعضى ديگر از رسولان او كفر ورزيده اند، در حالى كه در آيه مورد بحث بطور مطلق فرموده : اينها به خدا و همه رسولان خدا كفر ورزيده اند و به همين جهت مطلب احتياج پيدا كرده به اينكه منظور از اين اطلاق روشن شود0

*(144/11)*

و به همين خاطر جمله : (يريدون ان يفرقوا بين اللّه و رسله و يقولون نومن ببعض و نكفر ببعض ) را عطف كرد بر جمله مورد بحث كه فرمود: (ان الذين يكفرون ...) آن هم بطور عطف بيان عطف كرد، و تازه همين عطف بيان و تفسير ابعاضش يكديگر را تفسير مى كنند و حاصل بيان چنين است كه يهود و نصارا به خدا و همه رسولان او كافرند، براى اينكه مى گويند: ما به بعضى ايمان داريم و به بعضى ديگر كافريم ، مى خواهند بين خدا و رسولان او تفرقه انداخته ، به خدا و بعضى از رسولانش ايمان آورند و به بعضى ديگر از رسولانش كفر بورزند با اينكه آن بعض نيز فرستاده خدا است و رد او رد خداى تعالى است 0
آنگاه به بيانى ديگر و با عطف تفسير مطلب را روشن تر نموده ، مى فرمايد:(يريدون ان يتخذوا بين ذلك سبيلا) مى خواهند راهى متوسط، ميان ايمان به خدا و همه رسولانش و ميان كفر به خدا و همه رسولانش اتخاذ كنند، يعنى به بعضى از رسولان خدا ايمان آورده ، به بعضى ديگر كفر بورزند، در حالى كه به سوى خدا هيچ راهى نيست ، الا يك راه و آن عبارت است از ايمان آوردن به او و به همه رسولان او، چون رسول بدان جهت كه فرستاده خدا است چيزى از خودش ندارد و اختيارى هم ندارد، پس ايمان به رسول خدا، ايمان به خدا است و كفر به او ، كفر به خداى تعالى است ، كفرى خالص نه آميخته به مقدارى ايمان 0

*(144/12)*

پس كفر به بعضى و ايمان به بعضى ديگر از رسولان با ايمان به خود خداى تعالى چيزى جز تفرقه انداختن بين خدا و رسولان او و استقلال دادن به رسول نيست و معنايش اين است كه ايمان به آن رسول هيچ ربطى به ايمان به خدا ندارد0 كفر به او نيز ربطى به كفر به خداى تعالى ندارد، در نتيجه اين روش ، روشى وسط است و حال آنكه چيزى به جز پندارى باطل نيست ، براى اينكه چگونه صحيح است فرض كنيم رسالت كسى را كه ايمان به او هيچ ارتباطى به ايمان به خدا نداشته و كفر به او نيز هيچ ربطى با كفر به خداى تعالى نداشته باشد؟0
پس اين معنا به خوبى روشن شد و هيچ شكى در آن نماند كه ايمان به رسولى كه چنين وضعى دارد و خاضع شدن در برابر رسولى كه كفر و ايمان به وى هيچ ربطى به كفر و ايمان به خدا ندارد، در حقيقت خضوع در برابر غير خداى تعالى است و شركى است واضح و به همين جهت مى بينى كه خداى تعالى بعد از آنكه يهود و نصارا را توصيف كرد به اينكه مى خواهند با ايمان آوردن به بعضى و كفر ورزيدن به بعضى ديگر، بين خدا و رسولان او تفرقه انداخته ، راهى وسط اتخاذ كنند، اين معنا را خاطرنشان مى سازد كه اينها با اين روش خود كافر حقيقى هستند: (اولئك هم الكافرون حقا)، و سپس تهديدشان كرده و فرموده : (و اعتدنا للكافرين عذابا مهينا)0
و الذين آمنوا باللّه و رسله و لم يفرقوا بين احد منهم ...
تا آخر آيه سوم
بعد از آنكه يهود و نصارا را كه بين خدا و رسولانش تفرقه مى اندازند تكفير كرد و فرمود: كه اينها به خدا و رسولان او كفر مى ورزند، در مقابل آنان نام طائفه اى ديگر را مى برد كه مثل آنان نيستند تا تقسيم اطرافيان بحث تمام شود، و آنها كسانى هستند كه به خدا و همه رسولان او ايمان دارند و فرقى ميان اين رسول و آن رسول نمى گذارند0

*(144/13)*

و بايد توجه داشت كه در سه آيه مورد بحث چند التفات به كار رفته ، نخست در آيه اول كه خداى تعالى غايب فرض شده بود التفاتى از غيبت ، به تكلم با غير (ما) در آيه دوم كه مى فرمايد: (ما براى كافران چنين و چنان كرده ايم و سپس التفاتى به خطاب به رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) در جمله : (اولئك سوف يوتيهم اجورهم ) و بعيد نيست وجه اين التفات ها اين باشد كه خواسته است كيفر كفار را به خود گوينده (كه خداى تعالى است ) نسبت دهد تا از نظر لحن گفتار در دل شنونده موثر بيفتد، چون چنين لحنى موثرتر از آن است كه كيفر را به غائب نسبت دهد و بفرمايد: (خدا چنين و چنانشان مى كند)0
التفاتى هم كه در آيه دوم واقع شده ، اين فائده را افاده مى كند، چون خطاب را متوجه رسول خدا (صلى اللّه عليه وآله و سلم ) كردن آنجا كه سخن از وعده جميل است و رسول علم دارد به اينكه اين وعده وفا مى شود خود مفيد اين معنا است كه وعده مذكور قريب الوقوع است 0

*(144/14)*

يسلك اهل الكتب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا اللّه جهرة فاخذتهم الصاعقه بظلمهم ثم اتخذوا العجل من بعد ما جائتهم البينات فعفونا عن ذلك و آتينا موسى سلطانا مبينا(153) و رفعنا فوقهم الطور بميثاقهم و قلنا لهم ادخلوا الباب سجدا و قلنا لهم لا تعدوا فى السبت و اخذنا منهم ميثاقا غليظا(154) فبما نقضهم ميثاقهم و كفرهم بايات اللّه و قتلهم الانبياء بغير حق و قولهم قلوبنا غلف بل طبع اللّه عليها بكفرهم فلا يومنون الا قليلا(155) و بكفرهم و قولهم على مريم بهتانا عظيما(156) و قولهم انا قتلنا المسيح عيسى ابن مريم رسول اللّه و ما قتلوه و ما صلبوه و لكن شبه لهم و ان الذين اختلفوا فيه لفى شك منه ما لهم به من علم الا اتباع الظن و ما قتلوه يقينا(157) بل رفعه اللّه اليه و كان اللّه عزيزا حكيما(158) و ان من اهل الكتاب الا ليومنن به قبل موته و يوم القيمة يكون عليهم شهيدا(159) فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم و بصدهم عن سبيل اللّه كثيرا(160) و اخذهم الربوا و قد نهوا عنه و اكلهم اموال الناس بالباطل و اعتدنا للكافرين منهم عذابا اليما(161) لكن الراسخون فى العلم منهم و المومنون يومنون بما انزل اليك و ما انزل من قبلك و المقيمين الصلوة و الموتون الزكوة و المومنون باللّه و اليوم الاخر اولئك سنوتيهم اجرا عظيما(162) انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح و النبين من بعده و اوحينا الى ابرهيم و اسمعيل و اسحق و يعقوب و الاسباط و عيسى و ايوب و يونس ‍ و هرون و سليمان و آتينا داود زبورا(163) و رسلا قد قصصناهم عليك من قبل و رسلا لم نقصصهم عليك و كلم اللّه موسى تكليما(164) رسلا مبشرين و منذرين لئلا يكون للناس على اللّه حجه بعد الرسل و كان اللّه عزيزا حكيما(165) لكن اللّه يشهد بما انزل اليك انزله بعلمه و الملائكة يشهدون و كفى باللّه شهيدا(166) ان الذين كفروا و صدوا عن

*(144/15)*

سبيل اللّه قد ضلوا ضلالا بعيدا(167) ان الذين كفروا و ظلموا لم يكن اللّه ليغفرلهم ولا ليهديهم طريقا(168)الا طريق جهنم خالدين فيها ابدا و كان ذلك على الله يسيرا(169)0
ترجمه آيات
اهل كتاب پيشنهاد مى كنند كه كتابى از آسمان بر آنان نازل كنى ، ازموسى بزرگتر از اين را خواستند، بدو گفتند: خدا را آشكارا به ما نشان ده كه صاعقه آنان را به خاطر ظلمشان بگرفت ، با اين حال باز ايمان نياورده ، بعد از آن همه معجره ، گوساله را خداى خود گرفتند و ما از اين ظلمشان نيز در گذشتيم و به موسى دليلى قاطع و روشن داديم (153)0
و به مقتضاى پيمانى كه داده بودند كوه طور رابر بالاى آنان بلند كرديم و به آنان گفتيم از اين دروازه سجده كنان داخل شويد و نيز دستورشان داديم كه فرمان مربوط به شنبه را تمرد مكنيد و از آنان پيمانى سخت گرفتيم (154)0
ولى با همه اين احوال به سزاى پيمان شكنى و كفر به آيه هاى خدا و به ناحق كشتن پيامبران از نعمت دين حق محروم شدند آنها بهانه آوردند كه دلهاى ما نمى تواند دعوت اسلام را بفهمد، غافل از اينكه خدا بر دلهاشان مهر زده بود و در نتيجه جز اندكى ايمان نياوردند0(155)
و نيز به سزاى اينكه به عيسى كفر ورزيده ،به مريم بهتانى عظيم زدند (156)0
و اين گفتارشان كه ما مسيح عيسى بن مريم را كشتيم ، با اينكه فرستاده خدا بود ولى نه او را كشتند و نه به دار آويختند بلكه ا ز ناحيه خدا امر بر آنان مشتبه شد و آنها كه در باره وى اختلاف كردند هنوز هم در باره عيسى در شكند، اگر ادعاى علم مى كنند دروغ مى گويند، مدركى جز پيروى ظن ندارند و به يقين او را نكشته اند(157)0
بلكه خدا وى را به سوى خويش بالا برد و عزت و حكمت صفت خداست (158)0
هيچ فردى از اهل كتاب نيست مگر آنكه قبل از مرگش بطور حتم به عيسى ايمان مى آورد و عيسى در قيامت عليه آنان گواه خواهد بود(159)0

*(144/16)*

به خاطر ظلمى كه از ناحيه همين ها كه دريهوديت خود تعصب ورزيدند سر زد، ما چيرهائى را كه قبلا برايشان حلال و طيب بود بر آنان حرام كرديم و نيز به خاطر اينكه با تلاش بسيار از راه خدا جلوگيرى مى كردند(160)0
و ربا مى گرفتند با اينكه از آن نهى شده بودند و اموال مردم را به ناحق مى خوردند و ما براى كفر پيشگان از آنان عذابى دردناك آماده كرده ايم (161)0
اما آنهائى كه علم در دلهاشان رسوخ يافته بود و داراى ايمان واقعى بودند از آنجائى كه همين ايمان واقعى وادارشان مى كند به اينكه بدانچه به تو نازل شده و آنچه قبل از تو به عيسى نازل شده بود ايمان بياورند و نيز نماز بخوانند و زكات بدهند و به خدا و روز قيامت ايمان آورند، لذا ما به زودى اجرى عظيم به آنان خواهيم داد(162)0
ما به تو وحى كرديم ، همانطور كه به نوح و پيامبران پس از او وحى كرديم و به داود زبور داديم (163)0
و پيامبرانى كه قبلا سرگذشتشان را برايت سرائيديم و پيامبرانى كه داستانشان را برايت نگفته ايم و از آن ميان خدا با موسى به نحوى ناگفتنى سخن گفت (164)0
به فرستادگانى نويد بخش و بيم رسان وحى كرديم تا مردم بر ضد خدا دستاويزى نداشته باشند، آرى عزت و حكمت وصف خدااست (165)0
پس اينكه از تو مى خواهند كتابى از آسمان برايشان نازل كنى مردود است و خدا شهادت مى دهد به اينكه كتابى كه به تو نازل كرده به علم خود نازل كرد، ملائكه نيز شهادت مى دهد و خدا براى شهادت دادن بس است (166)0
خوب با اينكه قرآن از ناحيه خدا است و از سنخ وحيى است كه به ساير انبيا مى شد معلوم است كه كسانى كه باز كفر بورزند و از راه خدا جلوگيرى كنند، به چه ضلالت دور از نجاتى گرفتار شده اند(167)0
آرى كسانى كه كفر ورزيدند و ستم كردند خدا هرگز در صدد آمرزش آنان و اينكه به راهى هدايتشان كند نيست (168)0
الا طريق جهنم كه در آن هميشه باقى مى مانند، و اين كار براى خدا آسان است (169)0

*(144/17)*

بيان آيات
اين آيات سوالى را كه اهل كتاب از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) كرده اند بازگو مى كند و آن اين بوده كه خداى تعالى كتابى را از آسمان بر خود آنان نازل كند، چون آنها با نزول قرآن به وسيله وحى جبرئيل آن هم آيه آيه و تكه تكه قانع نشده بودند و خواستند تا كتابى در بسته مانند مرغى از هوا به سوى آنان پائين آيد و سپس به جواب آنان پرداخته مى فرمايد:
در خواست اهل كتاب از پيامبر (ص ) كه كتابى از آسمان به ايشاننازل گردد و پاسخ به آنها
يسئلك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء...
منظور از اهل كتاب ، يهود و نصارا است ، چون معهود در اصطلاح قرآن در امثال اين موارد همين است ، پس سائل هر دو طائفه بوده اند نه تنها يهوديان 0
و اين منافات ندارد كه مظالم و جناياتى كه در ضمن اين آيات شمرده شده ، مختص به يهود باشد از قبيل درخواست ديدن خدا و معبود گرفتن گوساله و نقض پيمان در هنگام بالا رفتن طور و امر به سجده و نهى از تجاوز در روز شنبه و غيره 0
براى اينكه مرجع هر دو طائفه به يك اصل است و ريشه يهود و نصارا همان نژاد اسرائيل است كه موسى و عيسى (عليهما السلام ) در بين آنان مبعوث شدند، هر چند كه دعوت عيسى بعد از رفتنش به آسمان در غير بنى اسرائيل يعنى در روم و عرب و حبشه و ديگران انتشار يافت 0
علاوه بر اينكه ظلم قوم عيسى به عيسى كمتر از ظلم يهود به موسى (عليه السلام ) نبود0
و چون ريشه هر دو طائفه يكى بود، يهوديان را در خصوص جزاى خود آنان مورد خطاب قرار داده ، فرمود: (فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم )0

*(144/18)*

و باز به همين جهت در سه آيه بعد نام عيسى را در زمره رسولانى كه نام برده ، آورده و اگر وجهه سخن متوجه يهود به تنهائى بود، ديگر بردن نام عيسى معنا نداشت ، زيرا يهود عيسى (عليه السلام ) را قبول نداشت و باز به همين جهت بعد ا ز آيات مورد بحث در آيه 170 خطاب را متوجه عموم اهل كتاب نموده مى فرمايد: (يااهل الكتاب لا تغلوا فى دينكم و لا تقولوا على اللّه الا الحق انما المسيح ...)
پس از همه قرائن مى فهميم كه آيات مورد بحث سخن از عموم اهل كتاب دارد نه از خصوص يهود، در نتيجه صاحب سوال در جمله : (يسئلك اهل الكتاب ) نيز عموم اهل كتاب است نه تنها يهود و اين عموميت وجهه كلام همچنان باقى است و معايب مشترك اهل كتاب يعنى زور گوئى و ناحق گوئى و لاف هاى گزاف و پا بند نبودن به عهد و پيمان را سركوب آنان مى كند، همينكه پاى مختصات قوم معينى به ميان آمد وجهه كلام متوجه آن قوم مى شود0
و سوالى كه اهل كتاب از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) كردند اين بوده كه از آسمان كتابى بر آنان نازل شود و ما اين را مى دانيم كه اين سوال قبل ازنزول قرآن نبوده و حتى قبل از تلاوت شدنش بر آنان نيز نبوده بلكه قرآن نازل شده بود، اهل كتاب هم مى دانستند كه نازل شده و بر عموم مردم از آن جمله اهل كتاب هم تلاوت شده بود، چون جريان مربوط به مدينه است كه مركز اهل كتاب بود و از آيات نازله در مدينه آگاه بودند، حتى از آياتى ه م كه در مكه و قبل از آمدن رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) به مدينه نازل شده بود خبر داشتند، چيزى كه هست به قرآن و آيات قرآنى قانع نشدند و آن را كتابى آسمانى و دليل نبوت نمى شمردند0

*(144/19)*

با اينكه هر چه در قرآن كريم نازل شده توام با تحدى و دعوى اعجاز بود، و مكرر اعلام داشت ، كه اگر قرآن را كتابى آسمانى و دليلى بر نبوت محمد بن عبداللّه (صلى اللّه عليه و آله ) نمى دانيد، همه شما عرب ها بلكه انسان ها و بلكه انس و جن جمع شويد يك سوره مثل آن بياوريد0
و اين معنا را در سوره هاى اسرى ، يونس ، هود، بقره كه همه قبل از سوره مورد بحث نازل شده اند خاطرنشان شده است 0
پس با اين حال اگر از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) درخواست نزول كتاب مى كنند، اين سوالشان به جز بهانه جوئى و جزاف معنائى ندارد، سوالى است كه از كسى كه در برابر حق خاضع و براى حقيقت منقاد باشد هرگز سر نمى زند، تنها كسى كه چنين درخواستى مى كند كه در اثر عمرى هواپرستى دچار لغو و هذيان گوئى شده باشد و براى سخن گفتن خود هيچ قيد و شرطى قائل نباشد و سخنش هيچ پايه و اساسى نداشته باشد، نظير مردم مكه يعنى قريش كه در عين اينكه قرآن داشت در بين آنان نازل مى شد، و دعوت قرآن ظهور مى يافت با اين حال مى گفتند: (لولا انزل عليه آية من ربه ) و يا مى گفتند: (او ترقى فى السماء و لن نومن لرقيك حتى تنزل علينا كتابا نقروه )0
و به خاطر همين اساسى كه ما براى درخواست آنان ذكر كرديم ، بود كه خداى سبحان در پاسخ درخواست آنان اولا فرمود: اين اهل كتاب مردمى متمادى در جهالتند، و به جهالت و گمراهى خود ادامه مى دهند، حاضرند انواع ظلم ها را هر چند كه عظيم باشد مرتكب شوند و در برابر حق كفر و جحود بورزند، هر چند كه آورنده آن حقيقت ، بينه و دليل قطعى بياورد و نيز هيچ پروائى از اين ندارند كه پيمان خود را هر چه هم غليظ و محكم باشد بشكنند و گناهانى ديگر چون دروغ و بهتان و هر ظلمى ديگر را مرتكب گردند و كسى كه وضعش چنين است لياقت آن ندارد كه خداى تعالى خواسته او را اجابت كند و به پيشنهاد او وقعى بگذارد0

*(144/20)*

و ثانيا فرمود: كتابى كه خداى تعالى نازل كرده توام با نزولش خداى سبحان و ملائكه بر حقانيت او شهادت داده و كتابى كه چنين شاهدانى دارد همان كتابى است كه با آن آيات كريمه اش آن تحدى ها را كرده است 0
در پاسخشان نخست فرمود: (از موسى بزرگتر از اين را خواستند) يعنى بزرگتر از آنچه كه از تو خواستند، زيرا از تو خواستند كتابى از آسمان برايشان نازل كنى ولى از موسى (عليه السلام ) خواستند كه خدا را نشان بدهد و گفتند: (ارنا اللّه جهرة ) يعنى خدا را بطور آشكار به ما نشان بده ، بطورى كه با چشمان خود او را ببينيم و اين نهايت درجه طغيان و هذر و جهلى است كه انسان بدان مبتلا مى شود، (فاخذتهم الصاعقة بظلمهم ) و اين داستان در سوره بقره آيه 55 -56 و سوره اعراف آيه 155 آمده است 0
سپس مى فرمايد: (ثم اتخذوا العجل من بعد ما جاءتهم البينات ) و منظور از اتخاذ گوساله بت پرستى است ، آن هم بعد از ظهور و وضوح بطلان آن و يا منظور بيان اين حقيقت است كه خداى سبحان منره از شائبه جسميت و حدوث است و چنين عقيده اى از رسواترين جهالت هاى بشرى است (فعفونا عن ذلك وآتينا موسى سلطانا مبينا)، منظور از (عفو) اين است كه موسى (عليه السلام ) به آنان دستور داد كه به سوى خالق خود توبه برده ، يكديگر را به قتل برسانند، همينكه به جان هم افتادند خدا از آنان عفو كرد و دستور متاركه را داد، نگذاشت تا به آخر يكديگر را بكشند و منظور از دادن سلطان مبين به موسى (عليه السلام ) اين است كه آن جناب را بر گوساله پرستان و بر سامرى و گوساله اش مسلط كرد كه داستانش در سوره بقره آيه 54 آمده است 0
آنگاه مى فرمايد: (و رفعنا فوقهم الطور بميثاقهم )، منظور از اين ميثاق آن پيمانى است كه خداى عزّوجلّ از بنى اسرائيل گرفت و آنگاه كوه طور را بر بالاى سر آنان بلند كرد كه داستانش در دو جا از سوره بقره يعنى آيه 63 و آيه 93 آمده است 0

*(144/21)*

سپس مى فرمايد: (و قلنا لهم ادخلوا الباب سجدا و قلنا لهم لا تعدوا فى السبت و اخذنا منهم ميثاقا غليظا)، اين دو داستان يعنى داستان وارد شدن آنان در باب حطه و داستان تجاوزشان در شنبه ، در سوره بقره ، آيه 58 - 65 و در سوره اعراف آيه 161 - 163 آمده و بعيد نيست ميثاق مذكور راجع به اين دو داستان و به غير از اين دو داستان باشد، چون قرآن كريم خاطر نشان كرده كه گرفتن ميثاق از بنى اسرائيل مكرر اتفاق افتاده ، مثلا مى فرمايد: (و اذ اخذنا ميثاق بنى اسرائيل لا تعبدون الا الله ...)0
و در جاى ديگر مى فرمايد: (و اذ اخذنا ميثاقكم لا تسفكون دماءكم و لا تخرجون انفسكم من دياركم ثم اقررتم وانتم تشهدون ).
فبما نقضهم ميثاقهم و كفرهم بايات اللّه و قتلهم الانبياء بغير حق و قولهم ...
جرايمى كه بنى اسرائيل مرتكب شدن و مجازاتهاى كه خداوند به آنان داد
حرف فاء بر سر اين جمله مى فهماند كه جمله نتيجه اى است كه از مطالب قبل گرفته مى شود و كلمه : (فبما نقضهم ) جار و مجرورى است متعلق به كلمه : حرمنا عليهم ) در آيه 159 كه بعد از چند آيه و شمردن جرائم بنى اسرائيل در آن آيات آمده وحاصل معنايش اين است كه به خاطر پيمان شكنى آنان حرام كرديم بر آنان طيباتى را كه ...
و اين آيات در اين زمينه سخن دارد كه مجازاتهائى كه خدا بنى اسرائيل را با آنها مجازات كرد بيان كند، مجازاتهائى كه با عواقب وخيم دنيائى بود و يا عواقب شوم اخروى و در اين آيات از پاره اى سنت هاى زشت بنى اسرائيل سخن رفته كه در آغاز يادى از آنها نشده بود0
پس جمله : (فبما نقضهم ميثاقهم ) خلاصه گيرى است از پيمان شكنى هائى كه قبلا از بنى اسرائيل خاطر نشان شده بود و بعدا نيز از آنان ذكر مى شود0

*(144/22)*

و جمله : (و كفرهم بايات اللّه ) خلاصه گيرى از انواع كفرهائى است كه اين امت به آن گرفتار شدند، كفرشان در زمان موسى (عليه السلام ) و كفرشان بعد از آن زمان كه قرآن كريم بسيارى از آن كفرها را بر شمرده و از جمله آنها دو موردى است كه دراول اين آيات آمده ، يكى در جمله : (فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهره ) و يكى ديگر در جمله : (ثم اتخذوا العجل من بعد ما جاءتهم البينات ) و اگر اين دو نوع كفر در آن آيات قبل از ساير كفرهاشان ذكر شده ، ولى در آيه مورد بحث در آخر آمده ، براى اين بوده كه مقام صدر آيات با مقامى كه آيه مورد بحث دارد مختلف است و به همين جهت مقتضاى آن دو نيز مختلف شده ، توضيح اينكه از آنجا كه در صدر آيات متعرض درخواست بنى اسرائيل شد كه از پيامبرشان خواستند: كتابى از آسمان برايشان نازل شود لذا يادآورى اينكه درخواستى بزرگتر از اين نيز كردند و گوساله را پرستيدند، در اينجا مناسب تر و بهتربود ولى در آيه مورد بحث و ما بعد آن متعرض مجازات آنان در قبال اعمال زشتشان بود، اعمال زشتى كه بعد از اجابت دعوت حق مرتكب شدند و نيز از آنجا كه در اين آيه سبب اين اعمال زشت را بيان مى كرد، يادآورى مساله نقض پيمان در اين مقام مناسب تر و فهمش به ذهن نزديكتر بود0
(و قتلهم الانبياء بغير حق )، منظور از اينكه مى فرمايد: بنى اسرائيل انبيا را بدون حق كشتند، زكريا و يحيى (عليهما السلام ) و غير آن دو بزرگوار است كه قرآن بطور اجمال و بدون ذكر اسامى شريف آنان ياد كرده است 0

*(144/23)*

(و قولهم قلوبنا غلف ) كلمه (غلف ) جمع كلمه (اغلف ) است و اغلف به معناى چيزى است كه در پرده هائى پوشيده شده باشد و قلب اغلف قلبى است كه پرده هائى بر آن افتاده باشد، نگذارد دعوت حقه انبيا را بشنود و حق را كه به سوى آن دعوت مى شود بپذيرد و اينكه گفتند: ما يهوديان دلهايمان غلف است ، منظورشان اين بوده كه ما دعوت انبيا را رد مى كنيم و نمى پذيريم و اين ناپذيرى دلهاى ما مستند به خداى سبحان است ، خدا ما را چنين كرده ، كانه خواسته اند بگويند: خدا ما را اغلف القلب خلق كرده و يا خواسته اند بگويند: نسبت به پذيرش دعوت غير موسى اينطور خلق شده ايم ، چه كنيم اختيارى از خود نداريم ، خدا ما را اينطور خلق كرده كه غير دعوت موسى را نپذيريم 0
و به همين جهت خداى سبحان اين تهمتشان را رد نموده ، اغلف بودن دلهاشان را مستند به كفر خود آنان دانسته و فرموده : (بل طبع اللّه عليها بكفرهم ، فلا يومنون الا قليلا) و بيان كرده كه اگر دلهايشان از شنيدن دعوت حق الهى امتناع مى ورزد، هر چند كه مستند به صنع و خلقت خدا است ، اما چنان نيست كه خود آنان هيچ دخالتى در آن نداشته باشند بلكه خداى تعالى (كه راه سعادت و شقاوت را براى انسانها بيان كرده و فرموده : اگر به حق كفر بورزند، دلهايشان از پذيرش حق به كلى ساقط مى گردد)، دلهاى يهوديان را به عنوان مجازات كفر و جحودشان نسبت به حق از لياقت و استعداد قبول حق محروم ساخته و نتيجه اين مهر زدن بر دلهاشان اين شده كه اين قوم به خدا و حق ايمان نياورند مگر اندكى 0
و ما در سابق بحثى پيرامون جمله : (مگراندكى )) داشتيم و گفتيم كه اين نقمت الهى بر قوميت و بر مجتمع يهود نازل شده ، پس بر مجموع من حيث المجموع يهود تقدير شده كه دچار اين نقمت باشند و دلهايشان به مهر الهى ممهور باشد و در نتيجه ايمان آوردن مجموعشان امرى محال شده باشد و اين منافات ندارد كه عده اندكى از آنان ايمان بياورند0

*(144/24)*

و بكفرهم و قولهم على مريم بهتانا عظيما
آرى به خاطر كفرشان و تهمت عظيمى كه به مريم زدند، خدا بر دلهاشان مهر زد و تهمتشان به مريم (عليهاالسلام ) اين بود كه وقتى فرزند خود، عيسى (عليه السلام ) را به دنيا آورد، او را متهم به زنا كردند و اين خود، هم كفر بود و هم بهتان ، زيرا خود عيسى (عليه السلام ) در آغاز ولادتش به زبان آمد و با آنان سخن گفت كه : (انى عبداللّه ، آتانى الكتاب و جعلنى نبيا)0
و قولهم انا قتلنا المسيح عيسى ابن مريم رسول اللّه و ما قتلوه و ما صلبوه و لكن شبه لهم ...
مشتبه شدن امر بر يهود در مورد كشتن و به دار آويختن عيسى (ع )
در سابق يعنى در سوره آل عمران آنجا كه سخن از داستان عيسى (عليه السلام ) بود گفتيم كه يهوديان اختلاف كرده اند در اينكه عيسى (عليه السلام ) را به چه شكلى كشتند، آيا او را به دار آويختند؟ و يا كشتند و به دار نزدند؟ شايد اينكه در آيه مورد بحث اول فرموده كه گفتند: (ما او را كشتيم ) و سپس از كشتن و به دار زدن او سخن گفته و فرموده : (نه او را كشتند و نه به دارش زدند)، براى اين بوده كه چون مقام ، مقام رد دعوى آنان بوده ، خواسته همه اقسام دعوى آنان را رد كند، بطورى كه ديگر هيچ ترديدى نماند0

*(144/25)*

آرى از آنجا كه دار زدن نوع خاصى از شكنجه دادن به مجرمين بوده و در همه موارد ملازم با قتل نبوده ، لذا اگر اين كلمه بيان نداشته باشد كشتن به ذهن تبادر نمى كند بلكه شنونده احتمال مى دهد كه اورا زنده به دار زده و زنده هم پائين آورده باشند و چون خود يهوديان در كيفيت كشتن عيسى (عليه السلام ) اختلاف كرده اند، لذا در آيه شريفه كافى نبود بفرمايد: او را نكشتند، چون ممكن بود يهوديان اين كلام خدا را تاويل نموده ، بگويند: بله او را بطور عادى نكشتيم بلكه به دارش آويختيم ، به همين جهت خداى سبحان بعد از آنكه فرمود: (او را نكشتند اضافه ) كرد كه : (و به دارش نياويختند) تا كلام حق صراحت را اداء كرده باشد و بطور نص صريح فهمانده باشد كه عيسى به دست يهوديان از دنيا نرفته ، نه به كشتن و نه به دار آويخته شدن ، بلكه امر بر يهود مشتبه شد و غير مسيح را به خيال اينكه مسيح است گرفتند و كشتند و يا به دار زدند و اين واقعه خيلى هم بعيد نيست بلكه امرى عادى است ، چون در جوامع وحشى و همجى و مخصوصا در موقعى كه اجتماع هجوم مى آورند تا شخص مورد نظرشان را به قتل برسانند بسيار مى شود كه دراثر غوغا مجرم حقيقى گم مى شود و غير مجرم به جاى مجرم كشته مى شود و اتفاقا در داستان عيسى (عليه السلام ) مباشرين قتل اطرافيان آن جناب نبودند تا او را به خوبى بشناسند بلكه لشگريان روم مباشر اين عمل شده اند و معلوم است كه روميان معرفتى كامل به حال و وضع آن جناب نداشته اند پس ممكن است كه شخص ديگرى را دستگير كرده و به قتل رسانده باشند و با اين حال در روايات آمده كه خداى تعالى قيافه و شكل مسيح (عليه السلام ) را بر شخص ديگر انداخت و اين باعث شد كه او را بگيرند و به جاى عيسى (عليه السلام ) به قتل برسانند0

*(144/26)*

و بسا از محققين تاريخ گفته اند: داستانهاى تاريخى كه در اين مساله ضبط شده و حوادثى كه با دعوت آن جناب ارتباط داشته و داستانهائى كه تاريخ از حكام و داعيان معاصر عيسى (ع ليه السلام ) ضبط كرده ، همه با دو تن انطباق دارند كه نام هر دو مسيح بوده و بين آن دو بيش از پانصد سال فاصله بوده است ، مسيح اول مسيح حقيقى و پيامبر خدا بوده كه كشته نشده و مسيح دوم مردى باطل گو بوده كه به دار آويخته شده و از نظر اين محقق به همين دليل تاريخ ميلادى كه فعلا در بين مسيحيان معروف است ، مورد ترديد و شك قرار گرفته 0
و بنابراين نظريه پس آنچه قرآن كريم در اين باره فرموده يعنى مساله تشبيه ، منظور از آن ، تشبيه مسيح بن مريم با مسيح مصلوب و به دار آويخته شده است - و خدا داناتر است -
(و ان الذين اختلفوا فيه يعنى آنهائى كه در باره عيسى (عليه السلام ) اختلاف كردند كه آيا او را كشتند و يا به دار آويختند (لفى شك منه ) در باره امر عيسى (عليه السلام ) در شك هستند، يعنى جهل دارند (ما لهم به من علم الا اتباع الظن )، علمى بدان ندارند و پيرويشان تنها از ظن و تخمين است و يا صرفا ترجيح دادن يك طرف احتمال است بدين جهت كه فلانى چنين گفته است 0
(و ما قتلوه يقينا) يعنى او را بطورى كه يقين داشته باشند نكشتند، و (يا او را نكشتند و من اين خبر را به تو بطور يقين مى دهم ) و چه بسا بعضى از مفسرين كه گفته اند: ضمير در جمله : (ما قتلوه ) به علم بر مى گردد و معناى جمله اين است كه (آنان علم را يقينا نكشتند) و كشتن علم در لغت به معناى خالص كردن آن از شك و ترديد است 0

*(144/27)*

و چه بسا بعضى ديگر گفته اند: ضمير مزبور به كلمه (ظن ) بر مى گردد و معناى جمله اين است كه يهوديان غير از ظن ، دليلى بر عقيده خود ندارند، آن هم ظنى ناخالص كه نمى توانند به پاى آن بايستند و اين معنا به فرضى كه از نظر لغت ، معناى ثابتى باشد، معنائى غريب است كه لفظ قرآن را نمى توان بر مثل آن حمل كرد، زيرا استعمال كلمات غير مانوس از هيچ فصيحى پسنديده نيست ، تا چه رسد به قرآن كريم كه فصيح ترين كلام است .
بل رفعه اللّه اليه و كان اللّه عزيزا حكيما
مساله رفع عيسى (عليه السلام ) به آسمان را قرآن كريم در سوره آل عمران آورده و فرموده : (اذ قال اللّه يا عيسى انى متوفيك و رافعك الى ) و خداى تعالى بطورى كه ملاحظه مى كنيد اول (توفى ) (گرفتن ) را ذكر كرد و سپس بالا بردن را0
رفع عيسى (ع ) (به سوى خدا) با روح و جسم او و نوعى تخليص بوده
و اين آيه شريفه به حسب سياق ، وقوع ادعاى يهود را كه او را كشتند و يا به دار زده اند نفى مى كند و ظاهرش دلالت دارد بر اينكه همان شخصى را كه يهود دعوى كشتن و به دار زدن او رادارند خداى تعالى با همان بدن شخصيش به سوى خود بالا برده و از كيد دشمن حفظ فرموده ، پس معلوم مى شود عيسى (عليه السلام ) را با بدن و روحش به آسمان بالا برده ، نه اينكه مانند ساير انسانها روحش از كالبدش جدا شده و به آسمان بالا رفته باشد، چون اين احتمال چيزى است كه با ظاهر آيه با در نظر گرفتن سياق آن نمى سازد، چون اضرابى كه در جمله : (بل رفعه اللّه اليه ) واقع شده ، با صرف بالا بردن روح عيسى بعد از مردنش نمى سازد و ساده تر بگويم : بالا رفتن روح بعد از مردن هم در قتل هست وهم در آويخته شدن به دار و هم در مردن عادى ، چون هر كسى كه بميرد روحش به عالم ارواح بالا مى رود ديگر معنا ندارد بفرمايد: (بلكه ما او را به سوى خود بالا برديم ) كلمه (بلكه ) به ما مى فهماند بالا بردن عيسى با روح و جسمش بوده 0

*(144/28)*

پس اين رفع خود نوعى تخليص بوده كه خداى عزّوجلّ عيسى را به آن وسيله خلاص كرده و به همين وسيله او را از دست يهوديان نجات داد، حال فرق نمى كند كه اين تخليص به وسيله قبض روح عيسى باشد يا نباشد و پاى قتل و صلبى به ميان نيامده باشد بلكه به نحوى ديگر بوده باشد كه ما آن را نمى شناسيم و يا آنكه با لقاء خدا زنده و باقى مانده باشد، به نحوى كه ما از چگونگى آن سر در نمى آوريم ، اين هر دو محتمل است 0
next page
fehrest page
back page

*(144/29)*

next page
fehrest page
back page
و از نظر عقل محال نيست كه خداى تعالى مسيح را گرفته ، به سوى خود بالا برده و نزد خود حفظش فرموده باشد و يا زندگى او را حفظ كرده به نحوى كه با جريانهاى عادى و معمولى نزد ما انسانها منطبق نبوده و اين ماجرا از ساير ماجراهاى معجزه آسائى كه از خود عيسى (عليه السلام ) واقع شد و قرآن كريم آنها را حكايت نموده ، مهم تر نمى باشد، از ولادتش از مادرى شوهر نديده و سخن گفتنش ‍ با مردم بعد از چند ساعت به دنيا آمدن عجيب تر نيست اگر براى مرده زنده كردن و ساير معجزات آن جناب و معجزات ابراهيم و موسى و صالح و ساير انبيا (عليهم السلام ) توجيهى علمى عادى پيدا شد، براى زنده به آسمان رفتن عيسى نيز پيدا مى شود و هرگز علم عادى نمى تواند براى اينگونه خوارق عادات توجيه پيدا كند، پس همه اين معجزات مجراى واحدى دارند و دليل بر وجود و وقوع آنها كتاب خداى عزيز است كه دلالتش برآن قابل انكار نيست مگر آنكه مثل بعضى از مردم خود را به زحمت بيندازى و با تاويل هائى آيات قرآنى را طورى تاويل كنى كه به خيال خودت قانون عليت عمومى استثناء بر ندارد و خارق عادتى لازم نيايد و ما در جلد اول اين كتاب بحثى مفصل پيرامون مساله معجزه و خرق عادت ايراد كرديم 0
و بعد از همه اين حرفها آيه بعدى خالى از اشعار و بلكه از دلالت بر اين معنا نيست كه عيسى (عليه السلام ) هنوز زنده است و از دنيا نرفته - توجه بفرمائيد-0
و ان من اهل الكتاب الا ليومنن به قبل موته و يوم القيمه يكون عليهم شهيد
كلمه (ان ) در اين آيه نافيه و به معناى (نيست ) است و در جمله (من اهل الكتاب ) مبتداء حذف شده ، تقدير آن (احد من اهل الكتاب ) است و ضمير در كلمه : (به ) و در كلمه (يكون ) به عيسى (عليه السلام ) بر مى گردد و اما ضمير در (قبل موته ) مورد اختلاف واقع شده كه مرجع آن كجا است 0

*(145/1)*

اقوال مختلف درباره معنى (و ان من اهل الكتاب الا ليؤ منن بهقبل موته )
بعضى از مفسرين گفته اند: مرجع آن مبتداء تقديرى يعنى همان كلمه (احد) است و معناى آيه اين است كه هر يك يك از اهل كتاب قبل از مردنش به عيسى ايمان مى آورد يعنى لحظه اى قبل از مردن برايش روشن مى شود كه عيسى رسول خدا و بنده حقيقى او بوده ، چيزى كه هست ايمان آوردن به وى در اين لحظه يعنى در دم جان دادن سودى به حال او ندارد و عيسى در روز قيامت عليه همه اهل كتاب شهادت خواهد داد چه اينكه به وى ايمانى سودمند آورده باشند و چه ايمانى بى فائده و يا به عبارت ديگر چه اينكه در طول زندگى به وى ايمان داشته باشند و چه در دم مرگ ايمان آورده باشند0
مويد اين احتمال اين است كه اگر ضمير در (قبل موته ) را به احد تقديرى بر نگردانيم بلكه به عيسى (عليه السلام ) برگردانيم ، برگشت معنا به همان چيزى خواهد شد كه در بعضى از روايات آمده كه عيسى (عليه السلام ) هنوز زنده است و از دنيا نرفته و اينكه در آخرالزمان از آسمان مى آيد و همه يهود و نصاراى موجود در آن روز به وى ايمان مى آورند و آيه را اينطور معنا كردن مستلزم آن است كه در آيه شريفه بدون هيچ دليلى مخصص ، مرتكب تخصيص بشويم و با اينكه آيه بطور كلى در باره اهل كتاب فرموده ، يك يك آنان به عيسى ايمان خواهند آورد، بگوئيم يهود و نصارائى كه بين دو مقطع تاريخى زندگى مى كرده اند، يعنى بين به آسمان رفتن عيسى و نازل شدنش از آسمان بوده اند به عيسى ايمان نمى آورند و اين صحيح نيست 0
بعضى ديگر گفته اند: ضمير مذكور به عيسى بر مى گردد و منظور از ايمان آوردن اهل كتاب به عيسى قبل از مرگ عيسى ايمان آوردنشان در هنگام نزول آن جناب از آسمان است ، اين مفسرين نيز دليل نظريه خود را همان روايت دانسته اند كه شنيدى 0

*(145/2)*

اين بود نظريه مفسرين ، ولى آنچه در اينجا لازم است مورد دقت و تدبر قرار گيرد اين است كه در آخر آيه فرموده : (و يوم القيمه يكون عليهم شهيدا) و اين جمله با جمله هاى قبل در يك سياق قرار دارند و اين خود ظهور دارد در اينكه عيسى (عليه السلام ) در قيامت شهيد و گواه بر همه اهل كتاب است ، همچنانكه اول آيه ظهور دارد در اينكه همه اهل كتاب قبل از مردن به عيسى ايمان مى آورند0
حضرت عيسى تا به امروز از دنيا نرفته و دوباره باز مى گردد
خوب با در نظر گرفتن آيه سوره مائده كه در خصوص مساله شهادت از آن جناب حكايت كرده كه گفته است : (پروردگارا من مادام كه در بين آنان بودم شاهد بر اعمالشان بودم ، بعد از آنكه مرا ميراندى من نمى دانم چه كردند، تو خودت مراقب آنان بودى و تو بر هر چيزى شاهدى )، كه شهادت را منحصر كرده به ايامى كه زنده بوده ، معلوم مى شود كه عيسى از دنيا نمى رود مگر بعد از همه اهل كتاب ، چون آيه مورد بحث همانطور كه قبلا گفتيم دلالت دارد بر اينكه عيسى (عليه السلام ) شاهد بر جميع اهل كتاب است ، پس اگر مومن به عيسى هم همه آنها باشند لازمه اش اين است كه عيسى بعد از همه اهل كتاب از دنيا برود و اين قهرا نظريه دوم را نتيجه مى دهد كه مى گفت : ضمير به عيسى بر مى گردد و مى فهماند كه عيسى (عليه السلام ) هنوز زنده است و دوباره به سوى اهل كتاب بر مى گردد تا به او ايمان آورند، نهايت امر اين است كه كسى بگويد: آنهائى كه از اهل كتاب برگشتند، عيسى را درك نمى كنند و بين دو مقطع تاريخى زندگى مى كنند در هنگام مرگشان به وى ايمان مى آورند و آنها كه آن روز را درك مى كنند يا به اضطرار و يا به اختيار به وى ايمان مى آورند0

*(145/3)*

از اين هم كه بگذريم با در نظر گرفتن سياق آيه : (و ان من اهل الكتاب الا ليومنن به ...) يعنى واقع شدنش بعد از آيه : (و ما قتلوه و ما صلبوه و لكن شبه لهم ... بل رفعه اللّه اليه و كان اللّه عزيزا حكيما)، مناسب تر آن به نظر مى رسد كه آيه مورد بحث در مقام بيان نمردن عيسى باشد و بخواهد بفرمايد: اوهنوز زنده است ، چون اگر اين غرض در بين نمى بود، هيچ غرض ديگرى به ذهن نمى رسد كه احتمال دهيم به خاطر آن غرض مساله ايمان اضطرارى آنان و شهادت آن جناب بر آنان را ذكر كرده است 0
پس همين نكته اى كه به نظرت رسانديم مويد اين است كه مراد از ايمان آوردن اهل كتاب به عيسى قبل از موت ، ايمان آوردن همه آنان به وى قبل از موت وى باشد0
ليكن در اين باب آيات ديگرى هست كه خالى از اشعارى بر خلاف اين احتمال نيست مانند آيه : (اذ قال اللّه يا عيسى انى متوفيك و رافعك الى و مطهرك من الذين كفروا و جاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا الى يوم القيمه ) كه دلالت دارد بر اينكه بعضى از كفار - يعنى يهوديان - كه به عيسى كفر ورزيدند تا روز قيامت هستند0
و مانند آيه شريفه : (و قولهم قلوبنا غلف ، بل طبع اللّه عليهابكفرهم ، فلا يومنون الا قليلا) كه از ظاهرش بر مى آيد اين مهر خوردن دلهاشان عذابى و نقمتى است كه از ناحيه خداى تعالى عليه آنان مقدر شده ، در نتيجه مجتمع يهود بدان جهت كه مجتمع يهودند و يا مجتمع اهل كتابند تا روز قيامت ايمان نمى آورند0
بلكه ذيل آيه كه مى فرمايد: (و كنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم فلما توفيتنى كنت انت الرقيب عليهم ) ظاهر در اين است كه تا روز قيامت يهوديان باقى هستند، حتى بعد از مرگ عيسى (عليه السلام ) هم زنده اند، براى اينكه عيسى در پاسخ خداى تعالى عرضه مى دارد من تا زنده بودم شاهد بر اعمال آنان بودم ولى بعد از آنكه از دنيا رفتم ديگر اطلاع ندارم كه چه كردند0

*(145/4)*

ليكن انصاف قضيه اين است كه اين آيات منافات با مطالب گذشته ما ندارد زيرا اينكه فرمود: (و جاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا الى يوم القيمه ) دلالت ندارد بر اينكه يهوديان به عنوان اهل كتاب تا روز قيامت باقى هستند0
و همچنين اينكه فرموده : (بل طبع اللّه عليها بكفرهم ...) تنها دلالت بر اين دارد كه ايمان ، همه يهوديان را فرا نمى گيرد و اگر در حينى از احيان ايمان بياورند، ايمان آورندگان نسبت به سايرين ، اندكند، علاوه بر اينكه اگر جمله : (و ان من اهل الكتاب الا ليومنن به قبل موته ) دلالت كند بر اينكه يك يك اهل كتاب از دنيا نمى روند مگر آنكه در موقع جان دادن به عيسى ايمان مى آورند، تازه اين ايمان ، ايمانى مقبول نيست ، چون اضطرارى است و در آيه دلالتى نيست بر اينكه اين ايمان مقبول و غير اضطرارى است 0
و همچنين جمله : (فلما توفيتنى كنت انت الرقيب عليهم ...) دلالت ندارد بر اينكه اهل كتاب بعد از مرگ عيسى (عليه السلام ) نيز هستند، براى اينكه ضمير در كلمه : (عليهم ) به كلمه ناس در جمله : (اانت قلت للناس ) بر مى گردد نه به اهل كتاب و نه به نصارا باز دليل بر اين معنا اين است كه عيسى (عليه السلام ) از پيغمبران اولواالعزم و صاحب شريعت است و بر تمام بشر مبعوث شده و شاهد بر اعمال كل انسانها است ، چه بنى اسرائيل و گروندگان به او و چه غير آنان 0
و سخن كوتاه اينكه آنچه تدبر و دقت در سياق اين آيات - اگر ضميمه شود به آيات ديگر كه مربوط به آنها است - به ما عايد مى سازد، اين است كه عيسى (عليه السلام ) تا به امروز از دنيا نرفته ، نه در عصرى كه روى زمين بود كشته شد، و به دار آويخته شد و نه به مرگ طبيعى از دنيا رفت (همچنانكه در سابق نيز به اين معنا اشاره كرديم ) و ما در تفسير آيه شريفه : (يا عيسى انى متوفيك و رافعك الى ) در جلد سوم اين كتاب تا آنجا كه بر ايمان ميسر بود بحث كرديم 0

*(145/5)*

گفتار زمخشرى و ديگر مفسرين درباره مفاد اين آيه
و از جمله حرف هاى عجيب و غريبى كه در اين باب زده اند، گفتار زمخشرى در كشاف است كه گفته : ممكن است مراد از آيه اين باشد كه احدى از همه اهل كتاب باقى نمى ماند مگر آنكه بطور حتم به تو ايمان مى آورد و اين به اين صورت باشد كه خداى تعالى در هنگام نزول عيسى از آسمان آنچه نفوس كه از يهود و نصارا زير خاك رفته اند همه را در همان زير خاك زنده مى كند و به اطلاعشان مى رساند كه عيسى نازل شد و اينكه براى چه نازل شد؟
و آن انسانهاى زير زمينى در آن هنگام به وى ايمان مى آورند، ايمانى كه سودى به حالشان ندارد، اين گفتار زمخشرى در حقيقت همان عقيده به رجعت است 0
و در معناى آيه وجوه بى پايه و ناپسندى از ناحيه بعضى از مفسرين ارائه شده است از آن جمله وجهى است كه از گفتار زجاج بر مى آيد كه گفته است : ضمير در جمله : (قبل موته ) به كتابى (اهل كتاب ) بر مى گردد و معناى جمله : (و ان من اهل الكتاب الا ليومنن به قبل موته ) اين است كه همه اهل كتاب مى گويند آن عيسى كه در آخرالزمان ظاهر مى شود - پيغمبرى است كه موسى بن عمران به آمدنش خبر داده - و ما به آن عيسى ايمان داريم 0
و اين معناى سخيفى است ، براى اينكه آيات مورد بحث در اين زمينه است كه بيان كند ادعاى يهوديان باطل است و اينكه مى گويند: ما عيسى را كشتيم و يا به دار آويختيم مردود است و در اين زمينه نيست كه در باره كفر آنان به عيسى سخن بگويد و مساله اى هم كه آيه سخن در آن باره دارد ارتباطى با مساله اعتراف به ظهور عيسى در آخر الزمان و زنده شدن امر نژاد اسرائيل ندارد تا بگوئيم چون در آن مساله بحث شده سخن به اين مساله كشيده شده باشد0
علاوه بر اينكه اگر مراد از آيه چنين معنائى بود ديگر احتياجى به ذكر جمله : (قبل موته ) نبود، زيرا بدون آن نيز حاجت بر طرف مى شد.

*(145/6)*

و وجه ديگرى كه ذكر كرده اند اين است كه ضمير (به ) در آيه شريفه :(و ان من اهل الكتاب الا ليومنن به ...) به محمد (صلى اللّه عليه و آله ) بر مى گردد و معناى آيه اين است كه هيچ اهل كتابى نيست مگر آنكه قبل از مردنش به رسول اسلام ايمان مى آورد.
و اين وجه نيز در سخافت و بى پايگى دست كمى از وجه قبلى ندارد، براى اينكه قبل از اين آيه سخنى از محمد (صلى اللّه عليه و آله ) در ميان نبود تا ضمير به اين كلمه برگردد و حتى مقام هم دلالتى بر اين كلمه نداشت ، پس اين جور تفسير كردن در حقيقت بى دليل سخن گفتن است 0
بله اين معنا در بعضى از روايات كه ان شاءاللّه در بحث روايتى آينده از نظر خواننده خواهد گذشت آمده است و ليكن روايت نخواسته است تفسير كند و بفرمايد: آيه در باره رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) نازل شده بلكه خواسته است ايمان آوردن به رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) را نيز مصداقى از ايمان آوردن به عيسى معرفى كند و مساله تطبيق امرى است كه در روايات شان نزول بسيار واقع شده و اين بر كسى كه اهل تتبع و تفحص باشد پوشيده نيست 0
فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم ...

*(145/7)*

حرف (فاء) كه در آغاز اين آيه آمده تفريع و نتيجه گيرى را مى رساند و مى فهماند مضمون آيه نتيجه مطالب قبل است و اگر كلمه ظلم در اين آيه نكره (يعنى بدون الف و لام ) آمده ، براى اين است كه عظمت آن ظلم را برساند و يا براى اين است كه انگشت روى يك ظلم معينى از ظلم هاى آنان نگذاشته باشد، چون غرض مهمى در مشخص كردن آن ظلم در بين نبوده و اين كلمه يعنى كلمه ظلم بدل است از فجايعى كه يهود داشته و در آيات قبل ذكر شدند، چيزى كه هست (در بين اقسام بدل يعنى : 1 - بدل كل از كل 0 2 - بدل جزء از كل 0 3 - بدل اشتمال ) بطورى كه بعضى ها گفته اند: نمى تواند بدل كل از كل باشد بلكه بدل بعض از كل است چون خداى تعالى اين ظلم يهوديان را علت تحريم طيبات بر آنان دانسته و چيزى بر يهود تحريم نشد مگر در شريعت نازله بر موسى (عليه السلام ) در تورات و با اين تحريم ها شريعت موسى خاتمه يافته و بطورى كه در آمار فجايع و مظالم يهود آمده ، امورى ذكر شده كه بعد از در گذشت موسى مرتكب شده اند، نظير تهمت زدن به مريم و امثال آن 0
پس مراد از ظلم مورد نظر،بعضى از مظالم فجيع است كه باعث شده پاره اى از طيبات بعد از حلال بودنش تحريم شود، خداى تعالى پس از آن جمله (و بصدهم عن سبيل اللّه كثيرا) را (كه از اعراض مكرر آنان از راه خدا و رباخواريشان با اينكه از آن نهى شده بودند و خوردنشان مال مردم را به باطل خبر مى دهد) ضميمه جمله گذشته كرد و سپس فرمود:
و اعتدنا للكافرين منهم عذابا اليما
دو كيفر، يكى دنيوى و ديگرى اخروى كه يهود به خاطر مظالمشان مستوجب آن دو شدند
اين جمله عطف است بر جمله : (حرمنا عليهم طيبات ) و مى فهماند كه يهود به خاطر مظالمشان از ناحيه خداى تعالى مستوجب دو كيفر شدند: يكى دنيائى و عمومى و آن عبارت بود از حرام شدن طيبات بر آنان و دوم كيفرى اخروى و خاص افراد كافر يهود و آن كيفر عبارت است از عذاب اليم 0

*(145/8)*

لكن الراسخون فى العلم منهم و المومنون يومنون بما انزل اليك و ما انزل من قبلك
اين جمله استثناء و به اصطلاح استدلالى است از اهل كتاب و كلمه (راسخون ) و آنچه بر اين كلمه عطف شده همه مبتداء و جمله (يومنون ) خبر آنها است و كلمه : (منهم ) متعلق به راسخون است و در اين كلمه حرف (من ) تبعيضى است 0
و ظاهرا كلمه : (المومنون ) با كلمه راسخون در تعلق و ارتباط با كلمه (منهم ) از نظر معنا شركت دارد، پس اين جار و مجرور متعلق به هر دو كلمه است و معناى جمله مورد بحث چنين است : ليكن آنها كه راسخ در علم هستند و نيز آنها كه مومن حقيقى اهل كتابند به تو و به آنچه قبل از تو نازل شده ايمان مى آورند و مويد اين معنا تعليلى است كه بعدا در جمله : (انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح و النبيين من بعده ...) مى آيد چون ظاهر اين آيه (بطورى كه در تفسيرش خواهد آمد) اين است كه مى خواهد بيان كند كه اينگونه افراد از اين جهت و بدين علت به تو ايمان مى آورند كه نبوت تو و وحيى كه ما تو را بدان گرامى داشتيم شبيه به وحيى است كه انبياى گذشته خدا براى آنان خواندند، مانند وحيى كه به نوح و پيغمبران بعد از او شد و نيز وحيى كه به آل ابراهيم و آل يعقوب و به ساير انبيائى شد كه ما داستان هايشان را برايت شرح نداديم 0
واين معنا (بطورى كه ملاحظه مى فرمائيد) با مؤ منين اهل كتاب بيشتر تطبيق دارد تا با مؤ منين عرب كه خداى عزّوجلّ آنها را به مثل آيه : (لتنذر قوما ما انذر آباءهم فهم غافلون ) توصيف كرده و فرموده : قرنها (يعنى در مدت فترت كه حدود پانصد سال بوده ) پيغمبرى به سوى آنان نيامده و از وحى خدا به كلى غافل بودند ولى در آيه مورد بحث مؤ منين ى را توصيف مى كند به اينكه قبل از نبوت و وحى به تو، نبوت ها و وحى ها ديده اند پس آيه مورد بحث با اهل كتاب انطباق بيشترى دارد0

*(145/9)*

و جمله : (والمقيمين الصلوه ) عطف است بر كلمه : (راسخون ) و اگر به حالت نصب آمده و نفرموده : (والمقيمون ) از باب مدح است (و تقدير آن امدح المقيمين - مدح مى كنم مقيمين را) مى باشد و مثل اين جمله در عطف به كلمه : (راسخون ) جمله : (و الموتون الزكوه ) و جمله : (و المومنون باللّه و اليوم الاخر) است و همه اينها به جز جمله : (مقيمين ) مبتداءهائى پشت سر هم هستند كه خبرشان جمله : (اولئك سنوتيهم اجرا عظيما) است و اگر جمله : (و المقيمين الصلوة ) را هم به رفع بخوانيم يعنى همانطور كه از قرآن ابن مسعودنقل شده به صورت (مقيمون الصلوه ) بخوانيم ، آن نيز مانند (راسخون ) و (موتون ) و (مومنون ) مبتداء خواهد بود و خبر همه آنها جمله (اولئك ...) است 0
توجيهات مختلفى كه در مورد اعراب كلمه (المتقمين ) در آيه شريفه گفته شده است
در مجمع البيان گفته است : علماى نحو در اينكه چرا جمله : (و المقيمين الصلوه ) منصوب آمده ؟ اختلاف كرده اند، از آن ميان سيبويه و بصريهاست كه گفته اند: از باب مدح است و تقدير آن (اعنى المقيمين الصلوه ) است و در توجيه نظريه خود گفته اند:
وقتى مى گوئى (مررت بزيد الكريم عبور كردم به زيد كريم ) و منظورت معرفى زيد كريم باشد و يعنى بخواهى به طرف بفهمانى كه منظور من زيد غير كريم نيست ، بايد كلمه كريم را به خاطر اينكه صفت زيد مجرور است ، مجرور كنى و آن را به صداى زير بخوانى و اما اگر منظورت ستايش زيد باشد به اينكه مردى كريم است ، دو جور مى توانى بخوانى ، يكى به صداى بالا و بگوئى : (مررت بزيد الكريم ): كانه خواسته اى بگوئى همينكه نام زيد را آوردم به ياد كرامت او افتادم و ديگر به صداى پيش و بگوئى : (مررت بزيد الكريم ) كه در اين صورت كلمه : (الكريم ) خبر است براى مبتدائى كه حذف شده و تقدير كلام (مررت بزيد هو الكريم )است 0

*(145/10)*

و اما كسائى گفته : موضع كلمه (مقيمين ) مجرور است و عطف است بر كلمه (ما) در جمله : (بما انزل اليك ) يعنى (و بالمقيمين الصلوه )و معناى آيه اين است كه راسخين در علم و مؤ منين بدانچه بر تو و بر انبياى قبل از تو نازل شده و به نمازگزاران ايمان مى آورند و چون هر جا عامل جر ازكلمه اى ساقط شود آن كلمه به صداى بالا خوانده مى شود، پس كلمه مورد بحث منصوب به نزع خافض است 0
قومى ديگر گفته اند: اين كلمه عطف است بر (ها) و (ميم ) در كلمه (منهم ) و معناى آيه چنين است كه (ليكن راسخون در علم از اهل كتاب و از نمازگزاران چنين و چنان مى كنند)0
بعضى ديگر گفته اند: عطف است بر كاف در كلمه : (من قبلك ) و معناى آيه اين است كه (راسخون در علم به آنچه قبل از تو و قبل از نمازگزاران نازل شده ايمان مى آورند)0
بعضى ديگر گفته اند: اين كلمه عطف است بر كاف در كلمه (اليك ) و يا كاف در كلمه : (قبلك )، ولى اين چند وجه اخير از نظر علماى بصرى جائز نيست ، چون آنها جائز نمى دانند كه اسم ظاهر بر ضمير مجرور عطف شود مگر آنكه حرف جرى كه بر سر ضمير آمده دوباره بر سر اسم ظاهر بيايد و در آيه بايد فرموده باشد: (بما انزل اليك و بالمقيمين ) و يا (من قبلك و من قبل المقيمين ) و يا اليك و يا (اليك والى المقيمين ) و چون در آيه چنين نشده اين وجوه نادرست است 0
آنگاه صاحب مجمع گفته است : و اما آن روايتى كه از عايشه نقل شده و رواياتى ديگر كه از نظر خواننده مى گذرد قابل اعتنا نيست ، اينك آن روايت : عروه مى گويد: از عايشه از جمله : (والمقيمين الصلوه ) و نيز از كلمه (والصابئين ) و از كلمه (ان هذان ) پرسيدم كه چرا مقيمين و صابئين با (ياء) و چرا (ان هذان ) به رفع خوانده شده ، بااينكه كلمه (ان ) مخفف كلمه (ان ) است و اسم خود را نصب مى دهد؟ در پاسخ من گفت : اى خواهر زاده من ، اين اشتباه ها از ناحيه نويسندگان قرآن پيدا شده است 0

*(145/11)*

و بعضى از مفسرين روايت كرده اند كه در كتاب خدا اشتباه هائى از نظر خط و كتابت رخ داده كه به زودى عرب با قواعد ادبى خود اصلاحش مى كند و نيز گفته اند: كه در قرآن ابن مسعود كلمه مورد بحث با (واو) آمده ، يعنى به صورت (والمقيمون الصلوه ) آمده و علت اينكه گفتيم اين نقل ها قابل اعتنا نيست ، اين است كه اگر چنين بود صحابه اين غلطهاى خطى را به مردم تعليم نمى دادند و چگونه چنين چيزى ممكن بود؟ بااينكه آنان مقتداى مردم بودند و قرآن را از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) گرفته بودند، اين بود گفتار صاحب مجمع 0
و سخن كوتاه اينكه جمله : (لكن الراسخون فى العلم ) استثنائى است از اهل كتاب ، از اين جهت كه لازمه سوالشان از رسول اسلام (صلى اللّه عليه وآله و سلم ) كه كتابى از آسمان بر آنان نازل شود به بيانى كه گذشت ، اين است كه در نظر اهل كتاب قرآن و حكمتى كه به رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) نازل شد و كتب آسمانى قبل را تصديق كرد در اثبات حقانيت اسلام و پذيرفتن دعوت به حق آن كافى نبوده باشد و خواسته باشد علاوه بر آن كتاب ديگرى از آسمان برايشان نازل شود با اينكه پيامبر اسلام چيزى به جز مثل آنچه انبياى قبل از آن جناب آورده بودند نياورده بود و در بين اهل كتاب معاشرت و زندگى نكرده بود مگر به مثل معاشرتى كه ساير انبيا در بين مردم كرده بودند، همچنانكه خداى تعالى همين نكته را خاطر نشان ساخته مى فرمايد: (قل ما كنت بدعا من الرسل )0
و نيز فرموده : (و ما ارسلنا قبلك الا رجالا نوحى اليهم فاسالوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون و ما جعلناهم جسدا لا ياكلون الطعام و ما كانوا خالدين ... لقد انزلنا اليكم كتابا فيه ذكركم افلا تعقلون )0

*(145/12)*

خداى تعالى بعد از آنكه لازمه درخواست اهل كتاب را ذكر كرد، در فصلى از گفتار به ذكر اين معنا پرداخت كه اين درخواست كنندگان كه همان اهل كتابند خلق و خوى پذيرش حق و ثبات و عزم و راى را ندارند و چه بسيار آيت هاى بينه كه مورد ستم خود قرار دادند و چه بسيار دعوت حق كه از رسيدن آن به گوش بشر جلوگيرى كردند الا اينكه از اين طائفه عده معدودى كه راسخين در علم بودند، بدان جهت كه ثباتى بر علم خود داشتند و تا حدى نسبت به حقى كه حقانيت آن برايشان روشن بوده پاى بند بودند و همچنين مؤ منين حقيقى ايشان از آنجا كه خلق و خوى پذيرش حق را دارند بدانچه به تو نازل شده و بدانچه قبل از تو نازل شده ايمان مى آورند، چون هر دو را يكسان مى يابند و مى بينند آنچه بر تو نازل شده شبيه است به آنچه بر ساير انبيا از نوح و بعد از او وحى شده است 0
از ميان اهل كتاب (راسخون در علم ) به سبب علم به اينكه وحى به پيامبر اسلام (ص) با وحى به انبياء پيشين فرقى ندارد، به آن حضرت ايمان مى آورند
از اينجا روشن مى شود كه اولا چرا پيروان رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) از اهل كتاب را راسخين در علم نام نهاد و آنان را مؤ منين خواند و معلوم مى شود علت اين بوده كه در آيات قبل كل اهل كتاب را به عنوان جامعه اى معرفى كرد كه رسوخ در علم ندارند و در برابر هيچ حقى ثبات قدم به خرج نمى دهند، هر چند كه براى تاييد حقانيت آن حق از سوى خداى تعالى معجزات روشن برايشان اقامه شود، قهرا عده كمى كه از آنان پيروى رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) كردند، چون او را حق يافتند، راسخين در علم خواهند بود و بايد در مقابل دسته اول به اين صفت متصف شوند0
و ثانيا روشن مى شود كه چرا در آيه شريفه نزول قرآن را با نزول كتب آسمانى قبل از قرآن ذكر كرد و معلوم شد وجه آن اين است كه مقام اقتضاء مى كرده بفهماند بين اين وحى و وحى هاى گذشته هيچ فرقى نيست 0

*(145/13)*

و ثالثا روشن شد كه جمله : (انا اوحينا اليك كما اوحينا...) درآيه بعد در مقام بيان علت ايمان اين افراد استثنائى از اهل كتاب است 0
انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح و النبيين من بعده ...
اين آيه شريفه همانطور كه قبلا نيز اشاره كرديم در اين مقام است كه بيان كند چرا اين افراد استثنائى به اسلام ايمان مى آورند و حاصل معناى آيه - و خدا داناتر است - اين است كه اينگونه افراد به آنچه بر تو نازل شده ايمان مى آورند براى اينكه خداى تعالى مى فرمايد: ما آنچه به تو داديم چيز بى سابقه و نو ظهورى نبوده ، چنين نيست كه مشتمل بر دعاوى و جهاتى باشد كه در نزد انبياى گذشته نبوده باشد بلكه امر وحى يكنواخت است ، هيچ اختلافى بين مصاديق آن نيست ، براى اينكه ما به همان كيفيت به تو وحى مى كنيم كه به نوح و انبياى بعد از او وحى كرديم و نوح (عليه السلام ) اولين پيامبرى بود كه كتاب و شريعت آورد، و به همان كيفيت به تو وحى مى كنيم كه به ابراهيم و انبياى بعد از او و از آل او وحى كرديم و افراد استثنائى از اهل كتاب اين انبياء را مى شناختند و به كيفيت بعثت و دعوت آنان آشنا بودند و مى دانستند كه بعضى از آنها كتاب آوردند، مانند داوود كه زبور را آورد كه خود وحيى بود از سنخه وحى و نبوت و مانند موسى كه معجره تكليم را داشت كه خود نوعى ديگر از وحى نبوت بود و مانند غير او چون اسماعيل و اسحاق و يعقوب كه بدون كتاب آمدند ولى آمدنشان باز مستند به وحى نبوت بود، يعنى پيغمبر صاحب كتاب از آمدن آنان خبر داده بود0

*(145/14)*

و جامع همه انحاء نبوت و وحى اين است كه انبياء فرستادگانى از ناحيه خداى تعالى هستند، آمده اند تا به بشر بفهمانند در برابر كارهاى نيك ثواب دارند و در برابر كارهاى زشت عذاب ، خدا آنان را فرستاده تا حجت را بر مردم تمام كنند يعنى آنچه را كه عقلشان بر خوبى و بدى آنها حكم مى كنند به وسيله بيانات خود و بر شمردن فوائد دنيوى و اخروى نيكى ها و ضررهاى دنيوى و اخروى بدى ها حجت بر مردم تكميل گردد و ديگر بعد از آمدن رسولان مردم عليه خدا حجتى و بهانه اى نداشته باشند0
و الاسباط...
در سابق يعنى در سوره آل عمران آيه 84 كه مى فرمايد: (و يعقوب و الاسباط) شرح داديم كه انبياء يا ذريه يعقوبند و يااز اسباط بنى اسرائيل 0
و آتينا داود زبورا...
بعضى از مفسرين گفته اند: كلمه (زبور) به معناى مكتوب است و از اين جا منشا گرفته كه وقتى عرب بخواهد بگويد: فلانى فلان چيز را نوشت ، مى گويد: (زبره ) يعنى آن را نوشت ، پس زبور به معناى مزبور است 0
رسلا مبشرين و منذرين ...
اين سه كلمه يا هر سه حالند و يا اولى حال و دوتاى اخير صفتند براى آن و ما در سابق يعنى در تفسير آيه شريفه : (كان الناس امه واحده ) در جلد دوم اين كتاب بحثى مفصل از اينكه ارسال رسولان چه معنا دارد؟ و تماميت حجت از ناحيه خدا بر مردم به چه معنا است ؟ و اينكه عقل به تنهائى و بدون راهنمائى انبيائى كه از ناحيه خداى تعالى مبعوث شوند و شرايعى بياورند نمى تواند بشر را اداره كند گذرانديم 0
و كان اللّه عزيزا حكيما
حال كه عزت مطلقه و حكمت مطلقه و بدون قيد و شرط از آن خداى تعالى است ، ديگر محال است كه كسى بر او غلبه كند و حجت و دليل خود را بر حجت خدا غلبه دهد بلكه حجت بالغه تنها براى خدا است همچنانكه خودش فرمود: (قل فلله الحجه البالغه )0
لكن اللّه يشهد بما انزل اليك انزله بعلمه و الملائكه يشهدون ...

*(145/15)*

كلمه (لكن ) به ما مى فهماند كه در اين آيه از مطالب قبل استدراك شده ، همچنانكه چند آيه قبل استدراكى ديگر شد و در آن فرمود: (لكن الراسخون فى العلم ) و استدراك در مورد بحث در معناى استثناى منقطع است ، استثناء از رد سوال اهل كتاب و اينكه بايد كتابى از آسمان بر تو نازل شود، چون ردى كه از اين در خواست كرد و فرمود: (فقد سالوا موسى اكبر من ذلك ...) لازمه اى داشت و آن لازمه اين بود كه پس درخواستشان مردود است زيرا آنچه پيامبر اسلام آورده از طريق وحى از ناحيه پروردگارش بوده و از نظر نوع هيچ فرقى و تغايرى با آنچه ساير انبيا از وحى آسمانى آورده اند ندارد، خوب با اين حال كسى كه ادعا مى كند به اينكه من به آنچه انبياى گذشته آورده اند ايمان دارم بايد بدون هيچ فرقى به آنچه اين پيغمبر آورده نيز ايمان بياورد0
قيد (بعمله ) در جمله (انزله بعمله ) وحى شيطانها را (از مورد گواهى خدا وملائكه ) خارج مى سازد
در آيه مورد بحث از اين بيان استدراك كرده ، فرموده : بلكه با همه اينها خداى تعالى خود گواه است بر حقانيت آنچه بر پيغمبرش نازل كرده ، ملائكه نيز بر آن گواهند و خدا به تنهائى براى گواهى دادن كافى است 0
متن آن چيزى كه خدا در اين گواهى فرموده اين جمله است : (انزله بعلمه ) يعنى خدا اين شريعت را به علم خود نازل كرده و خواسته است بفهماند صرف نزول در اثبات مدعا كافى نيست ، براى اينكه بعضى از اقسام نزول به وحى شيطان ها است 0

*(145/16)*

آرى شيطان ها هم براى خود وحى دارند و با وحى خود امر هدايت الهى را به فساد مى كشانند به اين معنا كه راه باطلى را به جاى راه حق خدا جا مى زنند، مقدارى باطل را با وحى حق الهى مخلوط مى كنند و به خورد مردم مى دهند همچنانكه از آيه زير كه در خصوص وحى به انبياء است ، از اينكه مى فرمايد: ما مراقب انبيا هستيم تا بدانيم كه رسالت هاى پروردگارشان را رسانده اند، فهميده مى شود كه اگر مراقبت خداى تعالى نباشد خوف دستبرد شيطان در وحى او هست ، اينك به آن آيه شريفه توجه بفرمائيد: (عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا، الا من ارتضى من رسول فانه يسلك من بين يديه و من خلفه رصدا، ليعلم ان قد ابلغوا رسالات ربهم و احاط بما لديهم و احصى كل شى ء عددا)0
و در باره دخل و تصرف شيطانها فرموده : (و ان الشياطين ليوحون الى اوليائهم )0
و خلاصه اينكه شهادت بر صرف نزول قرآن و يا انزال آن ادعا، آن را از ابهام خارج نمى كند و لذا شهادت را مقيد كرد به قيد (بعلمه ) تا بطور كامل روشن سازد كه خداى تعالى هم قرآن را نازل كرد و هم در ابلاغ آن به بشر نظارت نمود و مامورينى براى اين منظور بگماشت ، پس او هم مى داند كه چه نازل كرده و به آن احاطه دارد و هم آن را از كيد شيطانها حفظ مى كند0
و وقتى شهادت ، شهادت بر انزال باشد و انزال به وسيله ملائكه صورت بگيرد، قهرا آنان نيز شاهد بر انزال خواهند بود و بدين جهت شهادت ملائكه را نيز اضافه كرد، به آيات زير كه در باره نزول قرآن به وسيله ملائكه است ، توجه فرمائيد:

*(145/17)*

(من كان عدوا لجبريل فانه نزله على قلبك ) و نيز در وصف جبرئيل فرشته گراميش فرموده : (انه لقول رسول كريم ، ذى قوة عند ذى العرش مكين ، مطاع ثم امين ) و اين آيه دلالت دارد بر اينكه فرشتگانى ديگر در تحت فرمان جبرئيلند و آن فرشتگان همانهايند كه در آيه زير اوصافشان را بيان نموده ، فرموده : (كلا انها تذكرة فمن شاء ذكرة فى صحف مكرمة مرفوعة مطهرة بايدى سفرة كرام بررة )0
و سخن كوتاه اينكه ملائكه از آنجا كه واسطه در انزال هستند قهرا آنان نيز گواهان بر انزالند، همانطور كه خداى تعالى گواه است و (كفى باللّه شهيدا)0
و دليل بر شهادت خداى تعالى آياتى است كه خداى تعالى در باب تحدى نازل كرده ، مانند آيه زير كه مى فرمايد: (قل لئن اجتمعت الانس و الجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن ، لا ياتون بمثله و لو كان بعضهم لبعض ظهيرا)0
و آيه زير كه مى فرمايد: افلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير اللّه لوجدوا فيه اختلافا كثيرا)0
و آيه ديگر كه مى فرمايد: (فاتوا بسورة مثله و ادعوا من استطعتم من دون اللّه )0
ان الذين كفروا و صدوا عن سبيل الله قد ضلوا ضلالا بعيدا
بعد از آنكه خداى تعالى حجت بالغه در رسالت پيامبرش و در نزول كتاب او از ناحيه خود را ذكر كرد و بعد از آنكه فرمود: اين كتاب از سنخ وحيى است كه به انبياى قبل از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) وحى مى شده و اينكه اين كتاب مقرون به شهادت او و شهادت ملائكه اوست ، هر چند كه او براى شهادت كافى است ، اينك در اين آيه ضلالت كسانى را كه به اين حجت بالغه كفر بورزند و ا ز آن اعراض كنند، هر كس كه باشند، چه يهود و چه نصارا، محقق و تثبيت نموده است 0

*(145/18)*

و در اين آيه شريفه به جاى آنكه بفرمايد: (ان الذين كفروا و صدوا عن كتاب اللّه ) فرموده : (و صدوا عن سبيل اللّه ) و با اينكه گفتار در نزول كتاب از ناحيه خدابود و اين خود يك كوتاه گوئى لطيفى است و كانه فرموده : (كسانى كه كفر ورزيدند و از پيشرفت اين كتاب و اين وحيى كه كتاب متضمن آن است جلوگيرى مى كنند، به راه خدا كفر ورزيده و از آن جلوگيرى كرده اند و كسانى كه كفر بورزند و از راه خدا جلوگيرى كنند چنين و چنان مى شوند0
ان الذين كفروا و ظلموا لم يكن اللّه ليغفرلهم ...
در اينجا براى بار دوم ضلالت كفار، و سرانجام شوم آنان را تثبيت نموده ، در حقيقت تحقيق و تثبيت قبلى را كه مضمون آيه قبلى بود تاكيد مى كند و بر اين اساس مراد از ظلم در اينجا نيز همان صد و جلوگيرى از راه خدا است و مطلب روشن است 0
و ممكن است آيه شريفه در مقام تعليل آيه قبل باشد و بيان كند كه چرا ضلالت آنان ضلالت بعيدى است و معناى آيه روشن است 0
بحث روايتى
در تفسير برهان در ذيل جمله : (و قولهم على مريم بهتانا عظيما)، از ابن بابويه نقل كرده كه او به سند خود از علقمه از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه آن جناب در ضمن حديثى فرمود: مگر نبود كه به مريم دختر عمران نسبت دادند كه از مردى نجار به نام يوسف حامله شده است ؟0
رواياتى در معناى (و ان من اهل الكتاب الا ليؤ منن بهقبل موته ) رواياتى درباره نزول عيسى (ع ) در هنگام ظهور مهدى (ع )

*(145/19)*

و در تفسير قمى در ذيل آيه شريفه : (و ان من اهل الكتاب الا ليومنن به قبل موته ...) گفته است : پدرم از قاسم بن محمد از سليمان بن داود منقرى از ابى حمزه از شهر بن حوشب روايت كرده كه گفت : حجاج به من گفت : اى شهر يك آيه از قرآن مرا گيج كرده ، نمى فهمم معنايش چيست ؟ پرسيدم : اى امير آن كدام آيه است ؟ گفت : آيه : (و ان من اهل الكتاب الا ليومنن به قبل موته ) است با اينكه به خدا سوگند دستور مى دهم گردن يك يهودى و يا مسيحى را بزنند و خودم تا آخرين رمقش مى ايستم و به دقت نگاه مى كنم ببينم لب ها را تكان مى دهد و به حقانيت عيساى مسيح شهادت مى دهد يا نه ، چيزى نمى بينم بلكه لبها همچنان بسته است تا بدن سرد شود با اين حال چطور آيه قرآن خبر مى دهد كه هر يهودى در دم مرگش به عيسى ايمان مى آورد، من به او گفتم : خدا امير را اصلاح كند معناى آيه شريفه آنطور كه تو فهميدى نيست ، پرسيد: پس به چه معنا است ؟ گفتم : عيسى قبل از بپا شدن قيامت از آنجا كه هست نازل مى شود و هيچ اهل ملتى باقى نمى ماند نه يهودى و نه غير يهودى مگر آنكه قبل از مرگ وى به وى ايمان مى آورند و او دنبال مهدى (عليه السلام ) به نماز مى ايستد، حجاج چون اين بشنيد از در تعجب گفت : واى بر تو اين سخن از كه آموختى و از چه كسى نقل مى كنى ؟ گفتم : محمد بن على بن الحسين بن على بن ابيطالب آن را برايم نقل كرد، در پاسخم گفت : بخدا سوگند كه از سر چشمه اى زلال گرفته اى 0
و در تفسير درالمنثور است كه ابن منذر از شهر بن حوشب روايت كرده كه گفت : حجاج به من گفت : اى شهر آيه اى است از كتاب خدا كه هيچ بار آن را نخواندم مگر آنكه در دلم از آن اعتراضى وارد شد و آن آيه زير است كه خداى تعالى فرموده :

*(145/20)*

(و ان من اهل الكتاب الا ليومنن به قبل موته )، در حالى كه اسيران جنگى را مى آورند و من گردنشان را مى زنم ولى نمى شنوم كه در دم مرگ چيزى بگويند، من به حجاج گفتم : آيه را آنطور كه بايد براى تو توجيه نكرده اند، يك فرد نصرانى وقتى روحش از تنش ‍ بيرون آيد، ملائكه با سيلى از پشت و از رويش مى زنند و مى گويند: اى خبيث تو تا در دنيا بودى مى پنداشتى كه مسيح يا خدا است و يا پسر خدا است و يا خداى سوم است ، در حالى كه او بنده خدا و روح او و كلمه او بود، شخص مسيحى چون اين را مى شنود ايمان مى آورد، اما در زمانى كه ايمان آوردن سودى ندارد و يك فرد يهودى وقتى روحش از كالبدش بيرون مى آيد ملائكه او را نيز از پشت و رو با لگد و سيلى مى زنند و به او مى گويند: اى خبيث ! تو بودى كه مى پنداشتى مسيح را كشته اى ؟ او بنده خدا و روح او بود، مرد يهودى به مسيح ايمان مى آورد اما در لحظه اى كه ايمان سودى ندارد، اين جريان همچنان در مورد فرد فرد يهود و نصارا جارى است تا زمان نازل شدن عيسى برسد، در آن زمان از اهل كتاب هر كه زنده باشد و هر كه مرده باشد به وى ايمان مى آورد، حجاج پرسيد اين مطلب را از كجا بدست آوردى ؟ گفتم : از محمد بن على ، گفت : آرى ، آن را از معدنش گرفته اى ، شهر پس اضافه مى كند به خدا سوگند من اين جريان را جز از ام سلمه نشنيده بودم و ليكن براى اينكه جگر حجاج را (كه با ائمه اهل بيت دشمنى داشت ) بسوزانم به دروغ گفتم : من آن را از محمد بن على شنيدم 0

*(145/21)*

مولف : خلاصه ا ين روايت را در همان كتاب از عبدبن حميد و ابن منذر از شهربن حوشب از محمد بن على بن ابيطالب (يعنى محمد بن حنفيه ) نقل كرده و ظاهرا در آغاز كلمه ابن ابى طالب در بين نبوده ، تنها محمد بن على بود و سپس راويان احاديث در اينكه اين محمد بن على كيست اختلاف كرده اند، بعضى پنداشته است محمد بن على بن ابى طالب است و بعضى ديگر با محمد بن على بن الحسين تطبيقش كرده اند و اين روايت - بطورى كه ملاحظه مى كنيد - بيان ما را در معناى آيه تاييد مى كند0
و در همان كتاب است كه احمد و بخارى و مسلم و بيهقى در كتاب الاسماء و الصفات روايتى آورده اند كه در آن ، راوى گفته : رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) فرمود: چه حال و روزى داريد و قتى كه پسر مريم (عيسى ) در بين شما نازل شود و امامتان از خودتان باشد؟0
و باز در همان كتاب است كه ابن مردويه از ابى هريره روايت كرده كه گفت : رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) فرمود: چيزى نمانده كه پسر مريم به عنوان حكم عدل در بين شما نازل شود و دجال را به قتل برساند و خوك را (كه مسيحيان حلال مى دانند) بكشد - شايد منظور اين باشد كه خوك را تحريم كند - و صليب را كه باز شعار مسيحيان است بشكند (يعنى اين شعار را به دست فراموشى بسپارد) و در بين اهل ذمه جزيه (كه متروك شده بود) بر قرار كند، تا اهل ذمه به حكومت اسلام ماليات سرانه بپردازند و در آن روز مال بسيار مى شود و سجده براى خداى رب العالمين به تنهائى خواهد شد0
ابو هريره سپس گفت : و اگر خواستيد بخوانيد: (و ان من اهل الكتاب الا ليومنن به قبل موته ) يعنى موت عيسى و جمله (يعنى موت عيسى ) را سه بار تكرار مى كرد0

*(145/22)*

مولف : روايات در باره نازل شدن عيسى (عليه السلام ) در هنگام ظهور مهدى (عليه السلام ) بسيار زياد است و به اصطلاح ، مستفيض ‍ است ، هم از طرق اهل سنت و هم از طرق شيعه ، هم از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) و هم از ائمه اهل بيت (عليهم السلام )0
و در تفسير عياشى از حارث بن مغيره از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه در ذيل آيه : (و ان من اهل الكتاب الا ليومنن به قبل موته و يوم القيمه يكون عليهم شهيدا)، فرمود: منظور رسول خدا (صلى اللّه عليه وآله و سلم ) است 0
مولف : ظاهر اين حديث هر چند كه با ظاهر سياق اين آيات كه متعرض امر عيسى است مخالف است ليكن ممكن است بگوئيم : مراد از اين روايات اين باشد كه بخواهند جرى قرآن را بيان كنند به اين معنا كه بفهمانند بعد از آنكه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) مبعوث شد و كتابى و شريعتى آورد كه ناسخ شريعت عيسى بود قهرا بر اهل كتاب واجب شد كه هم به رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) ايمان بياورند و هم در ضمن ايمان به آن جناب و عيسى و هم به انبياى قبل از عيسى ، حال اگر يك اهل كتاب كه بعد از بعثت رسول خدا زندگى مى كرده ، در هنگام مرگ كه هنگام كشف حقايق است مثلا برايش كشف شود كه عيسى حق بوده ، قهرا در ضمن انكشاف ، حق بودن رسالت رسول اللّه (صلى اللّه عليه و آله ) محمد خواهد بود، پس ايمان هر كتابى به عيسى وقتى ايمان شمرده مى شود كه به محمد (صلى اللّه عليه و آله ) نيز ايمان آورده باشد بلكه ايمانش به پيامبر اسلام اصلى و ايمانش به عيسى (عليه السلام ) تبعى باشد (زيرا بعد از اين كشف مى فهمد در زندگيش واجب بوده دين محمد (صلى اللّه عليه وآله و سلم ) را پيروى كند كه دين ناسخ است ، نه دين عيسى را كه دين منسوخ است )0

*(145/23)*

پس آن پيامبرى كه اهل كتاب حقيقتا به او ايمان مى آورند و آن پيغمبر گواه برايشان است او رسول اسلام محمد (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) است ، كه براى انسانهاى موجود بعد از بعثتش حجت بالغه حق است هر چند كه عيسى هم همين وضع را داشته و بين اين دو پيامبر منافاتى نيست و خبر ديگرى كه از نظرت مى گذرد تا حدودى خالى از ظهور در اين معنا نيست 0
و در همان كتاب است كه ابن سنان از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه در تفسير آيه : (و ان من اهل الكتاب الا ليومنن به قبل موته و يوم القيمه يكون عليهم شهيدا) فرمود: ايمان اهل كتاب فقط در زمانى است كه به نبوت محمد (صلى اللّه عليه و آله ) ايمان بياورند0
و در همان كتاب از جابر از امام باقر (عليه السلام ) روايت آورده كه در معناى آيه شريفه : (و ان من اهل الكتاب الا ليومنن به قبل موته و يوم القيمه يكون عليهم شهيدا) فرمود: احدى از ميان همه اديان از اولين و آخرين نمى ميرد مگر آنكه رسول خدا (صلى اللّه عليه وآله ) و اميرالمؤ منين را بر حق مى بيند (و حجت خدا بر او تمام مى شود)0
مولف : ظهور اين روايت در اينكه مى خواهد يكى از مصاديق را بر كلى خود تطبيق كند بيشتر است علاوه بر اينكه اصلا معلوم نيست كه منظور امام اين بوده باشد كه آيه را تفسير و يا حتى تطبيق كند، چون احتمال دارد اين گفتار امام دنباله كلام ديگرى بوده كه امام پيرامون آيه ايراد فرموده و نظائر اين (تكه تكه شدن روايات ) بسيار است 0

*(145/24)*

و باز در همان كتاب از مفضل بن عمر روايت كرده كه گفت : من از امام صادق (عليه السلام ) از معناى آيه : (و ان من اهل الكتاب الا ليومنن به قبل موته ) سوال كردم ، فرمود، اين آيه در خصوص ما اهل بيت نازل شده : مى فرمايد: احدى از فرزندان فاطمه نمى ميرد و از دنيا خارج نمى شود تا آنكه براى امام و به امامت او اقرار كند، همانطور كه فرزندان يعقوب براى يوسف اقرار كردند و گفتند: (تاللّه لقد آثرك اللّه علينا)0
مولف : اين روايت از روايات آحاد است (كه جز در احك ام ، حجيت ندارد) علاوه بر اينكه سند آن ذكر نشده و در معناى آن روايات ديگرى در ذيل آيه شريفه : (ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد و منهم سابق بالخيرات باذن اللّه ، ذلك هو الفضل الكبير) وارد شده كه ان شاءاللّه بحث مفصلى در ذيل آن آيه پيرامون آن احاديث ايراد خواهيم كرد0
رواياتى در ذيل (انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح و النبيين من بعده ) و درذيل (و رسلا لم نقصصهم عليك )
و نيز در آن كتاب در ذيل آيه : انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح و النبيين من بعده ...) از زراره و حمران از امام باقر و امام صادق (عليه السلام ) آمده كه فرمودند: خداى تعالى به رسول گرامى خود مى فرمايد: من به تو وحى كردم همانطور كه به نوح و پيامبران بعد از او وحى كردم و در اين كلام خود فهماند كه همه وحى هائى كه تاكنون به سوى بشر فرستاده در حق آن جناب جمع نموده است 0

*(145/25)*

مولف : ظاهرا مراد اين است كه هيچ حقيقتى كه از سنخ وحى باشد را از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) دريغ ننموده ، كه دريغ كردن از آن باعث شود راه خدا مختلف و دعوت انبيا متفاوت شود، منظور اين است كه نه اينكه خواسته باشد بفرمايد: هر چه كه خداى تعالى به هر پيغمبرى از پيغمبران گذشته وحى كرده ، با همان خصوصيات به رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) نيز وحى كرده است ، چون چنين چيزى معنا ندارد و نيز اين نيست كه خواسته باشد بفرمايد: آنچه بر تو نازل شده و بر تو وحى شده ، جامع همه شريعت هاى سابق است ، چون گفتار در آيه در زمينه افاده اين معنا نيست ، مويد معنائى كه ما براى حديث كرديم خبرى است كه اينك از نظر خواننده گرامى مى گذرد توجه فرمائيد0
و در كافى به سند خود از محمد بن سالم از امام ابى جعفر (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود: خداى تعالى به رسول گرامى اسلام فرموده : (انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح و النبيين من بعده ) و هر پيغمبرى را مامور كرد به اينكه راه و سنت او را پيروى كند0
و در تفسير عياشى از ثمالى از امام باقر (عليه السلام ) روايت آمده كه فرمود: بين آدم و بين نوح پيغمبرانى مخفى و علنى بوده اند و به همين جهت نام همه آنها در قرآن كريم نيامده ، تنها نام پيغمبرانى كه نبوتشان علنى بوده آمده است ، آيه شريفه : (و رسلا لم نقصصهم عليك و كلم اللّه موسى تكليما) به همين معنا نظر دارد و مى خواهد بفرمايد ما نام بعضى از پيغمبران را مانند بعضى ديگر علنى نكرديم 0

*(145/26)*

مولف : اين روايت را كلينى ره نيز از على بن ابراهيم از پدرش از حسن بن محبوب از محمد بن فضيل از ابى حمزه از آن جناب نقل كرده و در نقل آن مرحوم چنين آمده : بعضى از انبياء نبوت خود را از مردم پنهان مى داشتند و به همين جهت نام آنها در قرآن مخفى مانده يعنى در قرآن ذكر نشده و بعضى نبوت خود را علنى مى داشتند و اينان همانهايند كه در قرآن نام شريفشان آمده ، آيه شريفه : (و رسلا قد قصصناهم عليك من قبل و رسلا لم نقصصهم عليك ) به همين معنا نظر دارد، مى فرمايد: من نام آنهائى كه نبوت خود را پنهان مى داشتند نبردم تنها نام انبيائى را بردم كه نبوتشان را علنى كردند (تا آخر حديث )0
و به هر حال منظور اين روايت اين است كه خداى عزّوجلّ نام آن دسته را كه نبوت خود را پنهان مى داشتند اصلا نبرده و داستانشان را در قرآن نياورده ، آنطور كه داستان انبياء علنى را آورده و نامشان را ذكر كرده و بعيد نيست كه جمله : مى فرمايد: (من نام آنهائى كه ...)، از كلام راوى بوده باشد0
و در تفسير عياشى از ابى حمره ثمالى روايت آمده كه گفت : من از امام باقر (عليه السلام ) شنيدم مى فرمود: ليكن خداى تعالى شهادت داده به آنچه كه در باره على بر تو نازل كرده ، به اينكه به علم خود نازل كرده و ملائكه نيز گواه بر اين نزولند (و كفى باللّه شهيدا)0

*(145/27)*

مولف : اين معنا را قمى نيز در تفسير خود با ذكر سند از ابى بصير از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده و اين مضمون از باب تطبيق كلى بر مصداق است نه اينكه آيه شريفه تنها در خصوص اين مصداق نازل شده باشد، مى خواهد بفرمايد: در قرآن كريم آياتى در باره ولايت على (عليه السلام ) نازل شده ، نه اينكه آيه شريفه در اصل : (انزل اليك فى على ) بوده و دشمنان على (عليه السلام ) در قرآن دست برده و جمله (فى على ) را انداخته باشند، و نيز منظور اين نيست كه بفرمايد: بعضى از قاريان آيه را به صورت : (انزل اليك فى على ) قرائت كرده اند0 و نظير آن روايتى است كه كافى و تفسير عياشى از امام باقر نقل كردند و قمى در تفسير خود از امام صادق (عليه السلام ) آورده كه آيه : (ان الذين كفروا و ظلموا) را به اين صورت خوانده اند: (ان الذين كفروا و ظلموا آل محمد حقهم لم يكن اللّه ليغفرلهم )0
و نيز نظير آن روايتى است كه صاحب مجمع البيان در ذيل آيه : (قد جاءكم الرسول بالحق ) نقل كرده كه امام ابى جعفر فرموده : يعنى به ولايت كسى كه خدا امر به ولايت او كرده 0
آيات 175 -- 170 نساء
next page
fehrest page
back page

*(145/28)*

next page
fehrest page
back page
يايها الناس قد جاءكم الرسول بالحق من ربكم فامنوا خيرا لكم و ان تكفروا فان لله ما فى السموت و الارض و كان اللّه عليما حكيما(170) يااهل الكتاب لا تغلوا فى دينكم و لا تقولوا على اللّه الا الحق انماالمسيح عيسى ابن مريم رسول اللّه و كلمته القيها الى مريم و روح منه فامنوا بالله و رسله و لا تقولوا ثلاثة انتهوا خيرا لكم انما اللّه اله واحد سبحانه ان يكون له ولد له ما فى السموت و ما فى الارض و كفى باللّه وكيلا(171) لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله و لا الملائكة المقربون و من يستنكف عن عبادته و يستكبر فسيحشرهم اليه جميعا(172) فاما الذين ءامنوا و عملوا الصالحات فيوفيهم اجورهم و يزيدهم من فضله و اما الذين استنكفوا و استكبروا فيعذبهم عذابا اليما و لا يجدون لهم من دون الله وليا و لا نصيرا(173) يايها الناس قد جاءكم برهان من ربكم و انزلنا اليكم نورا مبينا(174) فاما الذين ءامنوا باللّه و اعتصموا به فسيدخلهم فى رحمة منه و فضل و يهديهم اليه صراطا مستقيما(175)
0
ترجمه آيات
هان اى مردم اين رسول كه راه حق را برايتان آورده از ناحيه پروردگارتان آورده ، پس به او ايمان آوريد، ايمانى كه شما را كنترل كند و در نتيجه سودتان بخشد و اگر كفران كنيد بدانيد كه آنچه در آسمانها و زمين است (كه از آن جمله خود شمائيد) ملك خدا است و علم و حكمت وصف خدا است (170)0

*(146/1)*

هان اى اهل كتاب در دين خود غلو مكنيد و پيامبرتان را پسر خدا و خود را دوستان خدا مخوانيد و عليه خدا جز حق سخن مگوئيد، همانا مسيح عيسى بن مريم فرستاده خدا بود، فرمان ايجادى از او بود كه متوجه مريمش كرد (و وى را در رحم مريم ايجاد نمود) و روحى بود از خدا، پس به خدا و فرستادگان او ايمان آوريد و زنهار كه سخن از سه خدائى به زبان آريد، كه اگر از اين اعتقاد باطل دست برداريد، برا يتان خير است ، چون اللّه معبودى يكتا است ، منره است از اينكه فرزندى داشته باشد، آنچه در آسمانها و آنچه در زمين است (كه مريم و مسيح هم از آنهايند) ملك خدا است و براى داشتن تكيه گاه ، خدا بس است (171)0
خود مسيح از اينكه بنده اى براى خدا باشد هرگز استنكاف نداشت ، ملائكه مقرب نيز ابا ندارند0 و هر كس از بندگى او استنكاف بورزد و خود را بزرگتر از آن بداند، كه بنده خدا باشد (چه بخواهد و چه نخواهد) خدا به زودى او و همه خلائق را نزد خود محشور مى كند(172)0
اما كسانى كه ايمان آوردند و اعمال صالح كردند، پاداشهايشان را بطور كامل مى دهد و از فضل و كرم خود بيشتر هم مى دهد و اما آنهائى كه استنكاف و استكبار ورزيدند به عذابى دردناك شكنجه مى دهد و آنها غير از خدا يار و ياورى براى خود نخواهند يافت (173)0
هان اى مردم آگاه باشيد كه از ناحيه پروردگارتان برايتان برهانى (و دينى مبرهن و مستدل ) آمد و مانورى آشكار به شما نازل كرديم (174)0
پس كسانى كه به خدا ايمان آورده و به كمك او خود را از آلودگى ها حفظ كردند، خدا به زودى در رحمت ناگفتنى خود داخلشان مى سازد و به سوى خود (كه راه مستقيم هم همان راهى است كه به او منتهى شود) هدايت مى كند(175)0
بيان آيات

*(146/2)*

بعد از آنكه از پيشنهاد اهل كتاب و درخواستشان مبنى بر اينكه رسول خدا (صلى اللّه عليه وآله و سلم ) كتابى از آسمان برايشان نازل كند پاسخشان داد و بيان كرد كه رسول او هر چه آورده به حق آورده و از ناحيه پروردگارش آورده و كتابى كه از ناحيه پروردگارش ‍ آورده ، حجتى است قاطع كه هيچ شكى و ترديدى در آن نيست ، اينك در اين آيات نتيجه گيرى كرده كه پس قرآن حق دارد تمامى بشر را دعوت كند به سوى رسول اسلام و كتاب او0
چون قبلا هم در ضمن بياناتى كه كرده اين معنا را روشن كرده بود كه تمامى رسولان و انبياى خدا (و از آن جمله نام عيسى را برد) سنتى واحد داشتند، سنتى كه اجزاء و اطرافش شبيه به هم است و آن عبارت است از سنت وحى از ناحيه خدا و از همين بيان نتيجه گرفته است صحت دعوت نصارا (كه اهل كتاب و وحى اند) را به اينكه در دين خود غلو نكنند و به ساير موحدين و مؤ منين ملحق شده ، در حق عيسى همان را بگويند كه خود آنان و ساير موحدين در حق ساير انبيا مى گويند و آن اين است كه همه انبياء بندگان خدا و فرستادگان او به سوى خلقند0
بدين جهت در اين آيات به اثبات صدق نبوت پيامبر اسلام نپرداخت ، چون قبلا در آيه : (انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح و النبيين من بعده ...) از اين كار فارغ شده بود و در آيات مورد بحث به دعوت جميع بشر به ايمان به آن جناب پرداخت 0
و سپس نصارا را دعوت كرد به اينكه در حق عيسى غلو نكنند و او را خدا نخوانند، زيرا اين معنا نيز ثانيا در ضمن آيات مذكور روشن شده بود0
و در آخر دعوت كرده به پيروى كتابش ، يعنى قرآن كريم كه آن نيز در آخر آيات گذشته روشن شده و در باره اش فرموده بود: (لكن اللّه يشهد بما انزل اليك انزله بعلمه ...)
يا ايها ا لناس قد جاءكم الرسول بالحق من ربكم فامنوا خيرا لكم ...

*(146/3)*

خطاب در اين آيه عمومى است و همه اهل كتاب و غير اهل كتاب را و يا به عبارت ديگر تمامى بشر را مورد خطاب قرار داده است و مضمون آن متفرع و نتيجه گيرى از بيانى است كه قبلا در باره اهل كتاب داشت و اگر خطاب را عمومى كرد براى اين بود كه نه شايستگان براى اين دعوت و براى ايمان به رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) منحصر در اهل كتاب بودند و نه رسالت رسول خدا اختصاص به قومى خاص داشت 0
جمله : (خيرالكم ) حال از ايمان است و اين حالى است كه لاينفك از ايمان است و معنايش اين است كه ايمان بياوريد در حالى كه لازمه ايمان آوردن و صفت لاينفك آن اين است كه براى شما خيراست 0
با مالكيت مطلقه الهى ، كفر كافران چيزى را از ملك و سلطه خداى سبحان سلب نمىكند
(و ان تكفروا فان لله ما فى السموات و الارض ) يعنى اگر ايمان نياوريد و به نبوت آن جناب كفر بورزيد كفر شما نه چيزى به شما اضافه مى كند و نه چيزى از خداى تعالى كم مى كند، براى اينكه هر چيز از چيرهائى كه در آسمان و زمين است از آن خدا است ، پس ‍ اين محال است كه چيزى از ملك او از او سلب شده و از ملك او خارج شود، آرى در طبيعت هر چيزى كه در آسمانها و زمين است اين نوشته شده كه ملك خداى تعالى به تنهائى است و غير از خدا كسى در ملكيت آن شريك نيست ، پس موجود بودن هر چيز عينا همان مملوك بودنش است و با اين حال چگونه ممكن است چيزى با حفظ اينكه چيزى است از ملك او سلب شود، يعنى چيز باشد و ملك خداى تعالى نباشد؟0
آيه شريفه يكى از كلمات جامعه قرآن است كه هر چه انسان در تدبر آن باريك تر شود به لطافت بيشترى در معنايش پى مى برد و به وسعت عجيبى در تبيان و روشنگرى آن واقف مى شود0

*(146/4)*

آرى احاطه مالكيت خداى تعالى بر همه اشياء و آثار اشياء در مفهوم كفر و ايمان و طاعت و معصيت معانى لطيفى ايجاد مى كند و آنها را پر معنا مى سازد بنابراين خواننده عزيز بايد در اين ملكيت مطلقه و از هر جهت خدا هر چه مى تواند، بيشتر دقت كند تا معانى لطيف ترى از كفر و ايمان برايش كشف شود0
يا اهل الكتاب لا تغلوا فى دينكم و لا تقولوا على اللّه الا الحق ...
ظاهر اين خطاب (البته به قرينه اينكه در اين خطاب در باره مسيح (عليه السلام ) سخن گفته شده اين است كه مورد خطاب خصوص ‍ نصارا باشد نه عموم ا هل كتاب و اگر نصارا را به عنوان اهل كتاب (كه عنوانى است مشترك بين يهود و نصارا) مورد خطاب قرار داد، براى اشاره به اين حقيقت است كه نصارا بدان جهت كه اهل كتابند بايد از حدودى كه خداى تعالى نازل كرده و در كتب آسمانيش ‍ بيان فرموده تجاوز نكنند و يكى از آن حدود همين مساله مورد بحث است و آن اينكه در باره خداى تعالى به جز حق چيزى نگويند0
البته اين امكان نيز هست كه بگوئيم : خطاب متوجه يهود و نصارا هر دو است ، براى اينكه يهوديان نيز مانند نصارا در دين خود غلو كردند و در باره خداى تعالى سخنان غير حقى گفتند، همچنانكه قرآن يكى از سخنان يهود را حكايت كرده مى فرمايد: (و قالت اليهود عزيربن اللّه )0
و نيز فرموده : (اتخذوا احبارهم و رهبانهم اربابا من دون اللّه )0
و نيز فرموده : (قل يا اهل الكتاب تعالوا الى كلمه سواء بيننا و بينكم ...و لا يتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون الله )0
و بنابراين ، اينكه دنبال جمله مورد بحث فرمود: (انما المسيح عيسى ابن مريم رسول اللّه ...) در حقيقت از باب خصوصى كردن خطابى عمومى است تا تكليف خاص طائفه خاصى از مخاطبين را بيان كند0

*(146/5)*

البته اين احتمالى بيش نيست و ظاهر سياق كه دلالت مى كند بر اينكه جمله : (انما المسيح عيسى ابن مريم ...) تعليل جمله : (لا تغلوا فى دينكم ) است ، اين احتمال را بعيد مى سازد، براى اينكه لازمه تعليل بودن آن جمله اين است كه خطاب مخصوص به نصارا باشد و اگر هم كلمه مسيح مبارك را آورد و هم كلمه (عيسى ) را و هم نام مادرش مريم را، براى اين بود كه ديگر كسى پيدا نشود و كلام خداى را به معنائى ديگر معنا نكند و نيز براى اين بود كه كلام دليلى باشد بر اينكه عيسى يك انسان مخلوق بوده مثل هر انسانى ديگر كه از مادرى متولد مى شود و جمله :
(كلمه ) و (روح ) بودن عيسى (ع )
(و كلمته القيها الى مريم ) تفسيرى است براى معناى كلمه ، چون كلمه در اينجا همان كلمه (كن ) يعنى كلمه خلقت و ايجاد است كه اين كلمه وقتى بر مريم بتول يعنى بكر و دست نخورده القاء شده باردار بر عيسى روح اللّه گرديد با اينكه اسباب عادى از قبيل ازدواج و غيره در بين نبود0
آرى كلمه (كن ) چنين است كه (اذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون ).
و بر اين حساب تمامى موجودات عالم كلمه خدايند، چيزى كه هست موجودات ديگر غير عيسى بن مريم اگر موجود مى شوند پاى اسباب عادى در موجود شدنشان در كار است و تنها موجودى كه در خلقتش سببى از اسباب عادى در موجود شدنشان در كار است و تنها موجودى كه در خلقتش سببى از اسباب عادى را فاقد بوده عيسى (عليه السلام ) است و به همين جهت در اين آيه مختص به اسم كلمه شده ، چون بعضى از سبب هاى عادى در ولادت او وجود نداشته است .
(و روح منه ) و مطابق آيه شريفه : (يسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربى ) روح از عالم امر است و عيسى (عليه السلام ) كلمه (كن ) خدا بود و چون كلمه (كن ) از عالم امر است پس عيسى روح نيز بود، ما در سابق يعنى در جلد سوم اين كتاب آنجا كه از خلقت عيسى بحث مى كرديم در باره اين آيه سخن گفتيم 0

*(146/6)*

فامنوا باللّه و رسله و لا تقولوا ثلاثة انتهوا خيرا لكم ، انما اللّه اله واحد
حرف (فا) كه در اول اين جمله در آمده ، (فاء) تفريع است و مى فهماند مطلب نتيجه اى است كه از اول كلام گرفته مى شود،
چون گفتار در اول به وسيله جمله : (انما المسيح ) تعليل شده بود، از آن تعليل اين نتيجه را گرفته كه پس بايد به خدا و رسول او ايمان بياوريد و سخن از سه خدا مگوئيد و خلاصه كلام اينكه وقتى معلوم شد كه عيسى كلمه اللّه و روح خدا است ، بر شما واجب مى شود كه او را به همين عنوان بشناسيد و ايمانتان به او ايمان به خدا و به ربوبيت خدا و به رسولان خدا باشد كه يكى از آنان عيسى است و هرگز سخن از سه خدائى مگوئيد و اين ترك اعتقاد به سه خدا و يا ايمان به خدا و رسولانش در حالى است كه خير شما در آن است 0
و منظور از كلمه : (ثلاثه ) سه اقنوم مسيحيت است (كه پايه اين كيش را تشكيل مى دهد) و آن عبارت از: پدر، پسر ، و روح القدس ‍ است و ما در تفسير آيات نازله در باره مسيح (عليه السلام ) در سوره آل عمران راجع به اقنوم هاى سه گانه بحث كرده ايم 0
منزه بودن خداى سبحان از داشتن فرزند و نفى فرزند بودن عيسى (ع ) براى خدا والوهيت او
سبحانه ان يكون له ولد له ما فى السموات و ما فى الارض ...

*(146/7)*

كلمه (سبحان ) مفعول مطلق از فعل تسبيح است و على القاعده بعد از فعل مى آيد، ليكن در اينجا فعلش در تقدير است كه تقديرش (اسبحه سبحانه ) است و جمله : (ان يكون له ولد...) متعلق به همان فعل است و اگر كلمه سبحانه به صداى بالا آمده از اين بابت است كه حرف جرى در تقدير بر سر داشته و افتاده و قاعده چنين است كه هر جا عامل جر دهنده افتاد كلمه اى كه اگر آن نيفتاده بود مجرور خوانده مى شد، منصوب خوانده مى شود و تقدير كلام (اسبحه للتسبيح ) است يعنى براى تسبيح و تنزيه از اينكه داراى فرزندى باشد، و اين جمله ، جمله اى است معترضه كه به منظور تعظيم آورده شده و گر نه اصل كلام و بدون اين جمله معترضه چنين است : و (لا تقولوا ثلثه انتهوا خيرا لكم ، انما اللّه اله واحد، له ما فى السموات و ما فى الارض ...
و جمله : (له ما فى السموات و ما فى الارض ) جمله اى است حاليه و يا جمله اى است استينافى و از نو و به هر حال چه آن باشد و چه اين ، احتجاج و استدلالى است بر اينكه خداى سبحان فرزند ندارد، زيرا فرزند به هر جور كه فرض شود عبارت است از فردى كه ذاتش و صفاتش و آثار ذاتش شبيه به فردى باشد كه از آن فرد متولد شده و بعد از آنكه ثابت شد كه آنچه در آسمانها و در زمين است مملوك خدا است هم ذاتش و هم آثار ذاتش ، و روشن گرديد كه خداى تعالى قيوم بر هر چيزى است و قوام تمام كائنات به وجود او به تنهائى است ، ديگر فرض ندارد كه چيزى شبيه به او باشد، پس به همين دليل او فرزندى ندارد0

*(146/8)*

و چون مقام آيه مقام تعميم دادن به كل موجودات عالم و ما سواى خداى عزّوجلّ بود اين لازمه را در پى داشت كه جمله : (ما فى السموات و ما فى الارض ) يك تعبير كنايه اى باشد از آنچه غير خدا است ، چون خود آسمانها و زمين نيز داخل در اين استدلالند و استدلال منحصر به موجودات داخل آسمانها و زمين نيست هر چند كه از نظر تحت اللفظى آسمان و زمين جز موجودات داخل در آن دو نيست 0
و چون مضمون آيه يعنى امر و نهيى ، كه در آن آمده هدايت عامه بشر به سوى خير بشر بود، خير دنيا و خير آخرتش ، لذا دنباله آيه فرمود: (و كفى باللّه وكيلا) يعنى خدا ولى همه شوون بشر است و مدبر امور شما انسانها است ، شما را به سوى آنچه خير شما در آن است هدايت وبه سوى صراط مستقيم ارشاد مى كند0
لن يستنكف المسيح ان يكون عبدالله و لا الملائكه المقربون
اين جمله احتجاجى ديگر بر فرزند نداشتن خداى تعالى و در نتيجه بر معبود نبودن مسيح (عليه السلام ) به قول مطلق است ، چه اينكه آن جناب براى خدا فرزندى فرض بشود و چه اينكه سومى از سه خدا دانسته شود، زيرا مسيح بنده خدا بود و ابدا از بندگى خدا عار و استنكاف نداشت و اين مطلبى است كه مسيحيان نيز آن را منكر نيستند، انجيل هائى هم كه به عنوان كتاب مقدس در دست ايشان است آن را انكار ندارد، بلكه صريح است در اينكه عيسى خدا را بندگى مى كرد و براى خدا نماز مى خواند و اگر خود او خدا بود ديگر معنا نداشت كه خداى كوچك يا به عبارت ديگر خداى پسر براى كسى عبادت كند، چون در اين صورت او نيز از سنخ خدا و معبود خلق بود و معنا ندارد كسى خودش را بپرستد و عبادت كند و يا يكى از دو خداى ديگر را بپرستد، چون بنا بر اقنوم هاى سه گانه وجود عيسى منطبق بر آن خدايان ديگر هست و ما، در مباحثى كه پيرامون مسيح داشتيم در اين باره بحث كرديم 0
و لا الملائكه المقربون

*(146/9)*

اين جمله گفتار را تعميم داده ، شامل ملائكه نيز مى كند، چون حجت مذكور عينا در ملائكه نيز جريان دارد، در نتيجه برهانى مى شود عليه كسانى چون مشركين عرب كه مى گفتند: ملائكه دختران خدايند، پس مى توان گفت : اين جمله استطرادى است ، يعنى چون جاى گفتنش بود از باب (الكلام يجر الكلام ) حرف ، حرف مى آورد در وسط آيه آمده است 0
و اگر در اين آيه كه فرموده : (لن يستنكف المسيح ان يكون عبدالله و لا الملائكة المقربون )، از عيسى بن مريم (عليهماالسلام ) تعبير كرد به مسيح و همچنين اگر ملائكه را توصيف كرد به مقربين ، براى اين بود كه اشاره اى هم به علت اين دو وصف كرده باشد، يعنى بفهماند اگر گفتيم : عيسى بن مريم (عليهماالسلام ) از عبادت خدا استنكاف ندارد، براى اين بود كه او مسيح يعنى مبارك بود و اگر گفتيم : ملائكه هم استنكاف ندارند براى اين بود كه آنها مقرب درگاه خدايند و اگر احتمال آن مى رفت كه روزى مسيح از عبادت خدا استنكاف كند، خداى تعالى او را مبارك نمى كرد و همچنين ملائكه را به قرب خود راه نمى داد، علاوه بر اينكه در آيه شريفه : (وجيها فى الدنيا و الاخره و من المقربين )، مسيح به صفت مقرب نيز توصيف شده است 0
و من يستنكف عن عبادته و يستكبر فسيحشر هم اليه جميعا ...
اين جمله حال است از مسيح و ملائكه و در عين حال كار تعليل را هم مى كند و چنين معنائى به كلام مى دهد كه : (چگونه ممكن است مسيح و ملائكه مقرب خدا از عبادت خدا استنكاف كنند در حالى كه كسانى كه از عبادت او استنكاف و استكبار مى كنند، چه از جن باشند و چه از انس و چه از ملائكه ، همه به زودى در پيشگاه او محشور مى شوند و او طبق اعمالى كه كرده اند جزايشان مى دهد و مسيح و ملائكه اين معنا را مى دانند و به آن ايمان دارند و از خداى تعالى و از چنان روزى پروا مى كنند0

*(146/10)*

دليل بر اينكه جمله : (و من يستنكف عن عبادته و يستكبر...) در معناى اين است كه مسيح و ملائكه به اين حقيقت آگاهند كه مستكبرين كيفر خواهند شد، اين است كه كلمه : (يستكبر) را دنبال كلمه (يستنكف ) آورد و اين را با آن مقيد كرد، چون استنكاف به تنهائى باعث سخط الهى نمى شود، زيرا استنكاف دو جور ممكن است باشد، يكى از نادانى و است ضعاف و ديگرى از استكبار، آن استنكافى باعث خشم و غضب الهى مى شود كه از باب استكبار باشد و مسيح و ملائكه اگر فرضا استنكاف بكنند از جهل و استضعاف نيست و جز از در استكبار نمى تواند باشد، چون آنان به مقام پروردگارشان آگاهند و به همين جهت مى بينيم در اول آيه نامى از استكبار نياورد و تنها به ذكر استنكاف اكتفا نموده و فرمود: (لن يستنكف المسيح ان يكون عبداللّه و لا الملائكه المقربون ) ولى در تعليل مطلب استكبار را هم آورد تا بفهماند! اگر در حق نامبردگان فرض استنكاف بشود، حتما از باب استكبار خواهد بود نه از در جهل و استضعاف 0
كلمه (جميعا) در اين صدد است كه بفهماند همه خلائق - خوبشان و بدشان - را محشور مى كند تا در نتيجه زمينه براى تفصيلى كه بعدا مى آيد و مى فرمايد: (فاما الذين آمنوا و عملوا الصالحات ...) فراهم شود0
و لا يجدون من دون اللّه وليا و لا نصيرا
اگر در اين جمله متعرض اين نكته شد كه خلائق در روز حشر به غير از خدا ولى و ياورى ندارند، براى اين بود كه با عقيده باطل الوهيت مسيح و ملائكه مقابله كرده باشد0
معناى (برهان ) و مراد از برهان در: (قد جائكم برهان من ربكم )
يا ايها الناس قد جاءكم برهان من ربكم و انزلنا اليكم نورا مبينا

*(146/11)*

راغب در كتاب خود (مفردات ) گفته است : كلمه : (برهان ) به معناى بيان دليل است و اين كلمه بر وزن (فعلان ) است مانند رجحان و ثنيان و بعضى از علماى ادب گفته اند : اين كلمه مصدر است و فعل (بره يبره ) از آن مشتق مى شود كه به معناى (روشن شد و روشن مى شود) است اين بود گفتار راغب 0
پس بر اين حساب اين كلمه در هر حال مصدر است ولى بسا مى شود كه در معناى فاعل استعمال مى شود و اين وقتى است كه خود دليل و حجت را برهان بخوانند، يعنى روشن كننده 0
و مراد از نور، چيزى به جز قرآن نمى تواند باشد، چون در باره اش فرموده : و (انزلنا اليكم نورا)، ممكن هم هست مراد ازبرهان نيز قرآن باشد و اين دو جمله بنابراين موكد يكديگرند0
اين احتمال هم هست كه مراد از كلمه (برهان ) رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) باشد، مويد اين احتمال اين است كه جمله در ذيل آياتى واقع شده كه بيانگر صدق رسول خدا (صلى اللّه عليه وآله ) در رسالتش مى باشد و مويد ديگرش اين است كه قرآن از ناحيه خداى تعالى نازل شده (و نمى شود گفت : قرآن نزد شما آمده ) و مويد سومش اين است كه آيه شريفه مورد بحث ، نتيجه گيرى از آن آيات است و باز مويد ديگر آن جمله : (و اعتصموابه ) در آيه بعد است ، چون در سوره آل عمران در تفسير آيه : (و من يعتصم باللّه فقد هدى الى صراط مستقيم ) گفتيم : كه مراد از اعتصام ، تمسك به كتاب خدا و پيروى رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) است 0
فاما الذين آمنوا باللّه و اعتصموا به ...
اين جمله ثواب كسانى را بيان مى كند كه برهان پروردگار خود را و نور نازل از ناحيه او را پيروى كرده اند0

*(146/12)*

و اين آيه چنين مى نمايد كه از آيه قبلى انتزاع و نتيجه گيرى شده است ، چون آيه قبلى هم ثواب كسانى را بيان مى كرد كه ايمان آورده ، عمل صالح مى كنند و مى فرمود: (فاما الذين آمنوا و عملوا الصالحات فيوفيهم اجورهم و يزيدهم من فضله ) و شايد به همين جهت بوده كه در اينجاكيفر كسانى را كه از پيروى برهان و نور تخلف مى كنند بيان نكرد، چون اين آيه ، خود، همان مضمون آيه قبل را دارد و با اين حال ديگر حاجتى نبود كه وضع متخلفين وآنها كه استنكاف و استكبار مى ورزند را دوباره تكرار كند، چون در اينجا فهماند جزاى پيروان اينجا، جزاى پيروان آنجا است و در اين ميان به جز دو طائفه وجود ندارد يا پيرو و يا متخلف 0
و بر اين اساس جمله : (فسيدخلهم فى رحمة منه ) در مقابل جمله : (فيوفيهم اجورهم ) است كه همانا بهشت باشد و نيز در اين آيه جمله : (وفضل ) در مقابل جمله : (و يزيدهم من فضله ) در آن آيه است و اما جمله : (و يهديهم اليه صراطا مستقيما)، در حقيقت يكى از آثار اعتصام به خداى تعالى است كه در سوره آل عمران نيز ذكرش آمده و فرموده بود: (و من يعتصم باللّه فقد هدى الى صراط مستقيم )0
آيه 176 نساء
يستفتونك قل اللّه يفتيكم فى الكلالة ان امروا هلك ليس له ولد و له اخت فلها نصف ما ترك و هو يرئها ان لم يكن لها ولد فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك و ان كانوا اخوة رجالا و نساء فللذكر مثل حظ الانثيين يبين اللّه لكم ان تضلوا و اللّه بكل شى ء عليم (176)
0
ترجمه آيه

*(146/13)*

از تو مساله ارث خويشاوندان را مى پرسند، بگو خدا در باره كلاله چنين پاسختان مى دهد، كه اگر مردى از دنيا رفت و هيچ فرزند ندارد، تنها خواهرى دارد، نصف اموالش از آن وى است ، همچنانكه اگر خواهر مى مرد و فرزند نداشت ارثش به او مى رسيد، حال اگر وارث برادر دو خواهر بودند، دو ثلث از اموال وى به آنان مى رسد، و اگر وارث ميت خواهر و برادرند، برادران هر يك به قدر دو خواهر مى برند، خدا براى شما بيان مى كند تا گمراه نشويد، و خدا به هر چيزى دانا است (176)0
بيان آيه
از اين آيه شريفه سهام و يا به عبارتى فريضه هاى كلاله يعنى خويشاوندان پدرى و مادرى و يا پدرى تنها را بطورى كه سنت آن را تفسير كرده بيان مى كند، همچنانكه بر حسب بيان رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) آيه اول سوره سهام كلاله مادرى را بيان مى كرد، دليل بر اين معنا اين است كه سهام و فريضه هائى كه در اينجا آمده بيشتر از سهامى است كه در آنجا آمده و از اين آيات استفاده مى شود كه سهام مردان از سهام زنان بيشتر است 0
يستفتونك قل اللّه يفتيكم فى الكلاله ،ان امرو هلك ليس له ولد...
در سابق معناى (استفتاء) و (افتاء) و معناى (كلاله ) گذشت 0
و اينكه فرموده : (ليس له ولد) از ظاهرش بر مى آيد كه مراد از ولد اعم از مرد و زن (پسر و دختر) است ، چون كلمه (ولد) وقتى مطلق ذكر شود شامل هر دو طائفه مى شود0
و در مجمع البيان گفته : بنابراين معناى اين جمله اين است كه كسى از دنيا برود، و فرزند و پدر نداشته باشد، و اگر پدر را هم در تقدير گرفتيم به دليل اجماع بود، اين بود گفتار صاحب مجمع ، و اگر يكى از پدر و يا مادر وجود داشته باشد هرگز آيه شريفه سهم او را ناگفته نمى گذاشت ، پس معلوم مى شود فرض آيه شريفه در جائى است كه مرده نه پدرى از خود به جاى گذاشته و نه مادرى 0

*(146/14)*

و اينكه فرمود: (و له اخت فلها نصف ما ترك و هو يرئها ان لم يكن لها ولد)، بيانگر دو سهم است ، يكى سهم خواهر از برادر مرده اش ، و ديگرى سهم برادر از خواهر مرده اش ، و از اينجا روشن مى شود كه سهم خواهر از خواهر و سهم برادر از برادر چقدر است ، چون اگر اين دو فرض اخير سهم و فريضه جداگانه اى مى داشتند، در آيه شريفه بيان مى كرد0
علاوه بر اينكه جمله : (و هو يرئها) در معناى اين است كه فرموده باشد اگر قضيه به عكس شد،يعنى زنى از دنيا رفت و اولاد نداشت و تنها برادر يا خواهرى داشت ، همه ارث او را مى برد، از اين هم كه بگذريم در جمله : (فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك ، و ان كانوا اخوة رجالا و نساء فللذكر مثل حظ الانثيين )، (حظ) دو انثى همان حظ دو خواهر است ، و سهم اخوه در اين دو صورت مقيد نشده به اينكه ميت مرد باشد يا زن ، پس مرد بودن ميت و زن بودنش دخالتى در سهام ندارد0
و چيزى كه در آيه شريفه به آن تصريح شده چهار صورت است ، يكى سهم خواهرى است كه تنها وارث ميت ب اشد، دوم سهم برادرى كه او نيز تنها وارث باشد، سوم سهم دو خواهر، و چهارم سهم خواهر و برادرى كه هر دو طائفه وارث ميت باشند، و حكم بقيه فرضيه هائى كه هست از اين چهار فرض معلوم مى شود، نظير موردى كه ميت تنها دو برادر داشته باشد، كه آن دو برادر همه اموال او را ارث مى برند، و بين خود بطور مساوى تقسيم مى كنند، اين حكم را از صورت دوم استفاده مى كنيم ، كه فرمود اگر وارث يك برادر باشد همه اموال را مى برد0
و باز نظير موردى كه ميت يك برادر و يك خواهر داشته باشد، چون كلمه (اخوه ) بر اين فرض نيز صادق است ، كه بيانش در اول سوره گذشت ، علاوه بر اينكه سنت ، حكم همه اين فرضيه ها را بيان كرده 0

*(146/15)*

و سهامى كه در اين آيه ذكر شده مختص آن موردى است كه خويشاوندان مانند كلاله پدرى تنها يا كلاله پدر و مادرى تنها وجود داشته باشند، و اگر هر دو طائفه باشند، مثل اينكه كسى از دنيا برود خواهرى پدر و مادرى ، و خواهرى پدرى داشته باشد، خواهر پدرى ارث نمى برد، كه بيان حكم اين صورت در تفسير آيات اول سوره گذشت 0
يبين اللّه لكم ان تضلوا...
يعنى خداى تعالى براى شما بيان مى كند (مخافة ان تضلوا تا مبادا گمراه شويد)، و يا (لئلا تضلوا تا گمراه نشويد) و اينطور سخن گفتن در عرب شايع است ، از آن جمله عمرو بن كلثوم يكى از شعراى عرب گفته : (فعجلنا القرى ان تشتمونا) يعنى ما در پذيرائى از شما عجله كرديم از ترس اينكه مبادا ما را شماتت كنيد0
بحث روايتى
(در ذيل آيه شريفه مربوط به سهام ارث خويشاوندان ابوين يا پدرى )
در مجمع البيان از جابربن عبداللّه انصارى روايت كرده كه گفت : من بيمار شدم ، در حالى كه نه خواهر - و يا هفت خواهر - داشتم ، رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) به عيادتم آمد، و به صورتم دميد، حالم جا آمد، عرضه داشتم : يا رسول اللّه اجازه مى دهى براى خواهرانم وصيت كنم كه دو ثلث اموالم رابه آنان بدهند؟ فرمود: از اين بهتر، عرضه داشتم : قسمتى از اموالم چطور؟ فرمود: از اين بهتر، و بعد از آن مرا به حال خود گذاشت و رفت ، و چيزى نگذشت كه برگشت و فرمود: اى جابر من چنان مى بينم كه تو با اين بيمارى از دنيا نمى روى ولى خداى تعالى در باره سهم خواهرانت آيه اى نازل كرد، و سهم آنان را دو ثلث معين نمود، اهل حديث گفته اند: جابر همواره مى گفته كه اين آيه در باره من نازل شده .
مولف : قريب به اين مضمون را سيوطى در درالمنثور از جابر روايت كرده 0

*(146/16)*

و در درالمنثور است كه ابن ابى شيبه ، و بخارى ، و مسلم ، و ترمذى ، و نسائى و ابن ضريس ، و ابن جرير، و ابن منذر، و بيهقى (در كتاب دلائل )، همگى از براء روايت كرده اند كه گفت : آخرين سوره اى كه يكجا و بطور كامل نازل شد سوره برائت بود، و آخرين آيه اى كه به عنوان خاتمه سوره اى نازل شد آيه آخر سوره نسا بود كه مى فرمايد: (يستفتونك قل اللّه يفتيكم فى الكلاله )0
مولف : در همان كتاب رواياتى چند از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) و صحابه آورده كه آيه مورد بحث را آيه صيف - تابستان - مى ناميدند، و در مجمع در توجيه اين نامگذارى گفته علت آن اين بود كه در باره كلاله دو آيه نازل شد، يكى در زمستان و يكى در تابستان ، آنكه در زمستان نازل شد آيه اول سوره نساء بود، و آن ديگرى آيه آخر سوره 0
و در همان كتاب است كه ابوالشيخ در كتاب (الفرائض ) از براء ر وايت كرده كه گفت : شخصى از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) پرسيد: كلاله چه كسانند ؟ فرمود: غير از فرزند و پدر بقيه كلاله اند0
و قمى در تفسير خود گفته : پدرم از ابن ابى عمير از ابن اذينه از بكير از امام باقر (عليه السلام ) برايم روايت كرد كه گفت : اگر مردى از دنيا برود، و تنها يك خواهر داشته باشد نصف اموال او را ارث مى برد، به دليل همين آيه ، همچنانكه اگر يك دختر داشته باشد نصف مى برد، و نصف ديگر اموال را نيز از باب رحم به او مى دهند، البته اين در صورتى است كه ميت وارثى نزديك تر از او نداشته باشد0

*(146/17)*

حال اگر بجاى يك خواهر يك برادر داشته باشد او همه ارث را مى برد، همچنانكه خداى تعالى فرمود: (و هو يرثها ان لم يكن لها ولد) و اگر وارث او دو خواهر باشند دو ثلث را بدليل اين آيه مى برند و يك ثلث باقى را از باب رحم به او مى دهند و اگر وارث ميت برادر و يا خواهر باشند برادران دو برابر خواهران مى برند و همه اينها در صورتى است كه ميت فرزند و پدر و مادر و يا همسر نداشته باشد0
مولف : عياشى در تفسير خود ذيل اين روايت چند روايت از امام باقر و امام صادق (عليه السلام ) نقل كرده 0
و در تفسير عياشى از بكير روايت كرده كه گفت : مردى وارد شد بر امام باقر (عليه السلام ) و از زنى پرسيد كه از دنيا رفته ، و شوهرش و خواهران مادرى و يك خواهر پدرى را به جاى گذاشته ، حضرت فرمود: شوهرش نصف مى برد، كه از شش دانگ سه دانگ است ، و خواهران مادرى ثلث مى برند كه دو سهم باشد و خواهر پدرى يك سهم مى برد جمعا مى شود شش دانگ 0

*(146/18)*

آن مرد عرضه داشت : يا ابا جعفر نظريه زيد و ابن مسعود و عامه و قاضيان غير اين است ، آنها مى گويند: خواهر پدرى و مادرى سه سهم از شش سهم را مى برند، سه سهم ديگر را شوهر (چون قائل به عول يعنى خرد شدن سهام ارث كه شرح آن در كتب فقه آمده هستند) لذا سهام از مخرج شش به مخرج هشت مبدل مى شود تا خواهران مادرى هم دو ثلث خود را ببرند امام باقر (عليه السلام ) فرمود: به چه دليل اينطور نظر دادند؟ آن مرد گفت به اين دليل كه خداى تعالى فرموده : (و له اخت فلها نصف ما ترك ) حضرت فرمود: اگر شما به دستور خداى تعالى استدلال مى كنيد چرا سهم برادر را كم كرديد؟ با اينكه خداى تعالى سهم خواهر را نصف نام برده ، و سهم برادر را كل مال دانسته ، با اينكه كل مال بيش از نصف مال است ، و خداى تعالى در باره خواهر فرموده : (فلهاالنصف ) و در خصوص برادر فرموده : (و هو يرئها)، يعنى همه مال را مى برد (ان لم يكن لها ولد)، اگر خواهر فرزند نداشته باشد، بنابراين شما در بعضى از فرضيه هايتان به كسى كه خدا همه مال را به او داد هيچ چيزى نمى دهيد و به كسى كه خداى تعالى نصف داده همه مال را مى دهيد0
و در درالمنثور است كه عبدالرزاق ، و ابن منذر، و حاكم ، و بيهقى از ابن عباس روايت كرده اند كه شخصى از وى راجع به مردى پرسيد كه از دنيا رفته و يك دختر و يك خواهر پدر و مادرى از خود بجاى گذاشته ، ابن عباس گفت دختر نصف ارث را مى برد ، و خواهر هيچ سهمى ندارد، و آنچه باقى مى ماند براى عصبه (اقرباى پدرى ) ميت است ، شخصى اعتراض كرد كه عبداللّه عمر سهم خواهر را نصف قرار داده ، ابن عباس گفت شما بهتر مى دانيد يا خداى تعالى ؟ خداى تعالى فرموده : (اگر مردى از دنيا رفت و فرزندى نداشت و يك خواهر داشت نصف ارث از آن او است ) و شما مى گوئيد: نصف از آن او است هر چند كه ميت فرزند داشته باشد0
مولف : و در معانى قبلى رواياتى ديگر هست 0
آيات 3 1 مائده

*(146/19)*

سوره مائده مدنى است و يكصد و بيست آيه دارد(120)
بسم اللّه الرحمن الرحيم يايها الذين ءامنوا اوفوا بالعقود احلت لكم بهيمه الانعام الا ما يتلى عليكم غير محلى الصيد و انتم حرم ان اللّه يحكم ما يريد(1) يايها الذين ءامنوا لا تحلوا شعائر اللّه و لا الشهرالحرام و لا الهدى و لا القلائد و لا ءامين البيت الحرام يبتغون فضلا من ربهم و رضوانا و اذا حللتم فاصطادوا و لا يجرمنكم شنان قوم ان صدوكم عن المسجدالحرام ان تعتدوا و تعاونوا على البر و التقوى و لا تعاونوا على الاثم و العدوان و اتقوا اللّه ان اللّه شديد العقاب (2) حرمت عليكم الميته و الدم و لحم الخنزير و ما اهل لغيراللّه به و المنخنقة و الموقوذة و المتردية و النطيحة و ما اكل السبع الا ما ذ كيتم و ما ذبح على النصب و ان تستقسموا بالا زلام ذلكم فسق اليوم يئس الذين كفروامن دينكم فلا تخشوهم و اخشون اليوم اكملت لكم دينكم و اتممت عليكم نعمتى و رضيت لكم الاسلام دينا فمن اضطر فى مخمصة غير متجانف لاثم فان اللّه غفور رحيم (3)
0
ترجمه آيات
بنام خدا كه هم رحمتى عمومى دارد و هم رحمتى خاص به مؤ منين - هان اى كسانى كه ايمان آورديد به قراردادها و تعهدات وفا كنيد، گوشت چارپايان به استثناى آنهائى كه برايتان بيان مى شود براى شما حلال شده است ، نه براى كسى كه شكار را در حالى كه محرم هستيد حلال مى داند، (وبدانيد) خدا هر حكمى را كه بخواهد صادر مى كند (1)0

*(146/20)*

هان اى كسانى كه ايمان آورديد مقتضاى ايمان اين است كه شعائر خداى و - چهار - ماه حرام را حلال مشماريد و نيز كشتن و خوردن قربانيهاى بى نشان مردم و قربانيهاى نشان دار آنان را حلال ندانيد، و متعرض كسانى كه به اميد فضل و خوشنودى خدا، راه بيت الحرام را پيش گرفته اند نشويد، و هر گاه از احرام در آمديد مى توانيد شكار كنيد، و دشمنى و كينه كسانى كه نگذاشتند به مسجدالحرام درآئيد شما را وادار به تعدى نكند، يكديگر را در كار نيك و در تقوا يارى كنيد، و در گناه و دشمنى به يكديگر كمك مكنيد و از خدا پروا كنيد، كه خدا شديد العقاب است (2)0
اما آن گوشتها و چيرهائى كه خوردنش بر شما حرام شده گوشت مردار و خون و گوشت خوك و گوشت حيوانى است كه هنگام ذبح نام غير خدا بر آن برده شده ، و حيوانى كه خفه شده ، و يا به وسيله كتك مرده ، يا سقوط كرده ، و يا به وسيله ضربت شاخ حيوانى ديگر مرده ، و يا درنده از آن خورده ، مگر آنكه آن را زنده دريابيد، و ذبح كنيد، و آنچه به رسم جاهليت براى بتها ذبح شده ، و نيز اينكه اموال يكديگر را به وسيله اوتار (با چوبه تير) قسمت كنيد، امروز است كه ديگر كفار از ضديت با دين شما مايوس شدند، ديگر از آنها نترسيد، و تنها از من بترسيد امروز است كه دين شما را تكميل كردم ، و نعمت خود بر شما تمام نمودم ، و امروز است كه دين اسلام را براى شما پسنديدم و آنچه گفتيم حرام است در حال اختيار حرام است اما اگر كسى در محلى كه قحطى طعام است به مقدارى كه از گرسنگى نميرد نه زيادتر كه به طرف گناه متمايل شود مى تواند بخورد، كه خدا آمرزگار رحيم است (3)0
بيان آيات
مضمون كلى آيات سوره مائده

*(146/21)*

اگر در آيات اين سوره ، آيات اول و آخر و وسطش دقت كنيم و در مواعظ و داستانهائى كه اين سوره متضمن آنها است تدبر كنيم ، خواهيم دريافت كه غرض جامع از اين سوره دعوت به وفاى به عهدها، و پايدارى در پيمانها، و تهديد و تحذير شديد از شكستن آن و بى اعتنائى نكردن به امر آن است و اينكه عادت خداى تعالى به رحمت و آسان كردن تكليف بندگان و تخفيف دادن به كسى كه تقوا پيشه كند و ايمان آورد و باز از خدا بترسد و احسان كند جارى شده ، و نيز بر اين معنا جارى شده كه نسبت به كسى كه پيمان با امام خويش را بشكند، و گردن كشى و تجاوز آغاز نموده از بند عهد و پيمان در آيد، و طاعت امام را ترك گويد، و حدود و ميثاقهائى كه در دين گرفته شده بشكند، سخت گيرى كند0
و به همين جهت است كه مى بينى بسيارى از احكام حدود و قصاص ، و داستان مائده زمان عيسى (عليه السلام )، كه از خدا خواست مائده اى از آسمان براى او و يارانش بيايد، و داستان دو پسران آدم ، و اشاره به بسيارى از ظلمهاى بنى اسرائيل و پيمان شكنى هاى آنان در اين سوره آمده است ، و در آياتى بر مردم منت مى گذارد كه دينشان را كامل و نعمتشان را تمام كرد، و طيبات را برايشان حلال ، و خبائث را برايشان حرام كرد، و احكام و دستوراتى بر ايشان تشريع كرد كه مايه طهارت آنان است ، و در عين حال عسر و حرجى هم نمى آورد0

*(146/22)*

مناسب با زمان نزول اين سوره نيز تذكر اين مطالب بوده ، براى اينكه اهل حديث و تاريخ اتفاق دارند بر اينكه سوره مائده آخرين سوره از سوره هاى مفصل قرآن است ، كه در اواخر ايام حيات رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) بر آن جناب نازل شده ، در روايات شيعه و سنى هم آمده كه در مائده ناسخ هست ولى منسوخ نيست ، چون بعد از مائده چيزى نازل نشد تا آن را نسخ كند، و مناسب با اين وضع همين بود كه در اين سوره به حفظ پيمانهائى كه خداى تعالى از بندگانش گرفته ، و خويشتن دارى در حفظ آنها سفارش ‍ كند0
معناى (عقد) و وجوهى كه در بيان مراد از عقود در (اوفوا بالعقود) گفته شدهاست
يا ايها الذين آمنوا اوفوا بالعقود
كلمه (عقود) جمع عقد است ، و عقد به معناى گره زدن و بستن چيزى است به چيز ديگر، بستن به نوعى كه به خودى خود از يكديگر جدا نشوند، مثل بستن وگره زدن يك طناب و يك ريسمان به طناب و ريسمانى مثل خودش و لازمه گره خوردن اين است كه هر يك ملازم ديگرى باشد، و از آن جدا نباشد، و اين لوازم در گره خوردن دو چيز محسوس در نظر مردم معتبر بوده ، و سپس ‍ همه اينها را در گره هاى معنوى نيز معتبر شمردند، مثلا در عقد معاملات از خريد و فروش و اجاره و ساير معاملات معمول و نيز در عهدها و پيمانها كلمه عقد را اطلاق كردند، چون اثرى كه در گره زدن هست در اينها نيز وجود داشت و آن اثر عبارت بود از لزوم آن پيمان و التزام درآن 0
و چون عقد - كه همان عهد باشد - شامل همه پيمانهاى الهى و دينى كه خدا از بندگانش گرفته مى شود و نيز شامل اركان دين و اجزاى آن چون توحيد و نبوت و معاد و ساير اصول عقائد و اعمال عبادتى و احكام تشريعى و امضائى و از آن جمله شامل عقد معاملات و غيره مى شود، و چون لفظ (العقود) جمع محلى به الف و لام است ، لا جرم مناسب تر و صحيح تر آن است كه كلمه (عقود) در آيه را حمل كنيم بر هر چيزى كه عنوان عقد بر آن صادق است 0

*(146/23)*

با اين بيان روشن مى شود كه معناى خاصى كه بعضى از مفسرين براى عقد كرده اند صحيح نيست ، يكى گفته : مراد از عقود عقودى است كه در بين مردم جريان دارد، مانند عقد بيع و نكاح و عهد، و يا عهدى كه آدمى خودش با خود مى بندد ، مثلا سوگند مى خورد كه فلان كار را بكند يا نكند، و ديگرى گفته : مراد از عقود پيمانهايى است كه اهل جاهليت در بين خود مى بستند، مبنى بر اينكه يكديگر را در هنگامى كه مورد حمله قرار گرفتند يارى دهند، و يا اگر كسى خواست به آنها زور بگويد از او جلوگيرى نمايند و اين همان حلفى است كه در مردم جاهليت دائر بوده ، و در سر زبانها معروف است 0
بعضى ديگر گفته اند: مراد از (العقود) ميثاقهائى است كه از اهل كتاب گرفته مى شده ، كه بدانچه در تورات و انجيل هست عمل كنند اينها وجوهى است كه در معنا و مراد به كلمه عقود ذكر كرده اند، و بر هيچ يك از آنها دليلى از ناحيه لفظ آيه نيست ، علاوه بر اينكه ظاهر جمع محلى به الف و لام صيغه جمعى كه الف ولام در اولش در آمده باشد عموميت را مى رساند، و نيز مطلق آمدن عقد كه در عرف شامل همه عقود مى شود از اين وجوه نمى سازد0
بحثى پيرامون معناى عقد

*(146/24)*

قرآن كريم همانطور كه از ظاهر جمله : (اوفوابالعقود) ملاحظه مى كنيد، دلالت دارد بر اينكه دستور اكيد داده بر وفا كردن به عقود، و ظاهر اين دستور عمومى است ، كه شامل همه مصاديق مى شود، و هر چيزى كه در عرف عقد و پيمان شمرده شود و تناسبى با وفا داشته باشد را در بر مى گيرد، و عقد عبارت است از هر فعل و قولى كه معناى عقد لغوى را مجسم سازد، و آن معناى لغوى عبارت است از برقرار كردن نوعى ارتباط بين يك چيز و بين چيز ديگر، بطورى كه بسته به آن شود، و از آن جدائى نپذيرد، مانند عقد بيع ، كه عبارت است از نوعى ربط ملكى بين كالا و مشترى ، بطورى كه مشترى بعد از عقد بتواند در آن كالا به هر جورى كه بخواهد تصرف كند، و علاقه اى كه قبلا فروشنده با آن كالا داشت قطع شود، و ديگر نتواند در آن كالا دخل و تصرف كند چون ديگر مالكيتى در آن ندارد0
و مثل عقد نكاح كه عبارت است از ايجاد رابطه زناشوئى بين زن و مردى بنحوى كه آن مرد بتواند از آن زن تمتع ببرد و عمل زناشوئى با او انجام دهد و آن زن ديگر نتواند چنين رابطه اى با غير آن مرد برقرار نموده ، مردى ديگر را بر ناموس خود تسلط دهد، و مانند عهدى كه صاحب عهد شخص معهود له را بر خود مسلط مى سازد، تا آن عهد را براى او وفاكند، و نتواند عهد بشكند0
قرآن كريم در وفاء به عهد به همه معانى كه دارد تاكيد كرده ، و رعايت عهد را و در همه معانى آن و همه مصاديقى كه دارد تاكيد شديد فرموده ، تاكيدى كه شديدتر از آن نمى شود، و كسانى كه عهد و پيمان را مى شكنند را به شديدترين بيان مذمت فرموده ، و به وجهى عنيف و لحنى خشن تهديد نموده ، و كسانى را كه پاى بند وفاى به عهد خويشند در آياتى بسيار مدح و ثنا كرده ، و آيات آنقدر زياد است كه حاجتى بذكر آنها نيست 0
حسن وفاى به عهد و قبح نقض عهد از فطريات بشر است و انسان در زندگى فردى واجتماعى بى نياز از عهد و وفاى به آن نيست

*(146/25)*

و لحن آيات و بياناتى كه دارد طورى است كه دلالت مى كند بر اينكه خوبى وفاى به عهد و زشتى عهدشكنى از فطريات بشر است ، و واقع هم همين است 0
و علت و ريشه اين مطلب اين است كه بشر در زندگيش هرگز بى نياز از عهد و وفاى به عهد نيست ، نه فرد انسان از آن بى نياز است ، و نه مجتمع انسان ، و اگر در زندگى اجتماعى بشر كه خاص بشر است دقيق شويم ، خواهيم ديد كه تمامى مزايائى كه از مجتمع و از زندگى اجتماعى خود استفاده مى كنيم ، و همه حقوق زندگى اجتماعى ما كه با تامين آن حقوق آرامش مى يابيم ، بر اساس عقد اجتماعى عمومى و عقدهاى فرعى و جزئى مترتب بر آن عهدهاى عمومى استوار است ، پس ما نه از خود براى انسانهاى ديگر اجتماعمان مالك چيزى مى شويم ، و نه از آن انسانها براى خود مالك چيزى مى شويم ، مگر زمانى كه عهدى عملى به اجتماع بدهيم ، و عهدى از اجتماع بگيريم ، هر چند كه اين عهد را با زبان جارى نكنيم چون زبان تنها در جائى دخالت پيدا مى كند كه بخواهيم عهد عملى خود را براى ديگران بيان كنيم ، پس ما همينكه دور هم جمع شده و اجتماعى تشكيل داديم در حقيقت عهدها و پيمانهائى بين افراد جامعه خود مبادله كرده ايم هر چند كه به زبان نياورده باشيم و اگر اين مبادله نباشد هرگز اجتماع تشكيل نمى شود، و بعد از تشكيل هم اگر به خود اجازه دهيم كه يا به ملاك اينكه زورمنديم ، و كسى نمى تواند جلوگير ما شود، و يا به خاطر عذرى كه براى خود تراشيده ايم اين پيمانهاى عملى را بشكنيم ،اولين چيزى را كه شكسته ايم عدالت اجتماعى خودمان است ، كه ركن جامعه ما است ، و پناهگاهى است كه هر انسانى از خطر اسارت و استخدام و استثمار، به آن ركن ركين پناهنده مى شود0

*(146/26)*

و به همين جهت است كه خداى سبحان اين قدر در باره حفظ عهد و وفاى به آن سفارش هاى اكيد نموده ، از آن جمله فرموده : (و اوفوا بالعهد ان العهدكان مسئولا)، و اين آيه شريفه مانند غالب آياتى كه وفاى به عهد را مدح و نقض آن را مذمت كرده هم شامل عهدهاى فردى و بين دو نفرى است ، و هم شامل عهدهاى اجتماعى و بين قبيله اى و قومى و امتى است ، بلكه از نظر اسلام وفاى به عهدهاى اجتماعى مهم تر از وفاى به عهدهاى فردى است ، براى اينكه عدالت اجتماعى مهم تر و نقض آن بلائى عمومى تر است 0
و به همين جهت قرآن اين كتاب عزيز هم در مورد دقيق ترين عهدها و هم بى اهميت ترين آن موارد با صريح ترين بيان و روشن ترين سخن از نقض عهد منع كرده ، از آن جمله فرموده : (براءة من اللّه و رسوله الى الذين عاهدتم من المشركين فسيحوا فى الارض اربعة اشهر و اعلموا انكم غير معجزى اللّه ، و ان اللّه مخزى الكافرين O و اذان من اللّه و رسوله الى الناس يوم الحج الاكبر ان اللّه برى من المشركين و رسوله فان تبتم فهو خير لكم و ان توليتم فاعلموا انكم غير معجزى اللّه ، و بشر الذين كفروا بعذاب اليم O الا الذين عاهدتم من المشركين ثم لم ينقصوكم شيئا، و لم يظاهروا عليكم احدا، فاتموا اليهم عهدهم الى مدتهم ، ان اللّه يحب المتقين O فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجد تموهم و خذوهم و احصروهم و اقعدوا لهم كل مرصد)0
اهتمام شارع مقدس اسلام به حرمت عهد و لزوم وفاى به آن

*(146/27)*

و اين آيات همانطور كه سياقش به مامى فهماند بعد از فتح مكه نازل شده ، بعد از آنكه خداى تعالى در آن روز مشركين را خوار كرد، و قوت و شوكتشان را از بين برد، اينك در اين آيات بر مسلمانان واجب كرده كه سرزمين تحت تصرف خود را كه بر آن تسلط يافته اند از قذارت و پليدى شرك پاك كنند، و به همين منظور، خون مشركين را بدون هيچ قيد و شرطى هدر كرده ، مگر آنكه ايمان آورند، و با اين همه تهديد مع ذلك جمعى از مشركين را كه بين آنها و مسلمانان عهدى برقرار شده استثناء كرده ، و فرموده متعرض ‍ آنان نشوند، و اجازه هيچگونه آزار و اذيت آنان را به مسلمين نداده ، با اينكه روزگار، روزگار ضعف مشركين و قوت و شوكت مسلمين بوده است ، و هيچ عاملى نمى توانسته مسلمانان را از آزار و اذيت آن عده جلوگير شود، و همه اينها به خاطر احترامى است كه اسلام براى عهد و پيمان قائل است ، و براى اهميتى است كه اسلام در امر تقوا دارد0
بله عليه شكننده عهد حكم كرده است كه اگر عهدى رابعد از عقد شكست ، آن عقد و آن پيمان ملغى و باطل است ، و به طرف مقابلش اجازه داده كه بر وى تجاوز كند، به همان مقدارى كه او به وى تجاوز كرده ، و در اين باره فرموده است : (كيف يكون للمشركين عهد عند اللّه و عند رسوله ، الا الذين عاهدتم عند المسجد الحرام فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم ، ان اللّه يحب المتقين ،... لا يرقبون فى مومن الا و لا ذمه ، و اولئك هم المعتدون فان تابوا و اقاموا الصلوة و آتوا الزكوة فاخوانكم فى الدين ، و نفصل الايات لقوم يعلمون ، و ان نكثوا ايمانهم من بعد عهدهم و طعنوا فى دينكم ، فقاتلوا ائمه الكفر انهم لا ايمان لهم ، لعلهم ينتهون )0

*(146/28)*

و نيز فرموده : (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ، و اتقوا اللّه ) و باز فرموده : (و لا يجرمنكم شنان قوم ان صدوكم عن المسجد الحرام ان تعتدوا و تعاونوا على البر و التقوى ، و لا تعاونوا على الاثم و العدوان ، و اتقوا اللّه )0
و جان كلام اينكه اسلام حرمت عهد و وجوب وفاى به آن را بطور اطلاق رعايت كرده ، چه اينكه رعايت آن به نفع صاحب عهد باشد، و چه به ضرر او، آرى كسى كه با شخصى ديگر هر چند كه مشرك باشد پيمان مى بندد، بايد بداند كه از نظر اسلام بايد به پيمان خود عمل كند و يا آنكه از اول پيمان نبندد، براى اينكه رعايت جانب عدالت اجتماعى لازم تر، و واجب تر از منافع و يا متضرر نشدن يك فرد است ، مگر آنكه طرف مقابل عهد خود را بشكند، كه در اين صورت فرد مسلمان نيز مى تواند به همان مقدارى كه او نقض ‍ كرده نقض كند و به همان مقدار كه او به وى تجاوز نموده وى نيز به او تجاوز كند زيرا اگر در اين صورت نيز نقض و تجاوز جائز نباشد، معنايش اين است كه يكى ديگرى را برده و مستخدم خود نموده و بر او استعلاء كند، و اين در اسلام آنقدر مذموم و مورد نفرت است كه مى توان گفت نهضت دينى جز براى از بين بردن آن نبوده است 0
و به جان خودم سوگند كه اين يكى از تعاليم عاليه اى است كه دين اسلام آن را براى بشر و به منظور هدايت انسانها به سوى فطرت بشرى خود آورده ، و عامل مهمى است كه عدالت اجتماعى را كه نظام اجتماع جز به آن تحقق نمى يابد حفظ مى كند و مظلمه استخدام و استثمار را از جامعه نفى مى كند0
next page
fehrest page
back page

*(146/29)*

next page
fehrest page
back page
و قرآن اين كتاب عزيز به آن تصريح و رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) بر طبق آن مشى نموده و سيره و سنت شريفه خود را بر آن اساس بنا نهادند و اگر نبود كه ما در اين كتاب تنها به بحث قرآنى مى پردازيم ، داستانهائى از آن جناب در اين باره برايت نقل مى كرديم ، و تو خواننده عزيز مى توانى به كتبى كه در سيره و تاريخ زندگى آن حضرت نوشته شده مراجعه نمائى .
مقايسه اسلام با ديگر سنت هاى اجتماعى در مساءله عهد و وفاى به آن
و اگر بين سنت و سيره اسلام و سنتى كه ساير امت هاى متمدن و غير متمدن در خصوص احترام عهد و پيمان دارند مقايسه كنى ، و مخصوصا اخبارى را كه همه روزه از رفتار امت هاى قوى با كشورهاى ضعيف مى شنويم كه در معاملات و پيمانهايشان چگونه معامله مى كنند؟! و در نظر بگيرى كه تازمانى كه با پيمان خود آنها را مى دوشند پاى بند پيمان خود هستند، و زمانى كه احساس كنند كه عهد و پيمان به نفع دولتشان و مصالح مردمشان نيست آن را زير پا مى گذارند، آن وقت فرق بين دو سنت را در رعايت حق و در خدمت حقيقت بودن را لمس مى كنى 0
آرى سزاوار منطق دين همين ، و لايق منطق آنان همان است ، چون در دنيا بيش از دو منطق وجود ندارد يك منطق مى گويد: بايد حق رعايت شود، حال رعايت آن به هر قيمتى كه مى خواهد تمام شود، زيرا در رعايت حق ، مجتمع سود مى برد، و منطقى ديگر مى گويد: منافع مردم بايد رعايت شود، حال به هر وسيله اى كه مى خواهد باشد ، هر چند كه منافع امت با زير پا گذاشتن حق باشد، منطق اول منطق دين ، و دوم منطق تمامى سنت هاى اجتماعى ديگر است ، چه سنت هاى وحشى ، و چه متمدن ، چه استبدادى و دموكراتى ، و چه كمونيستى و چه غير آن 0

*(147/1)*

خواننده عزيز توجه فرمود كه اسلام عنايتى كه در باب رعايت عهد و پيمان دارد را منحصر در عهد اصطلاحى نكرد، بلكه حكم را آن قدر عموميت داد كه شامل هر شالوده و اساسى كه بر آن اساس بنائى ساخته مى شود بگردد، و در باره همه اين عهدها چه اصطلاحيش و چه غير اصطلاحيش سفارش فرمود0
در خاتمه بحث توجه بفرمائيد كه اين بحث دنباله اى دارد كه ان شاءاللّه تعالى در آينده خواهد آمد0
احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم ...
كلمه (احلال ) كه فعل ماضى مجهول (احلت ) از آن اشتقاق يافته به معناى مباح كردن چيزى است ، و كلمه (بهيمه ) بطورى كه صاحب مجمع گفته اسم است براى هر حيوان صحرائى و دريائى كه با چهار پا راه برود و بنا به گفته وى اضافه بهيمه به كلمه (انعام ) از باب اضافه نوع به يكى از اصناف خودش است ، (مثل اينكه بگوئى (چهارپايان حلال گوشت )، كه چهارپايان نوعى است مشتمل بر دو صنف حلال گوشت و حرام گوشت ، و در آن عبارت چهارپايان اضافه شده به صنف خودش )، و مثل اينكه بگوئى نوع انسان چنين يا جنس حيوان چنان است ، كه در هر دو عبارت ، نوع اضافه شده به صنف ، زيرا كلمه (جنس ) هم نسبت به انواع حيوانات ، نوع ، و آن انواع صنف اويند0

*(147/2)*

بعضى از مفسرين گفته اند: اصلا كلمه بهيمه به انعام اضافه نشده ، بلكه به كلمه (جنين ) كه در تقدير است اضافه شده ، و تقدير كلام (بهيمه جنين الانعام ) است ، بنا به گفته اين آقايان اضافه (لامى ) خواهد بود، يعنى حرف (لام ) در تقدير خواهد بود، و به هر حال منظور از بهيمة الانعام همان هشت جفت حيوانى است كه گوشتش حلال است ، و جمله : (الا ما يتلى عليكم ) اشاره است به احكامى كه بعدا در آيه : (حرمت عليكم الميته و الدم و لحم الخنزير و ما اهل لغيراللّه به ...) مى آيد، كه در آيه بعضى از حالات آن هشت جفت حرام شده ، و آن حالتى است كه حيوان حلال گوشت ذبح و تذكيه نشود، بلكه مردار گردد، و يا اگر ذبحش كردند بنام خدا نكردند0
و جمله (غير محلى الصيد و انتم حرم ) حال است از ضمير خطاب در (احلت لكم )، مى فرمايد: گوشت بهيمه انعام بر شما حلال است ، مگر آنهائى كه بعدا نام مى بريم ، و مگر در حالى كه خود شما وضعى خاص داشته باشيد، يعنى محرم باشيد، و در حال احرام يكى از آن هشت صنف حيوان از قبيل آهو و گاو وحشى و گورخر را شكار كرده باشيد، كه در اين صورت نيز خوردن گوشت آن بر شما حلال نيست ، و چه بسا مفسرين كه گفته باشند اين جمله حال از ضمير خطاب در جمله (يتلى عليكم ) است ، و كلمه (صيد) مصدرى است كه به معناى مفعول صيد شده آمده ، همچنانكه كلمه (حرم ) به دو ضمه ، جمع حرام است و حرام به معناى محرم به كسره راء اسم فاعل است 0
يا ايها الذين آمنوا لا تحلوا شعائر اللّه ، و لا الشهر الحرام و لا الهدى و لا القلائد، و لا آمين البيت الحرام يبتغون فضلا من ربهم و رضوانا
در اين آيه مجددا مؤ منين مورد خطاب واقع شده اند، و اين تكرار خطاب شدت اهتمام به حرمات خداى تعالى را مى رساند0

*(147/3)*

در جمله (لا تحلوا حلال مكنيد) كلمه احلال كه مصدر آن فعل است ، به معناى حلال كردن است ، و حلال كردن و مباح دانستن ملازم بابى مبالات بودن نسبت به حرمت و مقام و منزلت پروردگارى است كه اين عمل را بى احترامى به خود دانسته ، و اين كلمه در هر جا به يكى از اين معانى است ، يا به معناى بى مبالاتى است ، و يا به معناى بى احترامى نسبت به مقام و منزلت است (احلال شعائر اللّه ) به معناى بى احترامى به آن شعائر و يا ترك آنها است ، (و احلال شهر الحرام ) به معناى اين است كه حرمت اين چهار ماه را كه جنگ در آنها حرام است نگه ندارند، و در آنها جنگ كنند، و همچنين در هر جا معناى مناسب به آنجا را افاده مى كند0

*(147/4)*

كلمه (شعائر) جمع شعيره است ، كه به معناى علامت است ، و كانه مراد از شعائر اعلام حج و مناسك آن باشد، و كلمه شهرالحرام به معناى ماههائى است كه خداى تعالى آنها را مورد احترام قرار داده ، و آن عبارت است از چهار ماه قمرى ، محرم و رجب و ذى القعده و ذى الحجه ، و كلمه (هدى ) به معناى آن حيوانى است كه آدمى از شهر خود با خود به طرف مكه مى برد، تا قربانى كند، از قبيل گوسفند و گاو و شتر، و كلمه قلائد جمع قلاده به معناى گردن بند است ، و در اينجا به معناى هر چيزى است مانند نعل و مثل آن ، كه به عنوان اعلام به قربانى ، به گردن حيوان مى اندازند و به اين وسيله اعلام مى كنند - كه اين شتر يا گاو يا گوسفند قربانى راه خدا است ، اگر احيانا گم شد، و كسى او را پيدا كرد، بايد به منا بفرستد تا از طرف صاحبش قربانى شود - و كلمه : (آمين ) جمع كلمه آم است ، كه اسم فاعل از فعل (ام ، يوم ) است ، و ماده آن (ام ) به معناى قصد كردن است ، پس معناى جمله (آمين البيت الحرام ) كسانى هستند كه قصد زيارت خانه خدا را دارند، و جمله : (يبتغون فضلا) حال از كلمه (آمين ) است (فضل ) به معناى مال و يا سود مالى است ، كه در آيه (فانقلبوا بنعمة من اللّه و فضل لم يمسسهم سوء)، و آياتى ديگر به اين معنا است ، و يا به معناى اجر آخرتى ، و يا مطلق پاداش مالى است ، و يا پاداش اعم از مالى و غير مالى است 0
مفسرين در تفسير كلمات (شعائر) و (قلائد) و غير آندو از سائر مفرداتى كه در آيه آمده اختلاف كرده اند، و اقوال مختلفى ارائه داده اند، و آنچه ما از اين ميان انتخاب كرده ايم همان است كه ذكر كرديم ، چون با سياق آيه سازگارتر بود، و چون در نقل و انتقاد در اقوال ديگر فائده اى نبود، از نقل آنها صرف نظر كرديم 0
و اذا حللتم فاصطادوا

*(147/5)*

و چون از احرام در آمديد شكار بكنيد، جمله : (شكار بكنيد) از آنجا كه در مقامى آمده كه شنونده احتمال مى داده شايد شكاركردن بعد از احرام نيز حرام باشد دلالت بر وجوب ندارد، تنها دلالت مى كند بر اينكه بعد از احرام ، حرام و ممنوع نيست ، و اصطلاحا چنين امرى را (امر عقيب حظر) مى گويند، يعنى امرى كه بعد از نهى در كلام بيايد، و كلمه (حل ) كه ثلاثى مجرد است ، و نيز (احلال ) كه ثلاثى مزيد و از باب افعال است ، هر دو يك معنا مى دهد، و آن عبارت است از خارج شدن از احرام 0
و لا يجرمنكم شنان قوم ان صدوكم عن المسجدالحرام ان تعتدوا
وقتى گفته مى شود: (جرمه و يجرمه ) معنايش اين است كه او را وادار به جرم كرد، و اگر معصيت را هم جريمه مى گويند چون وبال و عقوبت آن را كه يا مال است و يا شكنجه بر آدمى تحميل مى شود0
راغب گفته است : اصل در معناى ماده (جيم را ميم ) بريدن است ، و كلمه : (شنآن ) به معناى دشمنى و بغض است ، و اينكه فرمود: (ان صدوكم )، معنايش اين است كه شما را از داخل شدن در مسجدالحرام منع كردند، و اين جمله يا بدل از (شنآن ) است ، و يا عطف بيان مى باشد0
و حاصل معناى آيه اين است كه : (اين كينه و دشمنى كه آنها نگذاشتند شما داخل مسجدالحرام بشويد، شما را وادار نكند براينكه بر آنان تعدى كنيد و حال آنكه خدا شما را بر آنان مسلط كرده ، وبال اين جرم بر شما تحميل نشود)0
و تعاونوا على البر و التقوى و لا تعاونوا على الاثم و العدوان ...

*(147/6)*

معناى اين جمله روشن است و اين جمله بيانگر اساس سنت اسلامى است ، و خداى سبحان در كلام مجيدش كلمه (بر) را تفسير كرده ، و فرموده : (و لكن البر من آمن باللّه و اليوم الاخر) و ما در همانجا در باره (بر) بحث كرديم ، و كلمه (تقوا) به معناى مراقب امر و نهى خدا بودن است ، در نتيجه برگشت معناى تعاون بر بر و تقوا به اين است كه جامعه مسلمين بر بر و تقوا و يا به عبارتى بر ايمان و عمل صالح ناشى از ترس خدا اجتماع كنند، و اين همان صلاح و تقواى اجتماعى است ، و در مقابل آن تعاون بر گناه يعنى عمل زشت كه موجب عقب افتادگى از زندگى سعيده است ، - و بر (عدوان ) كه تعدى بر حقوق حقه مردم و سلب امنيت از جان و مال و ناموس آنان است ، قرار مى گيرد، و ما در اين معنا در ذيل آيه شريفه : (يا ايها الذين آمنوا اصبروا و صابروا و رابطوا...) در جلد سوم اين كتاب پاره اى مطالب آورده ايم 0
خداى سبحان بعد از آنكه از اجتماع (براثم ) و (عدوان ) نهى فرمود نهى خود را با جمله : (و اتقوا اللّه ان اللّه شديدالعقاب ) تاكيد كرد و اين در حقيقت تاكيدى است روى تاكيد ديگر، (تاكيد اول جمله : (واتقوا اللّه ) است ، و تاكيد دوم تهديد (ان اللّه شديدالعقاب ) است )0
تحريم خون و سه نوع گوشت
حرمت عليكم الميتة و الدم و لحم الخنزير و ما اهل لغيراللّه

*(147/7)*

به اين آيه شريفه مشتمل است بر حرمت خون و سه نوع گوشت كه در سوره هائى كه از قرآن قبل از اين سوره نازل شده بود نيز ذكر شده بود، مانند دو سوره انعام و نحل كه در مكه نازل شده بودند، و سوره بقره كه اولين سوره مفصلى است كه در مدينه نازل شد، در سوره انعام فرموده بود: (قل لا اجد فيما اوحى الى محرما على طاعم يطعمه ، الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا، او لحم خنزير، فانه رجس او فسقا اهل لغيراللّه به فمن اضطر غير باغ و لا عاد، فان ربك غفور رحيم )، در سوره نحل و سوره بقره فرموده : (انما حرم عليكم الميتة و الدم و لحم الخنزير و ما اهل به لغير اللّه فمن اضطر غير باغ و لا عاد فلا اثم عليه ان اللّه غفور رحيم )0
و همه اين آيات ، بطورى كه ملاحظه مى كنيد آن چهار چيز كه در صدر آيات مورد بحث ذكر شده اند حرام كرده ، و آيه مورد بحث از نظر استثنائى كه در ذيل آن آمده شبيه به آن آيات است ، در آن آيات مى فرمود: (فمن اضطر غير باغ ...)0
در اينجا فرموده : (فمن اضطر فى مخمصة غير متجانف لا ثم فان اللّه غفور رحيم )، و بنابراين آيه سوره مائده نسبت به اين معانى كه در آن آيات آمده در حقيقت موكد است 0
بلكه نهى از آن چهار چيز و مخصوصا سه تاى اول يعنى ميته و خون و گوشت خوك تشريعش قبل از سوره انعام و نحل بوده ، كه در مكه نازل شده اند، براى اينكه آيه سوره انعام تحريم اين سه چيز و حداقل گوشت خوك را بدان علت مى داند كه رجس و پليدى است ، و همين خود، دلالت دارد بر اينكه قبلا رجس تحريم شده بود0
آرى سوره مدثر از سوره هاى نازله در اول بعثت است (رجز) كه همان رجس است را تحريم كرده بود، و فرموده بود: (و الرجز فاهجر)0

*(147/8)*

و همچنين (منخنقه ) و (موقوذه ) و (مترديه ) و (نطيحه ) و (ما اكل السبع ) يعنى حيوان خفه شده ، و كتك خورده ، و از بلندى پرت شده ، و حيوانى كه با ضربه شاخ حيوان ديگر از بين رفته و پس مانده درندگان ، همه از مصاديق ميته و مردارند به دليل اينكه يك مصداق را (در آخر اين آيه ) از همه اينها استثناء كرده ، و آن ، همه اين نامبردگان است در صورتى كه آنها را زنده دريابند و ذبح كنند، پس آنچه در اين آيه نامبرده شده مصاديق يك نوعند، و براى اين افراد آن نوع يعنى مردار را اسم برده كه عنايت به توضيح افراد آن داشته و خواسته است خوراكيهاى حرام را بيشتر بيان كند، نه اينكه در آيه شريفه چيز تازه اى تشريع كرده باشد0
و همچنين بقيه چيرهائى كه در آيه شمرده و فرموده : (و ما ذبح على النصب ) (و ان تستقسموا بالازلام ذلكم فسق )، كه اين دو عنوان هر چند كه اولين بارى كه در قرآن نامبرده شده اند در همين سوره بوده ، و ليكن از آنجا كه خداى تعالى علت حرمت آنها را فسق دانسته ، و فسق در آيه انعام نيز آمده ، پس اين دو نيز چيز تازه اى نبوده كه تشريع شده باشد، و همچنين جمله : (غير متجانف لاثم ) كه مى فهماند علت تحريم هاى مذكور در آيه اين است كه اينها اثمند، و قبل از اين آيه ، و آيه سوره بقره اثم را تحريم كرده بود، و در سوره انعام هم فرموده بود : (و ذروا ظاهر الاثم و باطنه )، و نيز فرموده بود: (قل انما حرم ربى الفواحش ما ظهر منها و ما بطن و الاثم )0
پس روشن و واضح شد كه آيه شريفه در آنچه كه از محرمات برشمرده چيز تازه و بى سابقه اى نفرموده ، بلكه قبل از نزول آيه در سوره هاى مكى و مدنى سابقه داشته ، و گوشت ها و طعامهاى حرام را شمرده بود0
پنج مورد كه همگى مردار محسوب شده و خوردنشان در اسلام حرام است
و المنخنقة و الموقوذة و المتردية و النطيحة و ما اكل السبع الا ما ذكيتم

*(147/9)*

كلمه (منخنقه ) به معناى حيوانى است كه خفه شده باشد، چه خفگى اتفاقى باشد ويا عمدى باشد و عمدى به هر نحو و هر آلتى كه باشد، خواه كسى عمدا و با دست خود او را خفه كرده باشد، و يا اينكه اين خفه كردن عمدى با وسيله اى چون طناب باشد ، و چه اينكه گردن حيوان را بين دو چوب قرار دهند تا خود بخود خفه شود، همچنانكه در جاهليت به اين طريق و به امثال آن حيوان را بى جان مى كردند0
و (موقوذه ) حيوان ى است كه در اثر ضربت بميرد آنقدر او را بزنند تا مردار شود، و (مترديه ) حيوانى است كه از محلى بلند چون كوه و يا لبه چاه و امثال آن سقوط كند و بميرد0
و (نطيحه ) حيوانى است كه حيوانى ديگر او را شاخ بزند و بكشد (و ما اكل السبع ) حيوانى است كه درنده اى پاره اش كرده باشد، و از گوشتش خورده باشد، پس (اءكل ) مربوط به ماءكول است ، چه اينكه همه اش را خورده باشد، و چه اينكه بعض آن را، و كلمه (سبع ) به معناى حيوان وحشى گوشتخوار است ، چون شير و گرگ و پلنگ و امثال آن 0
(الا ما ذكيتم )، اين جمله استثنائى است كه از نامبرده ها آنچه قابل تذكيه است را خارج مى سازد، و تذكيه عبارت است از بريدن چهار لوله گردن ، دو تا رگ خون ، كه در دو طرف گردن است ، و يكى لوله غذا، و چهارمى لوله هوا، و اين در جائى است كه اين حيوان نيمه جانى داشته باشد، دليل داشتن نيمه جان اين است كه وقتى چهار رگ او ر ا مى زنند حركتى بكند، يا دم خود را تكان دهد، و يا صداى خرخر از گلو در آورد، و اين استثناء همانطور كه قبلا گفتيم متعلق است به همه عناوين شمرده شده در آيه ، نه به خصوص ‍ عنوان آخرى ، يعنى (نطيحه )، چون مقيد كردنش به آخرى سخنى است بى دليل و اين امور پنجگانه يعنى : 1 منخنقه 2 موقوذه 3 مترديه 4 نطيحه 5 مااكل السبع ، همه از مصاديق ميته و از مصاديق آنند، به اين معنا كه مثلا مترديه و نطيحه وقتى حرام مى شوند كه به وسيله سقوط و شاخ مرده باشند،

*(147/10)*

به دليل اينكه دنبال آن مترديه و نطيحه اى را كه نمرده باشند و بشود ذبحش كرد استثناء كرده ، و اين بديهى است كه هيچ حيوانى را مادام كه زنده است كسى نمى خورد، وقتى آن را مى خورند كه جانش در آمده باشد، كه اين در آمدن جان دو جور است ، يكى اينكه با سر بريدن جانش در آيد، ديگر اينكه اينطور نباشد، وخدا سر بريده ها را استثناء كرده ، پس افراد ديگرى جز ميته باقى نمى ماند، افرادى كه يا با سقوط و يا با شاخ مرده باشند، و اما اگر گوسفندى مثلا در چاه بيفتد و سالم از چاه بيرون آيد، و چند لحظه زنده باشد، حال يا كم و يا زياد، سپس خودش بميرد و يا سرش را ببرند، ديگر مترديه اش نمى گويند، دليل اين معنا سياق كلام است ، براى اينكه همه حيوانات مذكور در اين آيات حيواناتى هستند كه مرگشان مستند به آن وصفى باشد كه در آيه آمده ، يعنى صفت (انخناق ) و (وقذ) و (تردى ) و (نطح )0
و اگر از ميان همه مردارها خصوص اين چند نوع مردار را ذكر كرد، براى اين بود كه توهمى را كه ممكن است در مورد اينها بشود و كسانى خيال كنند كه اينها مردار نيستند چون افرادى نادرند از بين ببرد، و كسى خيال نكند مردار تنها افراد شايع از مردار است ، يعنى افرادى كه در اثر بيمارى و امثال آن مرده باشند، نه آنهائى كه به مرگ ناگهانى و به علتى خارجى مردار شده باشند، لذا در اين آيات به اسامى آنها تصريح كرد و فرمود همه اينها افراد و مصاديق مردارند، تا ديگر جاى شبهه اى نماند0
نهى اسلام از يكى ديگر از سنتهاى جاهليت
و ما ذبح على النصب

*(147/11)*

راغب در مفردات مى گويد: (نصب ) هر چيزى به معناى آن است كه آن را طورى جا و قرار دهند كه بر جسته و در بلندى واقع شود مانند (كاشتن ) بر زمين فرو كردن نيزه و ساختن بناى بلند، و كاشتن سنگى بر زمين ، بطورى كه از دور ديده شود، و نصيب به معناى سنگى است كه بر بالاى چيزى نصب شود، و جمع آن نصائب و نصب است و رسم عرب چنين بوده كه سنگى را سر پا قرار داده آن را مى پرستيدند، و حيوانات خود را روى آن سر مى بريدند، اين كلمه در قرآن كريم آمده ، آنجا كه مى فرمايد: (كانهم الى نصب يوفضون گوئى آنان بطرف بتان مى شتابند)0
و نيز مى فرمايد: (و ما ذبح على النصب ) و گاهى در جمع آن ، كلمه (انصاب ) مى آيد، و اضافه مى كند كه انصاب و از لام و نصب و نصب همه به معناى تعب است اين بود گفتار راغب 0
و غرض از نهى از خوردن گوشت حيوانهائى كه بر روى نصب ذبح مى شود اين است كه جامعه مسلمين سنت جاهليت را در بين خود باب نكنند، آرى مردم جاهليت در اطراف كعبه سنگهائى نصب مى كردند، و آنها را مقدس شمرده و حيوانات خود را بر روى آن سنگها سر مى بريدند، و اين يكى از سنت هاى وثنيت بوده .
معناى (استسقام به ازلام ) كه از آن نهى شده است
و ان تستقسموا بالازلام ...
كلمه (ازلام ) به معناى تركه چوبهائى است كه در ايام جاهليت وسيله نوعى قمار بوده ، و عمل (استقسام به وسيله قداح ) اين بوده كه شترى و يا حيوانى ديگر را سهم بندى مى كردند، آنگاه تركه چوبها را براى تشخيص اينكه چه كسى چند سهم مى برد؟ و چه كسى اصلا سهم نمى برد؟ يكى پس از ديگرى بيرون مى كشيدند، و اين خود نوعى قمار بوده كه شرحش در تفسير آيه : (يسئلونك عن الخمر و الميسر...) در جلد دوم اين كتاب گذشت 0

*(147/12)*

راغب گفته كلمه : (قسم ) به معناى جدا كردن سهم و نصيب است ، وقتى گفته مى شود من اينطور و به اين اقسام تقسيم كردم ، معنايش اين است كه هر سهمى را از ديگرى جدا كردم ، و قسمت كردن ارث و غنيمت همه به اين معنا است كه سهم صاحب هر سهمى را از سهم آن ديگرى جدا كنى ، و اين كلمه در قرآن كريم آمده آنجا كه مى فرمايد: (لكل باب منهم جزء مقسوم ) و (و ان تستقسموا بالازلام )، و اينكه گفته استقسام به معناى قسمت است ، منظورش معناى لغوى اين دو كلمه نبوده ، بلكه منظورش اين بوده كه مصداق اين با مصداق آن منطبق است ، و گرنه معناى حقيقى استقسام طلب قسمت به وسيله ازلامى است كه گفتيم يكى از آلات قماربوده ، و استعمال آلت در حقيقت طلب حاصل شدن فعلى است كه بر آن استعمال مترتب مى شود، پس استفعال بر اين استعمال صادق است ، و مراد از استقسام به ازلام كه از آن نهى شده ، بطورى كه از سياق و زمينه كلام استفاده مى شود، زدن آن تركه چوبها بر بدن شتر و يا حيوان ديگر است ، كه به هر جاى حيوان خورد گوشت آن نقطه شتر از آن صاحب چوب باشد0
و اما اينكه بعضى گفته اند: كه مراد از استقسام به ازلام استخاره كردن به وسيله آن تركه چوبها و تشخيص خير و شر افعال و نافع و ضار آنها است ، مثلا اگر مى خواستند به سفرى بروند، و يا با كسى ازدواج كنند، و يا عملى را آغاز نمايند و يا كار ديگرى كنند، اين تركه چوبها را به كار مى زدند، تا بفهمند اين كار خوب است يا بد، خيرى در آن هست يانه و اضافه كرده اند كه اين رسم در جاهليت دائر بوده ، و خود نوعى فال زدن به شمار مى رفته 0 و در بحث روايتى آينده شرح بيشترش مى آيد0

*(147/13)*

اين وجه درستى نيست ، زيرا با سياق آيه نمى سازد، و نمى شود آيه را حمل بر چنان معنائى كرد، زيرا آيه شريفه كه در مقام شمردن خوردنيهاى حرام است ، و قبلا هم در جمله : (الا ما يتلى عليكم ) به آن اشاره شده بود، ده نوع از محرمات را بر مى شمارد 1 ميته 2 خون 3 گوشت خوك 4 حيوانى كه براى غير خدا ذبح شود 5 منخنقه 6 موقوذه 7 مترديه 8 نطيحه 9 ما اكل السبع 10 ما ذبح على النصب ، بعد از شمردن اينها استقسام به ازلام را يادآور مى شود كه به دو معنا مى آيد، به معناى تقسيم گوشت از راه قمار و به معناى استخاره و فال زدن ، با اين حال چگونه ممكن است كسى با اين همه قرائن پشت سر هم ، و با اين سياق در تعيين اينكه كدام معنا منظور است شك كند و آيا عارف به اسلوب كلام اجازه چنين شكى بخود مى دهد0 نظير اين جريان در كلمه عمره است هم به معناى عمارت مى آيد، و هم به معناى زيارت خانه خدا، حال اگر اين كلمه با كلمه خانه خدا استعمال شود، ديگر معناى اول كه مساله عمارت باشد به ذهن نمى رسد، و امثال اينگونه كلمات زياد است 0
(ذلكم فسق ) احتمال دارد كلمه (ذلكم ) اشاره باشد به همه كارهائى كه قبلا ذكر شده بود، و احتمال دارد اسم اشاره ذلك اشاره باشد به دو تاى اخير چون جمله : (الا ما ذكيتم ) فاصله شده بين آن دو، و بقيه و احتمال هم دارد كه تنها اشاره به آخرى باشد، و بعيد نيست معتدل تر از همه وجه ميانى باشد0
اليوم يئس الذين كفروا من دينكم ، فلا تخشوهم واخشون

*(147/14)*

امر اين آيه شريفه در قرار گرفتنش در اين جاى خاص و سپس دلالتش بر معنا، عجيب است ، براى اينكه اگر در صدر آيه يعنى جمله : (حرمت عليكم الميته والدم ...ذلكم فسق ) دقت كنى ، و آنگاه ذيل آن را بر آن اضافه نمائى كه مى فرمايد: (فمن اضطر فى مخمصة غير متجانف لاثم فان اللّه غفور رحيم ) خواهى ديد كه آن صدر براى خود كلامى است تام ، و اصلا در افاده معنا هيچ حاجتى و توقفى بر آيه : (اليوم يئس الذين كفروا من دينكم ...) ندارد، و جان كلام اينكه از اين راهى كه گفتيم به خوبى متوجه مى شوى كه آيه شريفه آيه اى است كامل ، همانطور كه آيات سوره هاى انعام و نحل و بقره كه بيانگر محرمات از خوردنيها قبلا نازل شده بودند، در افاده معنايش مستقل و كامل بودند، در سوره بقره مى فرمود: (انما حرم عليكم الميته و الدم و لحم الخنزير و ما اهل به لغيراللّه ، فمن اضطر غير باغ و لا عاد فلا اثم عليه ان اللّه غفور رحيم ) و آيه سوره انعام و نحل نيز مثل اين آيه است 0
جمله (اليوم يئس الذين كفروا من دينكم ) معترضه است و ربطى به صدور وذيل آيه (حرمت عليكم ...) ندارد

*(147/15)*

از اين تماميت آيه نتيجه مى گيريم كه پس آيه : (اليوم يئس الذين كفروا...) كلامى است معترضه ، كه در وسط اين آيه قرار گرفته ، ولفظ آيه در فهماندن معنايش هيچ حاجتى به اين جمله نداشت ، حال چه اين اينكه بگوئيم آيه معترضه از همان اول نزول در وسط دو آيه جاى گرفته ، و يا بگوئيم : رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) به نويسندگان وحى دستور فرموده كه در آنجا جايش دهند، با اينكه نزول هر سه پشت سر هم نبوده و يا بگوئيم هنگام نزول با آن دو آيه نازل نشده ، و رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) هم دستور نداده كه در آنجا قرارش دهند، ولى نويسندگان وحى در آنجا قرارش داده اند، چون هيچ يك از اين چند احتمال اثرى در آنچه ما گفتيم ندارد، هر چه باشد بالاخره اين جمله ، جمله اى است معترضه كه نه با صدر آيه ارتباطى دارد، و نه با ذيلش 0
مويد گفتار ما بيشتر اگر نگوئيم همه رواياتى است كه در شان نزول وارد شده ، و اتفاقا روايات زيادى هم هست ، كه متعرض شان نزول جمله مورد بحث شده ، و نامى از اصل آيه نبرده ، واضح تر بگويم ، شان نزول جمله : (اليوم يئس الذين كفروا...) را متعرض ‍ شده ، و نامى از آيه : (حرمت عليكم الميته ...)، به ميان نياورده ، و اين خود مويد آن است كه جمله : (اليوم يئس الذين كفروا...) مستقل و جداى از صدر و ذيل آيه نازل شده ، و قرار گرفتن اين جمله در وسط آيه مذكور يا مستند به تاليف رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) است ، و يا به تاليف مولفين بعد از رحلت آن جناب است .
مويد اين احتمال روايتى است كه درالمنثور از عبدبن حميد از شعبى نقل كرده كه گفته است : آيه شريفه : (اليوم اكملت لكم دينكم ...)

*(147/16)*

وقتى بر رسول خدا (صلى اللّه عليه وآله و سلم ) نازل شد كه آن جناب در عرفه بود، و چون آن حضرت از هر آيه اى كه خوشش ‍ مى آمد دستور مى داد در آغاز سوره اش جاى دهند، اين آيه را در اول سوره قرار دادند، آنگاه شعبى اضافه كرده كه جبرئيل به آن جناب تعليم مى داد كه هر آيه را در كجا جاى دهد0
و چون اين دو آيه يعنى آيه : (اليوم يئس الذين كفروا...) و آيه (اليوم اكملت لكم دينكم ) از نظر معنا نزديك به هم بودند، و مفهومى مرتبط به يكديگر داشتند كه در اين جاى هيچ شك نيست ، زيرا بين نوميد شدن انكار از دين مسلمانان ، و بين اكمال دين ارتباط نزديك و مستقيم هست ، بطورى كه مضمون هر دو اين معنا را مى پذيرد كه با هم تركيب شده يك آيه را تشكيل دهند، علاوه بر اينكه هر دو جمله سياقى واحد دارند بدين جهت بوده كه آن جناب اين دو جمله را در اول سوره مائده قرار داده اند 0
باز مويد اين اعتقاد ماآن است كه علما و مفسرين قديم و جديد يعنى صحابه و تابعين و متاخرين تا عصر ما هر دو جمله را متصل دانسته اند، بطورى كه هر يك را متمم و مفسر ديگرى گرفته اند، و اين نيست مگر به خاطر اينكه آنها نيز همين معنا را از اين دو جمله فهميده اند.

*(147/17)*

نتيجه اين نظريه چنين مى شود كه جمله : معترضه يعنى جمله : (اليوم يئس الذين كفروا من دينكم ... يا اينكه مى فرمايد: رضيت لكم الاسلام دينا) مجموعش جمله هائى معترضه جمله هائى كه با يكديگر كمال اتصال را دارند، و غرض واحدى را افاده مى كنند، غرضى كه قائم به هر دو جمله است ، بدون اينكه در افاده آن با هم اختلافى داشته باشند، حال چه اينكه بگوئيم با آيه اى كه از بالا و پائين اين دو جمله را احاطه كرده اند ارتباط دارند، و يا نگوئيم ، چون همانطور كه گفتيم اين ترديد هيچ اثرى در اين معنا ندارد كه اين دو جمله كلامى واحدند، و هر دو معترضه هم هستند، و يك غرض را افاده مى كنند، و كلمه (يوم ) كه يك بار در جمله (اليوم يئس الذين كفروا...) آمده ، و يك بار ديگر در جمله (اليوم اكملت لكم دينكم ...) آمده ، يك روز را در نظر دارند، يك روزى كه هم كفار از دين مسلمانان مايوس شدند، و هم دين خدا به كمال خود رسيده است 0
منظور از روزى كه كافران از (غلبه بر) دين مسلمانان نااميد شدند چه روزى است ؟
حال بايد ديد منظور از كلمه (يوم ) در جمله (اليوم يئس الذين كفروا من دينكم فلا تخشوهم ) چيست ؟ آن چه روزى است كه كفار از دين مسلمانان مايوس شدند؟ و فهميدند كه ديگر نمى توانند دين اسلام را از بين ببرند، آيا آن زمانى است كه اسلام با بعثت رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) و دعوت آن جناب ظاهر شد؟ ودر نتيجه مراد از اين جمله اين است كه خداى تعالى اسلام را بر شما نازل و دين را براى شما تمام و نعمت خود را بر شما به نهايت رسانيد، و ديگر كفار نمى توانند به شما دست پيدا كنند؟

*(147/18)*

اين را كه به هيچ وجه نمى توان گفت ، براى اينكه اين عبارت را براى هر كس بخوانى از آن چنين مى فهمد كه مردم مسلمان دينى داشته اند، كه به خاطر ناقص بودنش كفار طمع بسته بودند كه دين آنان را باطل ساخته يا در آن دخل و تصرفى بكنند، و مسلمانان هم از همين جهت بر دين خود مى ترسيدند، و ليكن خداى تعالى دين آنان را تكميل كرد، و آن نقص را بر طرف ساخت ، و نعمت خود را برآن مردم به حد كمال رسانيد، و آنگاه به آن مردم فرمود: ديگر نترسيد كه ديگر كفار از دين شما مايوس شدند، و ما مى دانيم كه عرب قبل از ظهور اسلام دينى نداشتند تا با بعثت رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) به كمال رسيده باشد، و نعمتى نداشتند تا با آمدن اسلام آن نعمت تمام شود0
علاوه براينكه اگر آيه را اينطور معنا كنيم بايد على القاعده جمله (اليوم اكملت لكم دينكم ) را در اول آورده باشد، و جمله : (اليوم يئس الذين كفروا) را دنبال آن تا معنا درست شود، (چون مايوس شدن كفار لازمه به كمال رسيدن دين است ، نه اينكه به كمال رسيدن دين لازمه مايوس شدن كفار باشد)0
و يا آنكه مراد از كلمه (يوم ) روز بعد از فتح است ، كه خداى تعالى كيد مشركين قريش را باطل و شوكتشان را شكست ، و بنيان دين بت پرستيشان را منهدم و بت هايشان را خرد نمود، و اميدشان را از اينكه يك روز ديگر روى پاى خود بايستند و در مقابل اسلام صف آرائى نموده از نفوذ اسلام وانتشار آن جلوگيرى كنند قطع فرمود0
اين احتمال نيز درست نيست زيرا آيه شريفه دلالت به اكمال دين دارد، و ما مى دانيم كه بعد از فتح مكه دين خدا كامل و نعمتش تمام نشده بود، چون فتح مكه در سال هشتم هجرت اتفاق افتاد و بسيارى از واجبات دينى اسلام بعد از اين سال نازل شد و بسيارى از حلالها و حرامها بين فتح مكه و بين درگذشت رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) تشريع گرديد0

*(147/19)*

علاوه بر اينكه جمله : (الذين كفروا) انحصارى به مشركين عرب ندارد، بلكه مى فرمايد بطور كلى كفار دنيا از دين مسلمانان مايوس ‍ شدند، دليل بر اين معنا معارضات و عهد و پيمانهائى است كه بعد از فتح مكه همچنان عليه مسلمين معتبر و محترم شمرده مى شد و مشركين عرب همچنان طبق مراسم جاهليت به حج مى آمدند، و مراسم شرك را در آنجا انجام مى دادند، زنها لخت مادر زاد و مكشوف العوره طواف مى كردند، تا آنكه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) امير المؤ منين (عليه السلام ) را با آيات سوره برائت بدانجا گسيل داشت ، و بقاياى رسوم جاهليت را ابطال نمود0
و يا مراد از كلمه (يوم ) بعد از آيات سوره برائت است ، و آن زمانى است كه اسلام تقريبا بر شبه جزيره عرب گسترش يافته ، آثار شرك از بين رفته ، سنن جاهليت بمرد، زمانى كه ديگر مسلمانان در معابد و معاهد دين و از آن جمله در مناسك حج احدى از مشركين را نمى ديدند، كه مراسم شرك را انجام دهد، روزگارى كه دنيا به كام مسلمين شد، و خدا آن خوف و دلواپسى كه مسلمين داشتند را مبدل به امنيت كرد، و ديگر هيچ چيزى را شرك خدا ندانستند0
اين احتمال هم به هيچ وجه قابل قبول نيست زيرا مشركين عرب هر چند كه بعد از نزول سوره برائت و بر چيده شدن بساط شرك از دين مسلمانان مايوس شدند، و رسوم جاهليت محو شد، الا اينكه دين اسلام هنوز كامل نشده بود، چون فرائض و احكامى بعد از سوره برائت نازل شد، از آن جمله فرائض و احكامى است كه در سوره مائده آمد، و مفسرين اتفاق دارند بر اينكه سوره مائده در اواخر عمر رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) نازل شده ، و همه مى دانيم كه بسيارى از احكام حلال و حرام و حدود و قصاص در اين سوره است 0

*(147/20)*

پس با نادرست بودن اين سه احتمال كه كلمه (يوم ) به معناى دوره و ايام باشد نه يك روز خاصى كه آفتاب در آن طلوع و غروب كرده باشد، و خلاصه وقتى نتوانستيم بگوئيم مراد از روز دوره پيدايش دعوت اسلامى ، و يا دوره بعد از فتح مكه ، و يا قطعه زمان بين نزول سوره برائت و رحلت رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) است 0
لا جرم و بناچار بايد بگوئيم مراد از اين كلمه يك روز معينى است ، روزى است كه خود اين آيه در آن روز نازل شده ، و قهرا روز نزول اين سوره است ، البته اين در صورتى است كه جمله (اليوم يئس الذين كفروا...) معترضه و به حسب معنا مرتبط با آيه اى باشد كه آن را احاطه كرده ، و يا بگوئيم نزول اين آيه حتى بعد از نزول سوره و در روزى بوده كه بعد از آن ديگر هيچ آيه اى نازل نشده ، چون دنبالش فرموده : (امروز ديگر دين شما كامل شد)0
(روز معين ) مورد بحث چه روزى است ؟
خوب ، حال مى پرسيم اين روز معين چه روزى بوده ؟ آيا روز معينى بوده كه مكه فتح شد؟ و يا روز معينى كه سوره برائت نازل شد؟ در فساد اين دو احتمال همان اشكالهاى سابق كافى است ، ديگر حاجتى به تكرار آنها و يا دليل ديگر نيست 0
و يا مراد از اين روز معين روز عرفه در حجة الوداع است ، كه بسيارى از مفسرين اين را گفته اند، وبعضى از روايات هم بر طبق آن وارد شده ، در اين صورت مى پرسيم معناى مايوس شدن كفار از دين مسلمانان در آن روز معين چيست ؟ آيا معنايش اين است كه مشركين قريش از اينكه بار ديگر زورشان برسد كه دين اسلام را از بين ببرند مايوس شدند، كه بسيار احتمال بى پايه اى است براى اينكه مشركين عرب دو سال قبل يعنى در فتح مكه مايوس شدند، كه سال هشتم هجرت بود، نه در روز عرفه از حجة الوداع ، كه سال دهم از هجرت بوده 0

*(147/21)*

و يا معنايش اين است كه در روز نزول برائت مايوس شدند، كه نزول سوره برائت در سال نهم بوده ، و قهرا آن روز معين هم در آن سال بوده ، و يا منظور اين است كه همه كفار از دين مسلمانان مايوس شدند هم مشركين و هم يهود و هم نصارا و هم مجوس و هم سايرين ، كه قهرا بر حسب اين احتمال بايد بگوئيم جمله الذين كفروا جمله اى است مطلق - كه ما مى دانيم يهود و نصارا در آن روز از غلبه بر مسلمين مايوس نشده بودند، و قوت و شوكت اسلام از چهار ديوارى جزيرة العرب آن روز تجاوز نكرده بود0
و از جهتى ديگر بايد در باره اين روز يعنى روز عرفه دقت و تامل كنيم ، ببينيم چه رابطه اى بين روز عرفه يعنى روز نهم ماه ذى الحجه سال دهم هجرت با جمله : (اليوم اكملت لكم دينكم و اتممت عليكم نعمتى ) كه در آيه مورد بحث قرار گرفته برقرار است 0
چه بسا ممكن است كسى بگويد: رابطه اين بوده كه در آن روز امور حج به حد كمال رسيد، چون رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) به نفس شريف خود در آن مراسم شركت كرده بود و تك ، تك احكام حج را هم مى گفت و هم خودش پياده مى كرد0
اما متاسفانه اين احتمال را هم نمى توان پذيرفت ، براى اينكه ديديم يكى از مناسكى كه در آن سال به مسلمانان تعليم داد حج تمتع بود، كه چيزى نگذشت بعد از درگذشتش متروك شد، آن وقت چطور ممكن است تعليم چنين حكمى را اكمال دين بناميم ، و تعليم نماز و روزه و حج و زكات و جهاد و ساير معارف را كه قبلا تشريع شده بود تكميل دين ندانيم ، و اصلا چطور ممكن است تعليم يكى از واجبات دين را اكمال آن دين شمرد با اينكه اكمال خود آن واجب هم نيست تا چه رسد به اكمال مجموع دين ؟

*(147/22)*

از اين هم كه بگذريم اين احتمال باعث مى شود كه رابطه فقره اول يعنى جمله : (اليوم يئس الذين كفروا من دينكم ) با فقره دوم يعنى جمله : (اليوم اكملت لكم دينكم ) قطع بشود، چه رابطه اى تصور مى شود كه ميان تعليم حج تمتع براى مسلمانان و ميان مايوس ‍ شدن كفار از دين مسلمين بوده باشد؟
احتمال ديگر: روز معين روز نزول سوره مائده است
و چه بسا ممكن است كسى ديگر بگويد: مراد اين آيه اين است كه در اين روز يعنى روز نزول سوره مائده با نازل شدن بقيه حلال و حرامها دين تكميل شد، چون بعد ازآن روز ديگر حلال و حرامى نازل نشد، و مراد از اكمال دين اين است كه ياس بر دلهاى كفار مسلط گشته ، آثار اين نوميدى و ياس بر چهره هاشان نمودار گشت 0
بله ممكن است كسى چنين بگويد، و ليكن لازم است انسان چشم خود را باز كند و ببيند بنابراين احتمال منظور از جمله : (الذين كفروا) چه كسانى است ؟ اگر منظور كفار عرب است ، كه در آن روز اثرى از آنها نمانده بود، تا در باره آنان صحبت شود و گفته شود اينها ديگر مايوس شدند، چون اسلام در سال نهم هجرت بساط شرك را از ميان عرب بر چيده بود، كسى در آن ميان نبود كه به غير اسلام تظاهرى بكند، و مگر حقيقت اسلام غير اين تسليم است ، پس كفارى كه مايوس شدند چه كسانيند0
و اگر منظور از اين جمله كفار غير عرب از ساير امتها و نژادهاى غير عرب باشد، كه همين چند سطر پيش گفتيم آنها از پيروز شدن بر اسلام مايوس نشده بودند0

*(147/23)*

آرى بار ديگر چشم خود باز كنيم ببينيم بسته شدن باب تشريع چه زمانى بوده ، آيا روز نزول سوره مائده كه سوره مورد بحث ما است و به پايان رسيدن روز عرفه سال نهم بوده ؟ كه روايات بسيارى وارد شده بر اينكه احكام و واجباتى بعد از آن روز نازل شد، و آنقدر اين روايات بسيار است كه نمى توان آنها را بى ارزش شمرد، و شما خواننده مى توانى اين روايات را در تفسير آيه صيف يعنى آيه كلاله در آخر سوره نساء و آيات ربا مطالعه كنيد0
حتى از عمر بن خطاب روايت شده كه دريكى از خطبه هاى خود گفت : آخرين آيه قرآنى كه نازل شد آيه ربا بود، و نيز گفت رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) از دنيا رفت و آيه ربا را براى ما بيان نكرد، بدين جهت از ربا هر مساله اى كه مورد شك شما واقع شد احتياط كنيد، و تنها آن رفتارى را داشته باشيد كه يقين به حلال بودنش داشته باشيد، (تا آخر حديث ) و بخارى در صحيح از ابن عباس روايت كرده كه گفت : آخرين آيه اى كه بر رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) نازل شد آيه ربا بود، و از اين قبيل روايات بسيارى ديگر0

*(147/24)*

و هيچ دانشمندى نمى تواند اين روايات را ضعيف بشمارد، و آيه را بر آنها ترجيح دهد ، براى اينكه آيه شريفه صريح در مفاد خود نيست و حتى ظهور هم ندارد كه منظور از كلمه (اليوم ) چه روزى است ، اين روايات است كه بايد آن را معين كند، وقتى در باره آن روز احتمالهاى بسيار مى رود تعيين يك محتمل از ميان چند محتمل دليل مى خواهد، و اين روايات كه دست كمى از صرف احتمال ندارد، با فرضى كه سند هم نداشته باشند و حال آنكه دارند و نيز نمى تواند بگويد: مراد از اكمال دين خالص شدن خانه خدا از مشركين و كوچ كردن مشركين از مكه به بيرون شهر است ، تا مسلمانان داخل شوند، و طورى حج كنند كه با مشركين مخلوط نشوند، براى اينكه چنين وضعى در سال قبل از سال نزول سوره پيدا شد، پس معناى تقييد كامل شدن دين به قيد امروز چيست ؟ علاوه بر اينكه به فرضى كه قبول كنيم كه مخلوط نشدن مسلمانان با مشركين اتمام نعمت باشد، كه خود محل حرف و بلكه خنده آور است ، بارى چگونه بپذيريم اين مخلوط نشدن اكمال دين نيز هست ، و چه معنائى مى توان براى اين تعبير پيدا كرد؟ آيا مخلوط نشدن مسلمانان با مشركين اكمال دين مى تواند باشد؟ با اينكه دين ربطى به مخلوط شدن و نشدن چند جور انسان ندارد، دين عبارت است از مجموعه اى از عقائد و احكام كه اكمال آن را نمى توان به عدد افراد متدينين به آن دانست ، و اما صاف شدن جو زندگى مسلمانان براى اجراى احكام اسلام ، و بر طرف شدن موانع و مزاحمات از عمل مسلمين به آن احكام نيز نمى تواند اكمال دين باشد، علاوه بر اين پيدا شدن چنين جوى چه ارتباطى با نوميد شدن كفار دارد؟0

*(147/25)*

ممكن است كسى بگويد: مراد از اكمال دين بيان همين محرماتى است كه در آيه شريفه آمده تا مسلمانان به اين بيان تمسك كرده ديگر از گوشت فلان و فلان حيوان نخورند، و در اين اجتناب خود از كفار هم نترسند، براى اينكه كفار ديگر از دين آنان مايوس ‍ شدند، و خدا آنان را عزت داده ، دينشان را و خودشان را بر كفار غلبه داد0
ما از طرف صاحب اين احتمال گفتار او را توضيح داده مى گوئيم : حكمت اينكه خداى تعالى در اول اسلام از ميان محرمات تنها اكتفا كردند به ذكر اين چهار حرام يعنى گوشت مردار، و خون ، و گوشت خوك ، و آنچه براى غير خدا ذبح شود، كه در بعضى از سوره هاى مكى قرار گرفته و جزئياتى كه مندرج در تحت اين چهار عنوان است را بيان نكرد، همان حكمتى است كه در آيات تحريم شراب به چشم مى خورد، و آن اين است كه قرآن كريم در تحريم خبائث و آن چه پليد است راه تدريج را پيش گرفت ، و همه را يكباره بيان نكرد، تا عرب از اسلام رميده نشود، و در مسلمان شدن احساس دشوارى نكند، و آنها هم كه ايمان آورده بودند كه نوعا و بيشتر از طبقه فقراء بودند از اسلام بر نگردند0
به همين جهت همه محرمات از خوردنيها را وقتى بيان كرد كه اسلام قوت و شوكت خود را يافت ، و خداى تعالى افراد مسلمين را زياد نموده ، عزت و شوكتشان داده و به اين وسيله مشركين را از اينكه بتوانند مسلمانان را از اسلام رم دهند، و باز طمع غلبه بر مسلمين را در سر بپرورانند، و اين اميدشان را كه روزى با نيروى قاهره خود دين اسلام را از بين ببرند قطع نموده باشد، روزى آن جزئيات را بيان كرد كه ديگر بر هيچ مسلمانى شايسته نباشد از كفار بترسد، و يا به خاطر رودربايستى آنان از اين محرمات اجتناب نكند0
يكى از احتمالاتى كه درباره مراد از (يوم ) در (اليوم يئس الذين كفروا) دادهشده و رد آن

*(147/26)*

صاحب اين احتمال از اين بيان نتيجه گرفته كه پس مراد از كلمه (يوم ) روز عرفه از سال حجة الوداع است ، يعنى همان روزى كه اين آيه نازل شد، و همه جزئيات و تفاصيل محرمات را كه تاكنون بيان نكرده بود بيان كرد، و بقيه رسوم جاهليت را و خبائث مشركين و اوهام خرافى آنان راباطل ساخت ، و با روشن ترين بيان ظهور و غلبه مسلمين بر مشركين را بيان كرد، تا ديگر طمعى به از بين بردن اسلام نكنند و مسلمين هيچ احتياجى به مدارا كردن با آنان و يا ترس از عواقب امور نداشته باشند0
لذا مى بينند كه خداى سبحان در اين آيه به مسلمانان خبر مى دهد كه كفار خودشان از غلبه بر دين شما مايوس شدند شما چرا دل واپسيد؟ و با اينكه خداى تعالى ضعف شما را مبدل به قوت و خوف شما را به امنيت و فقرتان را مبدل به غنا فرمود، ديگر نبايد از آنها بترسيد، بلكه بايد از خدا ترسيده از تفاصيل و جزئيات آنچه خدا شما را نهى كرده اجتناب كنيد، كه در اين اجتناب كردنتان كمال دين شما است ، اين بود خلاصه اى از گفتار صاحب اين قول و توضيح ما0
ليكن اين شخصى كه به خيال خود خواسته بين همه آن احتمالات كه ما ذكر كرديم و يا نكرديمْ جمع كند تا اشكال هر احتمالى را با اشكالى كه متوجه احتمال ديگر مى شود رفع كند، در نتيجه در همه اشكالات و محذورات قرار گرفته ، و هم لفظ آيه را در هم و بر هم كرده ، و هم معناى آن را0

*(147/27)*

اولا غفلت ورزيده از اينكه مراد از ياس اگر آن ياسى باشد كه مستند به غلبه و قوت اسلام است ، و در ايام فتح مكه و يا نزول آيات برائت تحقق يافته ، ديگر صحيح نيست سخن از روز عرفه سال دهم هجرت به ميان آورد، و بگويد جمله : (اليوم يئس الذين كفروا من دينكم ) در آن روز نازل شده ، زيرا نوميدى كفار نزديك به يك و يا دو سال جلوتر از آن روز اتفاق افتاده بود، چون فتح مكه دو سال قبل از دهم هجرت بوده ، و در چنين فرضى عبارت وافى و صحيح اين بود كه بفرمايد: (قد يئس الذين كفروا من دينكم ) (يعنى چندى قبل كفار از دين شما مايوس شدند)، نه اينكه بفرمايد : امروز چنين شدند، همچنانكه خود اين مرد آنجا كه مى خواهد گفتار خود را توضيح دهد همين تعبير را آورده ، و يا زمان گذشته و حال را مسكوت گذاشته ، بفرمايد: (انهم آيسون ) كفار مايوسند و او غفلت كرده از اينكه مساله تدرج در تحريم طعامهاى حرام كه تحريم تدريجى آن را به تحريم تدريجى شراب قياس كرده اگر منظورش تدرج از حيث تحريم بعضى افراد از تحريم بعضى ديگر است ، كه قبلا گفتيم آيه شريفه چيزى را زائد بر آنچه قبلا تحريم شده بود تحريم نكرده ، همانهائى را تحريم كرده كه آيات سوره بقره و انعام و نحل تحريم كرده بود، چون عنوان (منخنقه ) و (موقوذه ) اگر در آن آيات نيامده به هر جهت مصداق همان ميته اى است كه در آنها آمده بود0

*(147/28)*

و اگر منظورش تدرج از حيث بيان باشد، و خواسته باشد بگويد قرآن كريم اول محرمات را بطور اجمال بيان كرد، و سپس بطور تفصيل انگشت روى تك تك مصاديق آن گذشت ، تا مباد ا مردم از قبول همه آنها امتناع بورزند، اين منظور نيز صحيح نيست ، براى اينكه آنچه قبل از اين سوره يعنى سوره مائده بيان شده يعنى ميته و خون و گوشت خوك و آنچه براى غير خدا ذبح شده مصاديقش ‍ بيشتر است ، و بيشتر مورد ابتلاء مردم است ، و در دل مردم اثر مخالف مى گذارد تا آنچه در سوره مائده بيان شده ، يعنى حيوان خفه شده ، و كتك خورده ، چون اينگونه مردارها خيلى به ندرت اتفاق مى افتد، كه مورد ابتلاء قرار گيرد، پس چه شد كه اين چهار عنوان كه مهمتر و مورد ابتلاء بيشتر و سر و كار مردم با آنها زيادتر است ، تحريمش بدون ترس و دلواپسى صريحا اعلام شد، ولى امورى كه خيلى كم اتفاق مى افتد و نسبت به آن چهار عنوان اصلا قابل اعتنا نيست تحريمش آرام آرام و به تدريج صورت گرفته ، و شارع اسلام از تحريم يك باره آنها از امتناع مردم دلواپس شده است ؟0
علاوه بر اين گيرم ما قبول كنيم كه تحريم يكباره آنها چنين محذورى داشته ، آيا تحريم مذكور اكمال دين است ؟ و آيا صحيح است كه تشريع احكام را دين بنامند، و ابلاغ و بيان آن را اكمال دين بخوانند، باز گيرم كه بيان احكام اكمال دين باشد امروز دين را براى شما تكميل و نعمت را برايتان تمام كرديم 0

*(147/29)*

از اين هم كه بگذريم خداى تعالى تنها در امروز نبوده كه احكامى را بيان كرده ، بلكه در طول بيست و سه سال احكام بسيارى را تشريع و بيان كرده بود، چطور شد كه تنها اين چند حكم كه امروز بيان شد عنوان اكمال دين و اتمام نعمت به خود گرفت ؟0 و اگر منظورش اين است كه مراد از اكمال دين تعطيل شدن تشريع دين و بسته شدن باب آن است ، مى خواهد بفرمايد بعد از اين چند حكم ديگر هيچ حكمى تشريع نخواهد شد، در اين صورت از اين شخص مى پرسيم پس احكامى كه بعد از نزول سوره مائده و قبل از رحلت رسول اللّه (صلى الله عليه وآله ) نازل شد چه بوده ؟ آيا آنها جزء دين نبودند، بلكه از اين بالاتر احكامى كه بعد از اين آيه در خود اين سوره آمده مورد سوال مى باشد، كه آيا اينها جزء دين نيستند؟ خواننده محترم مى تواند با مطالعه دقيق آن آيات به آن احكام واقف گردد0
و بعد از همه اين اشكالهاى بى جواب مى پرسيم در صورتى كه منظور همان چند حكمى است كه در عرفه ، دهم هجرت نازل شد معناى جمله : و (رضيت لكم الاسلام دينا) كه تقديرش (اليوم رضيت لكم الاسلام دينا) مى باشد چيست ؟ و چرا به اين چند حكم منت نهاده شد؟ و چرا خداى سبحان تنها آن روز، اسلام را دينى پسنديده دانست ؟ با اينكه هيچ مزيتى تصور نمى شود كه باعث اين اختصاص گردد0
تازه بعد از همه اين اشكالها و چراها بيشتر و يا قريب به بيشتر اشكالهائى كه بر وجوه قبلى وارد بود بر اين وجه نيز وارد است ، و ما ديگر با اعاده آنها گفتار خود را طول نمى دهيم 0ژ
و يامنظور از كلمه (يوم ) روز معينى از روزهائى است كه بين عرفه دهم هجرت و بين ورود رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) به مدينه طيبه است ، روزى كه با بعضى از وجوه كه در معناى ياس كفار و در معناى اكمال دين ذكر شده تناسب داشته باشد، در اين صورت نيز اشكالهاى سابق كه به تفصيل مذكور سابق وارد مى شد بر آن وارد مى شود0

*(147/30)*

مراد از (يوم ) در آيه شريفه از نظر ما، با دقت نظر در تفسير آيه شريفه
next page
fehrest page
back page

*(147/31)*

next page
fehrest page
back page
اين بود قسمتى از حرفهائى كه بعد از مراجعه و تتبع از ديگران بدست آمده ، و يا حرفهائى كه ممكن است كسى در معناى آيه مورد بحث بزند، و بطورى كه ملاحظه كرديد تاكنون به وجه قابل قبولى بر نخورديم ، ناگزير بايد بحث را به طريقى ديگر، كه با وضع خاص ‍ اين كتاب تناسب دارد دنبال كنيم ، لذا از نو تفسير آيه را شروع مى كنيم (اليوم يئس الذين كفروا من دينكم فلا تخشوهم ) كلمه ياس ‍ نوميدى در مقابل كلمه : (رجاء) (اميد) است و دين آن معارفى است كه از ناحيه خد اى تعالى نازل شده باشد، و دين مبين اسلام به تدريج نازل شده است ، و جمله مورد بحث دلالت مى كند بر اينكه كفار قبل از نزول اين آيه و روزى كه اين آيه مربوط به آن روز است اميد آن را داشته اند كه بتوانند اسلام را از هر طريقى كه شده از بين ببرند و همين وضع در هر زمانى مسلمانان را تهديد مى كرده و روز به روز دين آنان را در خطر داشته و اين خطر آنقدر زياد بوده كه جا داشته مؤ منين از آن بر حذر باشند واز وقوع چنان خطرى بترسند0
پس اينكه فرموده : (فلا تخشوهم ...) خواسته است به مسلمانان تامين بدهد و بفرمايد: بعد از امروز ديگر از بروز آن خطر نترسيد، آيات زير از وجود آن خطر خبر مى داد، و مى فرمود: (ودت طائفه من اهل الكتاب لو يضلونكم )، و نيز مى فرمود: (ود كثير من اهل الكتاب لو يردونكم من بعد ايمانكم كفارا حسدا من عند انفسهم ، من بعد ما تبين لهم الحق ، فاعفوا و اصفحوا حتى ياتى اللّه بامره ، ان اللّه على كل شى ء قدير)0

*(148/1)*

اين را هم مى دانيم كه كفار آرزوى سرنوشت بد براى مسلمانان در سر نمى پروريدند، مگر به خاطر دين آنان و سينه هايشان تنگى نمى كرد، و دلهايشان غش نمى كرد مگر به خاطر همينكه دين آنان و عزت و شرف ايشان را از بين مى برد و آزادى ايشان را در انجام آنچه هوا و هوسشان اقتضاء مى كرد و نفوسشان بدان عادت داشته سلب مى كرد، و به شهوترانيهاى بى قيد و شرطشان خاتمه مى داد0
بنابراين آنچه در نظر كفار مورد نفرت و انزجار بود دين مسلمانان بود نه خود آنان ، با اهل دين ، هيچ غرضى و عداوتى نداشتند، مگر از جهت دين حق آنان ، آنها نمى خواستند مسلمانان از بين بروند، و چنين مردمى در د نيا نباشند، بلكه مى خواستند نور خدا را خاموش سازند، و اركان شرك را كه در حال تزلزل قرار گرفته و داشت فرو مى ريخت تحكيم ببخشند، و مؤ منين را همانطور كه د ر جمله : (لو يردونكم كفارا...) گذشت به كفر قبلى خود بر گردانند، همچنانكه در آيه زير به اين حقيقت تصريح نموده ، مى فرمايد: (يريدون ليطفوا نور اللّه بافواههم و اللّه متم نوره و لوكره المشركون )، و نيز مى فرمايد: (فادعوا اللّه مخلصين له الدين ، و لوكره الكافرون )0
و به همين جهت كفار هيچ همى به جز قطع اين شجره طيبه و ريشه كن ساختن آن نداشتند، آنها تنها هدفشان اين بود كه از راه تفتين مؤ منين و راه دادن نفاق و تفرقه در بين جماعت آنان و گسترش شبه و خرافات در بين آنان ، و سر انجام افساد دين آنان ، اين بنيان رفيع را سرنگون سازند0

*(148/2)*

به اين منظور نخست اين هدف را دنبال كردند كه عزيمت و تصميم هاى رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) را سست و با مال و جاه خود مقاصد آن جناب را العياذ باللّه احمقانه قلمداد كنند، همچنانكه قرآن كريم به اين معنا اشاره نموده مى فرمايد: (و انطلق الملا منهم ان امشوا و اصبروا على آلهتكم ان هذا لشى ء يراد)، و خلاصه برويد و با مايه گذارى از مال و قدرت خود خدايان خود را يارى كنيد0
و يا اين كار را از راه مخالطه و سازش كارى انجام مى دادند، كه آيه زير بدان اشاره نموده مى فرمايد: (ودوا لو تدهن فيدهنون ) و نيز مى فرمايد: (و لولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئا قليلا)، و نيز مى فرمايد: (قل يا ايها الكافرون لا اعبد ما تعبدون و لا انتم عابدون ما اعبد) روايات وارده در شان نزول اين آيات مويد گفتار ما است ، كه آيات مذكور در صدد اشاره به اين مطالبند0
آخرين اميد كافران براى محو دين اسلام ، به مرگ پيامبر (ص ) بسته شده بود

*(148/3)*

بعد از نوميدى و نرسيدنشان به اهداف شومى كه داشتند آخرين اميدى كه به زوال دين و موت دعوت حقه آن بستند اين بود كه به زودى داعى به اين دعوت و قائم به امر آن يعنى رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) از دنيا مى رود، و فرزند ذكورى هم كه اهدافش را تعقيب كند ندارد، و منشا اين اميدواريشان اين بود كه آنها مى پنداشتند دعوت دينى هم يك قسم سلطنت و پادشاهى است ، كه در لباس نبوت و دعوت و رسالت عرضه شده است ، پس اگر او بميرد يا كشته شود اثرش منقطع ، و يادش و نامش از دلها مى رود، همانطور كه وضع همه سلاطين و جباران چنين بوده است ، و يك پادشاه يا امپراطور هر قدر هم كه در نيرومندى و ديكتاتورى و سوار شدن بر گرده مردم به نهايت درجه مى رسيد به محضى كه مى مرد يادش هم از دلها مى رفت ، و قوانين و سنت هايش با خود او دفن مى شد، جمله : (ان شانئك هو الابتر) بطورى كه از روايات شان نزول بر مى آيد به اين حقيقت اشاره دارد0
پس همانطور كه گفتيم اين آرزو و آرزوهائى مثل آن بوده كه اميد شوم مذكور را در دلهاى كفار راه مى داده ، و به اطفاء نور دين به طمعشان مى انداخته ، و در نظر اوهام و خيالهاى خامشان زينت مى داده ، كه اين دعوت طاهره چيزى به جز يك پديدار نيست ، كه به زودى گردش روزگار دروغ بودنش را روشن نموده ، طومارش را بر مى چيند، و اثرش را از صفحه روزگار محو مى سازد، ليكن خوشبختانه ظهور تدريجى اسلام و غلبه آن بر هر دين و اهل دينى كه به ستيز با آن پرداخت 0 و انتشار آوازه اش و اعتلاء كلمه اش به شوكت و قوت ، همه آن آرزوها را بباد داد، و در نتيجه كفار را از اينكه بتوانند عزيمت رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) را تباه بسازند، در پاره اى از اهداف حركتش را متوقف كنند، و به مال و يا جاه تطميعش كنند به كلى مايوس شدند0

*(148/4)*

آرى قوت و شوكت اسلام كفار را از همه اين راهها مايوس ساخت ، به جز يك راه و آن اين بود كه آن جناب فرزند ذكورى كه جاى او را بگيرد و دعوتش را ادامه دهد ندارد در نتيجه با مرگ او دين او نيز خواهد مرد، چون اين معنا بديهى است كه كمال دين از جهت احكام و معارفش به هر درجه اى كه باشد خودش به خودى خود نمى تواند خود را حفظ كند0
و هيچ سنتى از سنن و اديانى كه آمده و مردم از آن پيروى كرده اند به حال نضارت و صفاى اولش باقى نمانده ، نه بخودى خود و نه به انتشار آوازه اش ، و نه به كثرت معتقدين به آن ، همچنانكه هيچ سنتى و دينى از راه قهر و جبر و تهديد و با فتنه و عذاب و يا عاملى غير اينها، به كلى از بين نرفته ، بلكه هر دينى كه از بين رفته به خاطر از بين رفتن حاملين آن دين و علماى آن كيش و كارگردانان آن بوده است 0
آيه شريفه در مورد ولايت على (ع ) و در روز غدير خم كه قيام دين بهحامل شخصى مبدل به قيام به حامل نوعى شد،نازل گشته است
از آنچه تاكنون گفته شد روشن گرديد كه تماميت ياس كفار حتما بايد به خاطر عامل و علتى بوده باشد كه عقل و اعتبار صحيح آن را تنها عامل نااميدى كفار بداند، و آن اين است كه خداى سبحان براى اين دين كسى را نصب كند، كه قائم مقام رسول خدا (صلى اللّه عليه وآله و سلم ) باشد، و در حفظ دين و تدبير امر آن و ارشاد امت متدين كار خود آن جناب را انجام دهد، به نحوى كه خلاى براى آرزوى شوم كفار باقى نماند، و كفار براى هميشه از ضربه زدن به اسلام مايوس شوند0

*(148/5)*

آرى مادام كه امر دين قائم به شخص معينى باشد، دشمنان آن مى توانند اين آرزو را در سر بپرورانند، كه با از بين رفتن آن شخص ‍ دين هم از بين برود، ولى وقتى قيام به حاملى شخصى ، مبدل به قيام به حاملى نوعى شد، آن دين به حد كمال مى رسد، و از حالت حدوث به حالت بقاء متحول گشته ، نعمت اين دين تمام مى شود، و اين بعيد نيست ، كه جمله (حتى ياتى اللّه بامره تا خدا امر خود بياورد) در آيه زير اشاره به همين معنا باشد، توجه بفرمائيد: (ود كثير من اهل الكتاب لو يردونكم من بعد ايمانكم كفارا حسدا من عند انفسهم ، من بعد ما تبين لهم الحق ، فاعفوا و اصفحوا حتى ياتى اللّه بامره ، ان اللّه على كل شى ء قدير)0
و اين وجه خود مويد رواياتى است كه مى گويد آيه شريفه مورد بحث در روز غدير خم در مورد ولايت على (عليه السلام ) نازل شد، يعنى روز هيجدهم ذى الحجه سال دهم هجرت ، و بنابراين دو فقره آيه به روشنترين ارتباط مرتبط مى شوند، و هيچيك از اشكالات گذشته هم وارد و متوجه نمى شود0
و شما خواننده بعد از آنكه معناى كلمه : (ياس ) در جمله : (اليوم يئس الذين ...) را فهميدى ، مى فهمى كه كلمه (اليوم ) ظرفى است كه متعلق به (يئس ) است ، و اگر در آيه شريفه ظرف جلوتر از متعلق آمده به منظور بزرگداشت آن روز، و موقعيت آن بوده ، چون گفتيم در آن روز دين خدا از حالت قيام به شخص در آمد، و قيامش به نوع مبدل گرديد و حالت حدوث و ظهورش به حالت بقاء و دوام مبدل شد0

*(148/6)*

و اين آيه شريفه نبايد به آيه : (اليوم احل لكم الطيبات ...) مقايسه شود، براى اينكه زمينه اى كه اين آيه دارد غير زمينه و سياق آن آيه است ، زمينه آيه مورد بحث اعتراض و زمينه آن ديگرى استيناف (از نو سخن گفتن ) است ، و حكم دو آيه نيز مختلف است ، حكم آيه اولى يك حكم تكوينى است كه از جهتى مشتمل بر بشارت و از جهتى ديگر بر تهديد است ، (نا اميد شدن كفار از دين مسلمانان امرى است تكوينى ، و طبيعى ، كه براى مسلمانان بشارت ، و براى كفار تهديد است )،
و اما آيه دوم حكمش يك حكم تشريعى و مبنى بر امتنان است ، (منت مى گذارد بر بشر و يا بر مسلمين كه خدا طيبات را براى شما حلال كرد)، پس معلوم شد كه جمله : (اليوم يئس ...) دلالت بر بزرگداشت آن روز دارد به خاطر اينكه آن روز روزى است مشتمل بر خيرى عظيم و فائده اى بى نظير، و آن اين است كه كفار از دين مؤ منين مايوس شدند، و منظور از جمله : (الذين كفروا) همانطور كه قبلا اشاره كرديم مطلق كفارند، چه مشركين بت پرست ، و چه يهود و نصارا، و چه غير ايشان ، به خاطر اينكه جمله مذكور مطلق است ، و هيچ قيدى در آن نيست 0
جمله (فلا تخشوهم و اخشون ) در مقام تهديد است نه در مقام منت گذارى
و اما جمله : (فلا تخشوهم واخشون ) نهى در آن ارشادى است ، نه مولوى ، و معنايش اين است ديگر جائى براى ترسيدن شما باقى نمانده زيرا با نوميدى كفار آن خطر كه قبلا از آن مى ترسيديد بر طرف شد و اين پر واضح است كه انسان بعد از آنكه از چيزى مايوس شد، ديگر آن را تعقيب نمى كند، چون در چنين حالتى مى داند كه هر چه زحمت بكشد هدر مى رود، به همين جهت شما مسلمانان از امروز از ناحيه كفار ايمن خواهيد بود، ديگر جا ندارد كه از آنان بر دين خود بترسيد، پس از آنان مترسيد و از من بترسيد0

*(148/7)*

از اينجا روشن مى شود كه مراد از جمله : (واخشون ) به مقتضاى سياق اين است كه در امرى كه بايد در آن امر دلواپس باشيد، و اگر نااميدى كفار نبود جا داشت دچار ترس گرديد، كه مبادا كفار آن امر را كه همان دين شما است از دست شما بربايند، از من بترسيد، و اين نوعى تهديد براى مسلمين است ، (مى خواهد بفرمايد اين منم كه دين مردمى را به خاطر گناهانى كه مرتكب مى شوند از آنها مى گيرم )، و به همين جهت ما آيه را حمل بر امتنان نكرديم 0
مويد گفتار ما كه گفتيم آيه در مقام تهديد است ، نه منت گذارى ، اين است كه ترس از خدا در هر حالى واجب است ، و اختصاص به يك وضع خاص و شرطى مخصوص ندارد، پس معلوم مى شود منظور از جمله (واخشون ) ترس خاصى است ، و در موردى مخصوص ، چون اگر چنين نباشد وجهى براى اضراب در جمله (پس از آنان نترسيد بلكه از من بترسيد)، به نظرنمى رسد0
خواهى گفت : هر وجهى كه براى اضراب در آيه : (فلا تخافوهم و خافون ان كنتم مؤ منين )، در نظر داشته باشيد، همان وجه اضراب در آيه مورد بحث نيز هست ، در پاسخ مى گوئيم : نمى توان آيه مورد بحث را با آن آيه شريفه مقايسه كرد، براى اينكه در آيه آل عمران ترس از خدا شرط شده به ايمان ، و فرموده اگر به خدا ايمان داريد از خدا بترسيد، و خطاب هم در آن خطابى است مولوى ، و تكليفى است شرعى ، مى خواهد بفرمايد: براى هيچ مومنى شرعا جائز نيست كه از كفار بر جان خود بترسد، و مثلا پا به فرار بگذارد بلكه بر او واجب است كه تنها از خدا بترسد0

*(148/8)*

و جان كلام اينكه آيه شريفه آل عمران مؤ منين را نهى مى كند از كارى كه صدور آن از مؤ منين حق و سزاوار نيست و آن ترس از كفار بر جان خويش است ، حال چه اينكه مامور شده باشند به خوف از خدا، و چه نشده باشند و به همين جهت اين تكليف را در جمله بعد دو باره با قيدى كه مشعر به عليت آن است تعليل نموده ، مى فرمايد: (و خافون ان كنتم مؤ منين ) به خلاف آيه مورد بحث كه خشيت مؤ منين ترس از جان خود نيست بلكه ترس بر دينشان است ، ترسى نيست كه نزد خداى سبحان مبغوض و منفور باشد0
چون ترس از اينكه مبادا كفار دين ما را از بين ببرند، در حقيقت تحصيل رضاى خدا است ، و اگر خداى تعالى آنان را از اين ترس ‍ نهى فرموده به خاطر اين است كه سببى كه باعث ترس مسلمانان بود يعنى اميدوارى كفار به اينكه بتوانند اسلام را از بين ببرند از بين رفت ، و از اثر افتاد، پس به همين دليل نهى در اين آيه كه مى فرمايد: (فلا تخشون ) نهى ارشادى است ، همچنانكه امر در جمله (واخشون ) امر ارشادى است ، و مفاد كلام اين است كه بر شما مسلمانان واجب است كه در باره دين ترس داشته باشيد، از اينكه مبادا كفار آن را از شما بربايند، ليكن اين ترس تا امروز بجا و به مورد بود، چون كفار اميد ضربه زدن داشتند، اما امروز ديگر مايوس ‍ شده اند، و آن علت ترس امروز به تقدير الهى منتقل شده ، پس بايد تنها از او بترسيد (دقت بفرمائيد)0
پس اين آيه به خاطر جمله : (فلا تخشوهم و اخشون ) خالى از تهديد و تحذير نيست ، براى اينكه در اين جمله امر به ترسى مخصوص كرده ، نه ترس عمومى كه در هر حالى بر مومن واجب است حال بايد ببينيم اين ترس خاص چه ترسى است ؟ و ترس از چيست ؟ و انگيره اى كه اين ترس را واجب كرده و خداى تعالى به خاطر آن انگيره و علت به اين ترس امر كرده چيست ؟

*(148/9)*

هيچ اشكالى نيست در اينكه دو فقره مورد بحث يعنى (اليوم يئس ...) و جمله (اليوم اكملت لكم دينكم و اتممت عليكم نعمتى ...) به يكديگر مربوطند، و براى افاده يك غرض قالب گيرى شده اند، و در سابق بيان اين معنا گذشت 0
پس دينى كه خداى تعالى امروز تكميلش كرد، و نعمتى كه تمامش فرمود كه به حسب حقيقت يك چيز هستند همان چيزى بوده كه كفار تا قبل از امروز به آن طمع بسته بودند، و مؤ منين هم از آن مى ترسيدند، و خداى تعالى كفار را مايوس نموده ، دين خود را تكميل و نعمت خود را تمام كرد، و در نتيجه نهى كرد از اينكه از كفار بترسيد، پس آن امرى و آن چيزى كه خداى تعالى مسلمانان را امر فرموده به اينكه در باره آن چيز از او بترسند، همان چيزى است كه نهيشان كرد از اينكه در باره آن از كفار بترسند، و آن چيز عبارت است از خاموش شدن نور دين و مسلوب شدن اين نعمت و موهبت ، به دست كفار0
خداى تعالى در آياتى ديگر بيان كرده كه هيچ سببى و علتى اين نعمت را از بين نمى برد، مگر كفر ورزيدن به آن ، و مسلمانان را با شديدترين لحن از چنين عملى تهديد نموده ، فرمود: (ذلك بان اللّه لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم ، حتى يغيروا ما بانفسهم و ان اللّه سميع عليم )، و نيز فرموده : (و من يبدل نعمة اللّه من بعد ما جاءته فان اللّه شديدالعقاب ) و در آيه شريفه زير مثلى كلى براى نعمت خدا زده ، كه كفران به آن ، آن را به چه صورت در مى آورد، چنين مى فرمايد: (و ضرب اللّه مثلا قرية كانت آمنة مطمئنة ياتيها رزقها رغدا من كل مكان فكفرت بانعم اللّه فاذاقها اللّه لباس الجوع و الخوف بما كانوا يصنعون )0

*(148/10)*

بنابراين آيه مورد بحث هم كه مى فرمايد: (اليوم يئس ...دينا) اعلام مى كند به اينكه دين مسلمانان همچنان از ناحيه كفار در امنيت و از خطرى كه ممكن است از ناحيه آنان متوجهش شود محفوظ است ، و هيچ فسادى و خطر زوالى متوجه اين دين نمى شود، مگر از ناحيه خود مسلمانان به اينكه اين نعمت تامه الهى را كفران كنند، و اين دين كامل و مرضى را ترك گويند، در آن روز است كه خداى تعالى نعمت خود را از آنان سلب نموده ، و به نقمت و خوارى مبدلش مى سازد، و لباس خوف و جوع بر تنشان مى كند، همچنانكه ديديم مسلمانان كفران كردند، و خدا هم آن كار را كرد0
حال اگر كسى بخواهد بفهمد اين آيه با جمله : (فلا تخشوهم واخشون ) تا چه اندازه پيش گوئى كرده ، بايد سيرى دقيق در حال عالم اسلامى امروز بكند آنگاه به عقب برگشته حوادث تاريخى را مورد دقت قرار دهد، تا به ريشه قضايا و به موى رگهاى آن پى ببرد0
آياتى كه در قرآن كريم سخن از ولايت دارد ارتباط تامى با مضمون اين آيه يعنى تحذير و تهديد آن دارد، و خداى تعالى در كتابش ‍ بندگان خود را در هيچ بابى و هيچ مطلبى از عذاب خودش تحذير نكرده مگر در باب ولايت ، و تنها در اين مورد است كه پى در پى مى فرمايد: (و يحذركم اللّه نفسه )، و در آيه مورد بحث هم فرموده : (واخشون )، و تعقيب اين بحث به بيش از اين مقدار از وضع اين كتاب كه عهده دار تفسير آيات است بيرون شدن است ، و لذا از اين بحث مى گذريم 0
اليوم اكملت لكم دينكم و اتممت عليكم نعمتى و رضيت لكم الاسلام دينا
معناى تمام و كمال و فرق آن دو

*(148/11)*

كلمه (اكمال ) و كلمه (اتمام ) معنائى نزديك به هم دارند، راغب مى گويد كمال هر چيزى عبارت است از اينكه غرض از آن چيز حاصل بشود و در معناى كلمه (تمام ) گفته تمام بودن هر چيز منتهى شدن آن به حدى است كه ديگر احتياج به چيزى خارج از خود نباشد ، به خلاف ناقص كه محتاج به چيزى خارج از ذات خودش است تا او را تمام كند0
و شما خواننده محترم مى توانيد از راهى ديگر معناى اين دو كلمه را تشخيص دهيد، و آن اين است كه بدانيد كه آثار موجودات دو نوع است 0
يك نوع از موجودات وقتى اثر خود را مى بخشند كه همه اجزاى آن جمع باشد، (مثلا اگر مانند معجون اجزائى دارد، همه آن اجزاء موجود باشد، كه اگر يكى از آن اجزاء نباشد معجون و دار و اثر خود را نمى بخشد)، و مانند روزه كه مركب است از امورى كه اگر يكى از آنها نباشد روزه روزه نمى شود، مثلا اگر كسى در همه اجزاى روز از خوردن و ساير محرمات امساك بكند ولى در وسط روز در يك ثانيه دست از امساك بر دارد، و جرعه اى آب فرو ببرد، روزه اش روزه نيست 0 از جمع شدن اجزاء اينگونه امور تعبير مى كنند به تماميت و در قرآن كريم مى فرمايد: (ثم اتمواالصيام الى الليل ) و يا مى فرمايد: (و تمت كلمة ربك صدقا و عدلا)0
و نوع ديگر قسمتى از اشياء هستند كه اثر بخشيدن آنها نيازمند به آن نيست كه همه اجزاى آن جمع باشد، بلكه اثر مجموع اجزاء مانند مجموع آثار اجزاء است ، هر يك جزئى كه موجود بشود اثرش هم مترتب مى شود (البته اثرى به مقدار خود آن جزء) و اگر همه اجزاء جمع شود همه اثر مطلوب حاصل مى شود، مانند روزه كه اگر يك روز روزه بگيرى ، اثر يك روز را دارد، و اگر سى روز بگيرى اثرسى روز را دارد، تماميت را در اين قسم (كمال ) مى گويند و در قرآن كريم فرموده : (فمن لم يجد فصيام ثلاثه ايام فى الحج و سبعه اذا رجعتم تلك عشره كامله )0

*(148/12)*

و نيز فرموده : (و لتكملوا العده )، كه در اينگونه امور اثرهم بر بعض مترتب مى شود و هم بر كل ، و در گفتگوهاى روزانه خود مى گوئيم امر فلانى تمام و عقل او كامل شد و عكس اين را نمى گوئيم يعنى نمى گوئيم عقل فلانى تمام و امر او كامل شد0
و اما فرق بين دو واژه (اكمال ) و (تكميل ) و همچنين (اتمام ) و (تتميم ) همان فرقى است كه بين دو باب افعال و تفعيل است ، باب افعال در اصل و به حسب اصل لغت دلالت بر دفعه يكبارگى و باب تفعيل دلالت بر تدريج دارد، هر چند كه در اثر تحولها كه واژه عرب ديده بسيار مى شود كه در اين دو باب دخل و تصرف شده ، آن دو را به معنائى دور از مجراى مجردش و يا از معناى اصليش برگرداندند، همچنانكه اين برگشت از معناى اصلى دو باب افعال و تفعيل را در كلماتى از قبيل : (احسان تحسين ) (اصداق تصديق ) (امداد تمديد) (افراط تفريط) و غير اينها مشاهده مى كنيم ، كه چگونه معناى اصلى كلمه برگشته ، و معناى الفاظ مذكور چنين مى شود0 (احسان نيكى كردن تحسين نيكى ديگران را ستودن ) (اصداق مهريه دادن تصديق گفتار ديگران راتصديق كردن ) (امداد كمك كردن تمديد مدت مقرر را تمديد كردن )، (افراط زياده روى كردن - تفريط كوتاه آمدن ) علت اين تحول اين بوده كه معناى اصلى كلمه را با خصوصيات مورد آن آميخته اند، و به تدريج الفاظ در همان خصوصيات استعمال شده و آن معانى را به خود گرفته است 0
مراد از (دين ) و (نعمت ) در (اليوم اكملت لكم دينكم و اتممت عليكم نعمتى )

*(148/13)*

نتيجه بيان گذشته اين شد كه آيه : (اليوم اكملت لكم دينكم و اتممت عليكم نعمتى )، مى فهماند كه مراد از دين مجموع معارف و احكام تشريع شده است چيزى كه هست امروز مطلبى بر آن معارف و احكام اضافه شده ، و مراد از (نعمت ) هر چه باشد امرى معنوى و واحد است ، و كانه ناقص بوده ، يعنى اثرى كه ب ايد نداشته ، امروز آن نعمت ناقص تمام شد، و در نتيجه امروز آن معارف و احكام اثرى كه بايد داشته باشند دارا شده است 0
و كلمه نعمت بر وزن (فعله ) صيغه اى است كه در مواردى كه بخواهى از نوع چيزى سخن بگوئى در اين قالب مى گوئى ، و نعمت بر اى هر چيز عبارت است از نوع چيرهائى كه با طبع آن چيز بسازد، و طبع او آن چيز را پس نزند و موجودات جهان هر چند كه از حيث اينكه در داخل نظام تدبير قرار گرفته اند، همه به هم مربوط و متصلند، و بعضى كه سازگار با بعض ديگرند نعمت آن بعض ‍ بشمار مى روند،
و در نتيجه اكثر و يا همه آنها وقتى با يكديگر مقايسه شوند نعمت خواهند بود همچنانكه خداى تعالى فرموده : (و ان تعدوا نعمة اللّه لا تحصوها)، و نيز فرموده : (و اسبغ عليكم نعمه ظاهره و باطنه )0
الا اينكه خداى تعالى بعضى از اين نعمتها را به اوصاف بدى چون 1 شر 2 پست 3 لعب 4 لهو و اوصاف ديگرى ناپسند توصيف كرده ، يكجا فرموده : (و لا يحسبن الذين كفروا انما نملى لهم خير لانفسهم انما نملى لهم ليزدادوا اثما و لهم عذاب مهين ) و در جاى ديگر فرموده : (و ما هذه الحيوة الدنيا الا لهو و لعب و ان الدار الاخرة لهى الحيوان ) و در جائى ديگر فرموده : (لا يغرنك تقلب الذين كفروا فى البلاد، متاع قليل ثم ماواهم جهنم و بئس المهاد) و در جاهاى ديگر آياتى ديگر در اين باره آورده 0
آنچه كه انسان با تصرف در آن راه خدا را طى كند نعمت است

*(148/14)*

و اين سنخ آيات قرآنى دلالت دارد بر اينكه اين چيرهائى كه ما نعمتش مى شماريم وقتى نعمتند كه با غرض الهى موافق باشد، و آن غرضى را كه خدا اين موجودات را بدان جهت خلق كرده تامين شوند، و ما مى دانيم كه آنچه خداى تعالى براى بشر خلق كرده بدين جهت خلق كرده كه او را مدد كند در اينكه راه سعادت حقيقى خود را سريعتر طى كند، و سعادت حقيقى بشر نزديكى به خداى سبحان است ، كه آنهم با عبوديت و خضوع در برابر پروردگار حاصل مى شود، آرى خداى تعالى مى فرمايد: (و ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون )0
و بنابراين پس هر موجودى كه انسان در آن تصرف مى كند تا به آن وسيله راه خداى تعالى را طى كند، و به قرب خدا و رضاى او برسد، آن موجود براى بشر نعمت است ، و اگر مطلب به عكس شد يعنى تصرف در همان موجود باعث فراموشى خدا و انحراف از راه او، و دورى از او و از رضاى او شد، آن موجود براى انسان نقمت است ، پس هر چيزى فى نفسه براى انسان نه نعمت است و نه نقمت ، تا ببينى انسان با آن چه معامله اى بكند، اگر در راه عبوديت خداى تعالى مصرفش كند، و از حيث آن تصرفى كه گفتيم روح عبوديت در آن بدمد، و در تحت ولايت خدا كه همان تدبير ربوبى او بر شؤ ون بندگان است قرارش دهد، آن وقت براى او نعمت خواهد بود، و لازمه اين حرف اين است كه نعمت در حقيقت همان ولايت الهى است ، و هر چيزى وقتى نعمت مى شود كه مشتمل بر مقدارى از آن ولايت باشد، همچنانكه خداى عزّوجلّ فرموده : (اللّه ولى الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور)، و نيز فرموده : (ذلك بان اللّه مولى الذين آمنوا و ان الكافرين لا مولى لهم ) و نيز در باره رسول گراميش فرموده : (فلا و ربك لا يومنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ، ثم لا يجدوا فى انفسهم حرجا مما قضيت ، و يسلموا تسليما) اينها و آياتى ديگر ولايت الهى و آثار آن را بيان مى كند0

*(148/15)*

پس اسلام كه عبارت است از مجموع آنچه از ناحيه خداى سبحان نازل شده ، تا بندگانش به وسيله آن اسلام ، وى را عبادت كنند يكى از اديان الهى است ، و اين دين بدان جهت كه از حيث عمل به آن مشتمل است بر ولايت خدا و ولايت رسول او و ولايت اولياى امر، بدين حيث نعمت خداى تعالى است ، و آن هم چه نعمتى كه قابل قياس با هيچ نعمت ديگر نيست 0
دين اسلام از حيث اشتمال آن بر ولايت خدا ورسول و اولياء امر، نعمت است
و ولايت خداى سبحان يعنى سرپرست او نسبت به امور بندگان و تربيت آنان به وسيله دين تمام نمى شود مگر به ولايت رسولش ، و ولايت رسولش نيز تمام نمى شود مگر به ولايت اولى الامر كه بعد از درگذشت آن جناب و به اذن خداى سبحان زمام اين تربيت و تدبير را به دست بگيرند، همچنانكه خداى تعالى به اين مطلب تصريح كرده مى فرمايد: (يا ايها الذين آمنوا اطيعوا اللّه و اطيعوا الرسول و اولى الامر منكم )، كه معناى آن در بحثى مفصل گذشت ، و نيز مى فرمايد: (انما وليكم اللّه و رسوله و الذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ، و يوتون الزكوة و هم راكعون )، كه ان شاء اللّه تعالى بحث در معناى آن بزودى مى آيد0
جمله : (اليوم اكملت لكم دينكم و اتممت عليكم نعمتى ...) ناظر است بركمال يافتن دين خدا در تشريع ، و تماميت يافتن ولايت نعمت با نصب (اولى الامر)

*(148/16)*

پس حاصل معناى آيه مورد بحث اين شد: امروز كه همان روزى است كه كفار از دين شما مايوس شدند مجموع معارف دينيه اى كه به شما نازل كرديم را با حكم ولايت كامل كرديم ، و نعمت خود را كه همان نعمت ولايت يعنى اداره امور دين و تدبير الهى آن است برشما تمام نموديم ، چون اين تدبير تا قبل از امروز با ولايت خدا و رسول صورت مى گرفت ، و معلوم است كه ولايت خدا و رسول تا روزى مى تواند ادامه داشته باشد كه رسول در قيد حيات باشد، و وحى خدا همچنان بر وى نازل شود، و اما بعد از در گذشت رسول و انقطاع وحى ديگر رسولى در بين مردم نيست تا از دين خدا حمايت نموده و دشمنان را از آن دفع كند، پس بر خدا واجب است كه براى ادامه تدبير خودش كسى را نصب كند، و آن كس همان ولى امر بعد از رسول و قيم بر امور دين و امت او مصداق جمله : (و اولى الامر منكم ) است 0
پس ولايت كه مشروع واحدى است تا قبل از امروز ناقص بود، و به حد تمام نرسيده بود، امروز با نصب ولى امر، بعد از رسول تمام شد0
و وقتى دين خدا در تشريعش به حد كمال رسيد، و نعمت ولايت تمام شد (رضيت لكم الاسلام دينا) من اسلام را بدان جهت كه دينى از اديان توحيد است براى شما پسنديدم ، در اين دين غير از خدا كسى پرستيده نمى شود، و با در نظر گرفتن اينكه طاعت همان عبادت است قهرا غير از او كسى اطاعت نمى شود، آرى تنها خدا و كسى كه خدا فرموده باشد يعنى رسول و اولى الامر اطاعت مى شود0
پس آيه شريفه خبر مى دهد از اينكه مؤ منين امروز ديگر خوف سابق را ندارند و دين سابقشان مبدل به امنيت شده ،و خداى تعالى براى مؤ منين دين را پسنديده ، كه متدين به دين اسلام شوند، (كه دين توحيد است يعنى غير از خدا در آن دين كسى اطاعت و پرستش نمى شود)، پس بر مؤ منين است كه تنها او را پرستش كنند، و چيزى را در اطاعت شريك او نسازند، مگر كسى را كه خود او دستور داده اطاعتش كنند0

*(148/17)*

و اگر خواننده گرامى در آيه شريفه زير دقت كند كه مى فرمايد: (وعد اللّه الذين آمنوا منكم و عملوا الصالحات ، ليستخلفنهم فى الارض كما استخلف الذين من قبلهم ، وليمكنن لهم دينهم الذى ارتضى لهم ، و ليبدلنهم من بعد خوفهم امنا يعبدوننى لا يشركون بى شيئا، و من كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون )0
و پس از دقت كامل در آن فقرات آن را با فقرات آيه شريفه : (اليوم يئس الذين كفروا من دينكم ...) تطبيق كند، آن وقت كاملا متوجه مى شود كه در آيه مورد بحث يكى از مصاديق وعده ، در آيه سوره نور انجاز و عملى شده است ، چون به نظر ما زمينه گفتار در جمله : (يعبدوننى لا يشركون بى شيئا) زمينه معرفى نتيجه است ، همچنانكه جمله (و من كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون ) هم به اين معنا اشاره دارد، مى خواهد بفرمايد: ايمان و عمل صالح نتيجه اش آن است كه مؤ منين صاحب كره زمين شوند، و بر روى زمين شركى باقى نماند بطورى كه اگر كسى باز هم شرك بورزد، در حقيقت بدون هيچ بهانه اى تبهكار و منحرف شده است 0
و با در نظر گرفتن اينكه سوره نور قبل از سوره مورد بحث نازل شده ، به شهادت اينكه داستان افك (تهمت به عايشه ) و آيه تازيانه زدن به زناكاران و آيه حجاب و آياتى ديگر در آن سوره واقع شده ، مطلب كاملا روشن مى شود0
اضطرار و حكم ثانوى براى خوردن مردار
فمن اضطر فى مخمصة غير متجانف لاثم فان اللّه غفور رحيم
كلمه (مخمصه ) به معناى قحطى و گرسنگى ، و كلمه : (تجانف ) به معناى تمايل است ، ثلاثى مجرد آن جنف با جيم است كه به معناى اين است كه دو پاى شخصى متمايل به خارج از اندام خود بشود، و در نتيجه گشاد راه برود در مقابل كلمه (حنف ) با حاء است ، كه به اين معنا است كه پاهاى شخصى از حالت استقامت متمايل به طرف داخل بشود، بطورى كه وقتى راه مى رود پاها به يكديگر سائيده بشود0

*(148/18)*

از سياق آيه سه نكته استفاده مى شود، اول اينكه جواز خوردن گوشت و چيرهاى ديگرى كه در آيه حرام شده حكمى اولى نيست ، حكم اولى همان حرمت است ، بلكه حكم ثانوى و مخصوص زمانى است كه شخص مسلمان اگر از آن محرمات سد جوع نكند از گرسنگى مى ميرد، دوم اينكه حكم جواز محدود به اندازه اى است كه از مردن جلوگيرى كند، و ناراحتى گرسنگان رابر طرف سازد، پس چنين كسى نمى تواند شكم خود را از گوشت مردار پر كند، سوم اينكه صفت مغفرت و مثل آن صفت رحمت همانطور كه با گناهان مستوجب عقاب ارتباط دارد، و مايه محو عقاب آنها مى شود، همچنين با منشا آن نافرمانيها كه همان حكم خدا است نيز متعلق مى شود، و خلاصه كلام اينكه مغفرت و رحمت يك وقت متوجه معصيت يعنى مخالفت با حكم خدا مى شود، و آن را مى آمرزد و يك وقت متوجه خود حكم مى شود، و آن را بر ميدارد مثل همين مورد كه خداى تعالى حكم حرمت را برداشته ، تا اگر كسى از روى ناچارى گوشت مردار را خورد گناه نكرده باشد، و در نتيجه مستوجب عقاب نيز نشده باشد0
بحثى علمى در سه فصل
بحث علمى (در سه فصل )
1 عقايد امتها در مورد خوردن گوشت
فصل اول در عقائد امتها در مورد خوردن گوشت
در اين معنا هيچ شكى نيست كه انسان مانند ساير حيوانات و گياهان مجهز به جهاز گوارش است ، يعنى دستگاهى دارد كه اجزائى از مواد عالم را به خود جذب مى كند، به آن مقدارى كه بتواند در آن عمل كند، و آن را جزء بدن خود سازد، و به اين وسيله بقاى خود را حفظ نمايد، پس بنابراين براى اينگونه موجودات هيچ مانعى طبيعى وجود ندارد از اينكه هر غذائى كه براى او قابل هضم و مفيد باشد بخورد، تنها مانعى كه از نظر طبع تصور دارد اين است كه آن غذا براى آن موجودات ضرر داشته باشد، و يا مورد تنفر آنها باشد0

*(148/19)*

اما متضرر شدن مثل اينكه در يابد كه فلان چيز خوردنى براى بدن او ضرر دارد، و نظام جسمى او را بر هم مى زند، براى اينكه مسموم است و يا خودش سم است ، در چنين مواردى انسان و حيوان و نبات از خوردن امتناع مى ورزد و يا مثل اينكه دريابد كه خوردن فلان چيز براى روح او ضرر دارد، مثل چيرهائى كه در اديان و شرايع مختلفه الهى تحريم شده ، و امتناع از خوردن اين گونه چيرها امتناع به حسب طبع نيست ، بلكه امتناع فكرى است 0
و اما تنفر عبارت است از اينكه انسان يا هر جاندار ديگر چيزى را پليد بداند، و در نتيجه طبع اواز نزديكى به آن امتناع بورزد، مثل اينكه يك انسانى نجاست خود را بخورد كه چنين چيزى نمى شود، زيرا انسان نجاست خود را پليد مى داند، و از نزديكى به آن نفرت دارد،
بله گاهى انسانهاى ديوانه و يا كودك ديده شده اند كه نجاست خود را بخورند، گاهى هم مى شود كه تنفر انسان از خوردن چيزى به حسب طبع نباشد، بلكه اين امتناعش مستند باشد به عواملى اعتقادى ، چون مذهب و يا عادت قومى ، و سنت هاى مختلفه اى كه در مجتمعات گوناگون رائج است ، مثلا مسلمانان از گوشت خوك نفرت دارند، و نصارا آن را خوراكى مطبوع و پاكيره مى دانند، و در مقابل اين دو امت ، ملل غربى هستند، كه بسيارى از حيوانات از قبيل قورباغه و خرچنگ و موش و امثال آن را با ميل و رغبت مى خورند، در حالى كه ملل مشرق زمين آنها را پليد مى شمارند، اين قسم از امتناع ، امتناع بر حسب طبع اولى نيست ، بلكه بر حسب طبع ثانوى و قريحه اى است كسبى 0
پس روشن شد كه انسان در تغذى به گوشت ها طرق مختلفه اى دارند، طرقى بسيار كه از نقطه امتناع شروع و به نقطه آزادى مطلق در عرضى عريض ختم مى شود، هر چه را كه مباح و گوارا مى داند دليلش طبع او است ، و آنچه را كه حرام و ناگوار مى داند دليلش يا فكر او است يا طبع ثانوى او.
افراط و تفريط در مسئله خوردن گوشت

*(148/20)*

در سنت بودا خوردن تمامى گوشت ها تحريم شده ، و پيروان اين سنت هيچ حيوانى را حلال گوشت نمى دانند، و اين طرف تفريط در مساله خوردن گوشت است ، و طرف افراط آن را وحشى هاى آفريقا (و بعض متمدنين اروپا و غرب ) پيش گرفته اند، كه از خوردن هيچ گوشتى حتى گوشت انسان امتناع ندارند0
اما عرب در دوران جاهليت گوشت چهارپايان و ساير حيوانات از قبيل موش و قورباغه را مى خورد، چهارپايان را هم به هر نحوى كه كشته مى شد مى خورد، چه اينكه سرش را بريده باشند، و چه اينكه خفه اش كرده باشند، و چه طورى ديگر مرده باشد، كه در آيه گذشته به عنوانهاى (منخنقه ) و (موقوذه ) و (مترديه ) و (نطيحه ) و نيم خورده درندگان از آنها ياد شده بود، و وقتى مورد اعتراض واقع مى شدند مى گفتند: چطور شد كه آنچه خود شما مى كشيد حلال است ، و آنچه خدا مى كشد حرام است ، همچنانكه امروز نيز همين جواب از پاره اى اشخاص شنيده مى شود، كه مگر گوشت با گوشت فرق دارد، همينكه گوشتى سالم باشد و به بدن انسان صدمه وارد نياورد آن گوشت خوردنى است ، هر چند كه بى ضرر بودنش به وسيله علاجهاى طبى صورت گرفته باشد و خلاصه گوشت حرام آن گوشتى است كه دستگاه گوارش آن را نپذيرد، از آن گذشته همه گوشتها براى اين دستگاه گوشت است ، و هيچ فرقى بين آنها نيست 0
و نيز در عرب رسم بود كه خون را مى خوردند، و آن را در روده حيوان ريخته با آن روده كباب مى كردند، و مى خوردند، و بخورد ميهمانان مى دادند و نيز رسمشان چنين بود كه هر گاه دچار قحطى مى شدند، بدن شتر خود را با آلتى برنده سوراخ مى كردند، و هر چه خون بيرون مى آمد مى خوردند، امروز نيز خوردن خون در بسيارى از امت هاى غير مسلمان رائج است 0
و اين سنت در بت پرستان چين رواج بيشترى دارد، و بطورى كه شنيده مى شود از خوردن هيچ حيوانى حتى سگ و گربه و حتى كرمها و صدفها و ساير حشرات امتناع ندارند0

*(148/21)*

و اما اسلام در بين آن سنت تفريطى و اين روش افراطى راهى ميانه را رفته ، از بين گوشتها هر گوشتى كه طبيعت انسانهاى معتدل و يا به عبارتى طبيعت معتدل انسانها آن را پاكيره و مطبوع مى داند، در تحت عنوان كلى طيبات حلال كرده ، و سپس اين عنوان كلى را به چهارپايان يعنى بهائم كه عبارتند از گوسفند و بز و گاو و شتر و در بعضى از چهارپايان چون اسب و الاغ به كراهت و در ميان پرندگان به هر مرغى كه گوشت خوار نباشد كه علامتش داشتن سنگدان و پرواز به طريق بال زدن و نداشتن چنگال است و در آبزيها به ماهيانى كه فلس دارند، به آن تفصيلى كه در كتب فقه آمده تفسير كرده است 0
و از اين حيوانات حلال گوشت خون و مردار و آنچه براى غير خدا ذبح شده را تحريم كرده ، و غرض در اين تحريم اين بوده كه بشر بر طبق سنت فطرت زندگى كند، چون بشر در اصل فطرت به خوردن گوشت علاقمند است ، و نيز فطرتا براى فكر صحيح و طبع مستقيم كه از تجويز هر چيزى كه نوعا ضرر دارد، و يا مورد نفرت طبع است امتناع مى ورزد، احترام قائل است .
2 چگونه اسلام ، كشتن حيوان را تجويز كرده با اينكه رحم و عاطفه آن را جايز نمىداند؟
فصل دوم : چطور اسلام كشتن حيوان را تجويز كرده با اينكه رحم و عاطفه آن را جائز نمى داند؟
چه بسا كه اين سوال به ذهن بعضى وارد شود، كه حيوان نيز مانند انسان جان و شعور دارد، او نيز از عذاب ذبح رنج مى برد، و نمى خواهد نابود شود و بميرد، و غريزه حب ذات كه ما را وامى دارد به اينكه از هر مكروهى حذر نموده ، و از الم هر عذابى بگريزيم ، و از مرگ فرار كنيم ، همين غريره ما را وا مى دارد به اينكه نسبت به افراد همنوع خود همين احساس را داشته باشيم ، يعنى آنچه براى ما درد آور است براى افراد همنوع خود نپسنديم ، و آنچه براى خودمان دشوار است براى همنوع خود نيز دشوار بدانيم ، چون نفوس ‍ همه يك جورند0

*(148/22)*

و اين مقياس عينا در ساير انواع حيوان جريان دارد با اين حال چگونه به خود اجازه دهيم كه حيوانات را با شكنجه اى كه خود از آن متاءلم مى شويم متاءلم سازيم ، و شيرينى زندگى آنها را مبدل به تلخى مرگ كنيم ، و از نعمت بقاء كه شريفترين نعمت است محروم سازيم ؟ و با اينكه خداى سبحان ارحم الراحمين است ، او چرا چنين اجازه اى داده ؟ و رحمت واسعه اش جگونه با اين تبعيض در مخلوقاتش مى سازد؟ كه همه جانداران را فدائى و قربانى انسان بسازد؟0
جواب از اين سوال در يك جمله كوتاه اين است كه اساس شرايع دين و زير بناى آن حكمت و مصالح حقيقى است ، نه عواطف وهمى ، خداى تعالى در شرايعش حقائق و مصالح حقيقى را رعايت كرده ، نه عواطف را كه منشاش وهم است 0
اساس شرايع دين و زيربناى آن حكمت و مصالح حقيقتى است نه عواطف وهمى
توضيح اينكه اگر خواننده محترم وضع زندگى موجوداتى كه در دسترس او است به مقدار توانائيش مورد دقت قرار دهد، خواهد ديد كه هر موجودى در تكون و در بقايش تابع ناموس تحول است و مى فهمد كه هيچ موجودى نيست ، مگر آنكه مى تواند به موجودى ديگر مت حول شود، و يا موجودى ديگر به صورت خود او متحول گردد، يا بدون واسطه و يا با واسطه و هيچ موجودى ممكن نيست به وجود آيد مگر با معدوم شدن موجودى ديگر، و هيچ موجودى باقى نمى ماند مگر با فنا شدن موجودى ديگر، بنابراين عالم ماده عالم تبديل و تبدل است ، و اگر بخواهى مى توانى بگوئى عالم آكل و ماءكول است ، (پيوسته موجودى موجوداتى ديگر را مى خورد و جزء وجود خود مى سازد)0
مى بينيد كه موجودات مركب زمينى از زمين و مواد آن مى خوردند و آن را جزء وجود خود مى نمايند، و به آن صورت مناسب با صورت خود و يا مخصوص به خود مى دهند و دوباره زمين خود آن موجود را مى خورد و فانى مى سازد0

*(148/23)*

گياهان از زمين سر در مى آورند و با مواد زمينى تغذيه مى كنند، و از هوا استنشاق مى نمايند تا به حد رشد برسند، دوباره زمين آن گياهان را مى خورد، و ساختمان آنها را كه مركب از اجزائى است تجزيه نموده ، اجزاى اصلى آنها را از يكديگر جدا و به صورت عناصر اوليه در مى آورد، و مدام و پى در پى هر يك به ديگرى بر مى گردد زمين گياه مى شود، و گياه زمين مى شود0
قدمى فراتر مى گذاريم ، مى بينيم حيوان از گياهان تغذيه مى كند آب و هوا را جزء بدن خود مى سازد، و بعضى از انواع حيوانات چون درندگان زمينى و هوائى حيوانات ديگر را مى خورند، و از گوشت آنها تغذيه مى كنند، چون از نظر جهاز گوارش مخصوص كه دارند چيز ديگرى نمى توانند بخورند، ولى كبوتران و گنجشگان با دانه هاى گياهان تغذى مى كنند، و حشراتى امثال مگس و پشه و كك از خون انسان و ساير جانداران مى مكند، و همچنين انواع حيواناتى ديگر كه غذاهائى ديگر دارند، و سرانجام همه آنها خوراك زمين مى شوند0

*(148/24)*

پس نظام تكوين و ناموس خلقت كه حكومتى على الاطلاق و به پهناى همه عالم دارد، تنها حاكمى است كه حكم تغذى را معين كرده ، موجودى را محكوم به خوردن گياه ، و موجودى ديگر را محكوم به خوردن گوشت ، و يكى ديگر را به خوردن دانه ، و چهارمى را به خوردن خون كرده ، و آنگاه اجزاى وجود را به تبعيت از حكمش هدايت نموده است ، و نيز او تنها حاكمى است كه خلقت انسان را مجهز به جهاز گوارش گياهان و نباتات كرده ، پيشاپيش همه جهازها كه به وى داده دندانهائى است كه در فضاى دهان او به رديف چيده ، چند عدد آن براى بريدن ، چند عدد براى شكستن ، و گاز گرفتن ، و آسياب كردن كه اولى را ثنائيات ، دندان جلو، و دومى را رباعيات ، و سومى را انياب (دندان نيش ) و چهارمى را طواحن (دندان آسياب يا كرسى ) مى ناميم ، و همين خود دليل بر اين است كه انسان گوشتخوار تنها نيست ، و گرنه مانند درندگان بى نياز از دندانهاى كرسى طواحن بود، و علف خوار تنها نيز نيست ، و گرنه مانند گاو و گوسفند بى نياز از ثنايا و انياب بود، پس چون هر دو نوع دندان را دارد، مى فهميم كه انسان هم علفخوار است و هم گوشتخوار0

*(148/25)*

قدمى به عقب تر از دندانها به مرحله دوم از جهاز گوارش مى گذاريم ، مى بينيم قوه چشائى ذائقه انسان تنها از گياهان لذت و نفرت ندارد، بلكه طعم خوب و بد انواع گوشتها را تشخيص مى دهد، و از خوب آنها لذت مى برد، در حالى كه گوسفند چنين تشخيص ‍ نسبت به گوشت ، و گرگ چنين تشخيص نسبت به گياهان ندارد، در مرحله سوم به جهاز هاضمه او مى پردازيم ، مى بينيم جهاز هاضمه انسان نسبت به انواع گوشتها اشتها دارد، و به خوبى آن را هضم مى كند، همه اينها هدايتى است تكوينى و حكمى است كه در خلقت مى باشد، كه تو انسان حق دارى گوسفند را مثلا ذبح كنى ، و از گوشت آن ارتزاق نمائى ، آرى ممكن نيست بين هدايت تكوين و حكم عملى آن فرق بگذاريم ، هدايتش را بپذيريم و تسليم آن بشويم ، ولى حكم اباحه اش را منكر شويم 0
اسلام هم همانطور كه بارها گفته شد دين فطرى است همى به جز احياء آثار فطرت كه در پس پرده جهل بشر قرار گرفته ندارد، و چون چنين است به جز اين نمى توانسته حكم كند، كه خوردن گوشت پاره اى حيوانات حلال است ، زيرا اين حكم شرعى در اسلام مطابق است ، با حكم اباحه اى تكوينى 0

*(148/26)*

اسلام همانطور كه با تشريع خود اين حكم فطرى را زنده كرده ، احكام ديگرى را كه واضع تكوين وضع كرده نيز زنده كرده است ، وآن احكامى است كه قبلا ذكر شد، گفتيم با موانعى از بى بند و بارى در حكم تغذى منع كرده ، يكى از آن موانع حكم عقل است كه اجتناب از خوردن هر گوشتى كه ضرر جسمى يا روحى دارد را واجب دانسته ، مانع ديگر، حكم عواطف است ، كه از خوردن هر گوشتى كه طبيعت بشر مستقيم الفطره آن را پليد مى داند نهى كرده ، و ريشه هاى اين دو حكم نيز به تصرفى از تكوين بر مى گردد، اسلام هم اين دو حكم را معتبر شمرده ، هر گوشتى كه به نمو جسم ضرر برساند را حرام كرده ، همچنانكه هر گوشتى كه به مصالح مجتمع انسانى لطمه بزند را تحريم نموده ، مانند (گوشت گوسفند يا شترى كه براى غير خدا قربانى شود)، و يا از طريق قمار و استقسام به ازلام و مثل آن تصاحب شده باشد، و نيز گوشت هر حيوانى كه طبيعت بشر آن را پليد مى داند، را تحريم كرده است 0
راءفت و رحمت از مواهب خلقت است ، ولى تكوين آن را حاكم على الاطلاق قرار نداده
و اما اينكه گفتند حس راءفت و رحمت با كشتن حيوانات و خوردن گوشت آنها نمى سازد، جوابش اين است كه آرى هيچ شكى نيست كه رحمت خود موهبتى است لطيف ، و تكوينى ، كه خداى تعالى آن را در فطرت انسان و بسيارى از حيوانات كه تاكنون به وضع آنها آشنا شده ايم به وديعه نهاده ، الا اينكه چنان هم نيست كه تكوين حس رحمت را حاكم على الاطلاق بر امور قرار داده باشد ، و در هيچ صورتى مخالفت آن را جائز نداند، و اطاعتش را بطور مطلق و در همه جا لازم بشمارد، خوب وقتى تكوين خودش ‍ رحمت را بطور مطلق و همه جا استعمال نمى كند ما چرا مجبور باشيم او را در همه امور حاكم قرار دهيم ، دليل اينكه تكوين رحمت را بطور مطلق استعمال نمى كند وجود دردها و بيماريها و مصائب و انواع عذابها است 0

*(148/27)*

از سوى ديگر اين صفت يعنى صفت رحمت اگر در حيوانات بطور مطلق خوب و نعمت باشد در خصوص انسان چنين نيست ، يعنى مانند عدالت بدون قيد و شرط و بطور على الاطلاق فضيلت نيست ، چون اگر اينطور بود مواخذه ظالم به جرم اينكه ظلم كرده ، و مجازات مجرم به خاطر اينكه مرتكب جرم شده درست نبود و حتى زدن يك سيلى به قاتل جنايتكار صحيح نبود، زيرا با ترحم منافات دارد و همچنين انتقام گرفتن از متجاوز، و به مقدار تعدى او تعدى كردن درست نبود، و حال اگر ظالم و مجرم و جانى و متجاوز را به حال خود واگذاريم دنيا و مردم دنيا تباه مى شوند0
و با اين حال اسلام امر رحمت را بدان جهت كه يكى از مواهب خلقت است مهمل نگذاشته ، بلكه دستور داده كه رحمت عمومى گسترش داده شود، و از اينكه حيوانى را بزنند نهى كرده ، و حتى زدن حيوانى را كه مى خواهند ذبح كنند منع نموده ، و دستور اكيد داده مادام كه حيوان ذبح شده جانش بيرون نيامده اعضائش را قطع و پوستش را نكنند، و تحريم منخنقه و موقوذه از همين باب است ، و نيز نهى كرده از اينكه حيوانى را پيش روى حيوان ديگرى مثل آن ذبح كنند، و براى ذبح كردن حيوان راحت ترين و ملايم ترين وضع را مقرر فرموده ، و آن بريدن چهار رگ گردن او است ، (دو تا لوله خون و يك لوله تنفس و يك لوله غذا)، و نيز دستور فرموده حيوانى را كه قرار است ذبح شود آب در اختيارش بگذاريد، و از اين قبيل احكام ديگرى كه تفصيل آنها در كتب فقه آمده است 0

*(148/28)*

و با همه اينها اسلام دين تعقل است ، نه دين عاطفه ، و در هيچ يك از شرايعش عاطفه را بر احكام عقلى كه اصلاح گر نظام مجتمع بشرى است مقدم نداشته ، و از احكام عاطفه تنها آن احكامى را معتبر شمرده كه عقل آن را معتبر شمرده است ، كه برگشت آن نيز به پيروى حكم عقل است 0 و اما اينكه گفتند رحمت الهى چگونه با تشريع حكم تزكيه و ذبح حيوانات سازگار است ؟ با اينكه خداى تعالى ارحم الراحمين است ، جوابش اينست كه اين شبهه از خلط ميان رحمت و رقت قلب ناشى شده است ، آنچه در خداى تعالى است رحمت است نه رقت قلب ، كه تاثر شعورى خاص است در انسان كه باعث مى شود، انسان رحم دل نسبت به فرد مرحوم تلطف و مهربانى كند، و اين خود صفتى است جسمانى و مادى كه خداى تعالى از داشتن آن متعالى است ، تعالى اللّه عن ذلك علوا كبيرا و اما رحمت در خداى تعالى معنايش افاضه خير بر مستحق خير است ، آن هم به مقدارى كه استحقاق آن را دارد، و به همين جهت بسا مى شود كه عذاب را رحمت خدا و به عكس رحمت او را عذاب تشخيص مى دهيم ، همچنانكه تشريع حكم تذكيه حيوانات را براى حيوانات عذاب مى پنداريم ، پس اين فكر را بايد از مغز بيرون كرد كه احكام الهى بايد بر طبق تشخيص ما كه ناشى از عواطف كاذبه بشرى است ، بوده باشد، و مصالح تدبير در عالم تشريع را بخاطر اينگونه امور باطل ساخته ، و يا در اينكه شرايعش را مطابق با واقعيات تشريع كرده باشد مسامحه كند0
پس از همه مطالب گذشته اين معنا روشن گرديد كه اسلام در تجويز خوردن گوشت حيوانات و همچنين در جزئيات و قيد و شرطهائى كه در اين تجويز رعايت نموده امر فطرت را حكايت كرده ، فطرتى كه خداى تعالى بشر را بر آن فطرت خلق كرده ، (فطرة اللّه التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق اللّه ذلك الدين القيم )0
3 چرا اسلام حليت گوشت را مبنى بر تذكيه نموده است ؟

*(148/29)*

توضيح سوال اينكه ما پذيرفتيم كه خلقت بشر طورى است كه هم مجهز به جهاز گياه خوارى است ، و هم جهاز گوشتخوارى ، و فطرت و خلقت گوشتخوارى را براى انسان جائز مى داند، و بدنبال اين حكم فطرت ، اسلام هم كه شرايعش مطابق با فطرت است خوردن گوشت را جائز دانسته ، ليكن اين سوال پيش مى آيد كه چرا اسلام به خوردن گوشت حيواناتى كه خودشان مى ميرند اكتفا نكرد، با اينكه اگر اكتفا كرده بود مسلمين هم گوشت مى خوردند، وهم كارد بدست نمى گرفتند، و با كمال بى رحمى حيوانى را سر نمى بريدند، در نتيجه عواطف و رحمتشان جريحه دار نمى شد؟
next page
fehrest page
back page

*(148/30)*

next page
fehrest page
back page
جواب اين سوال از بياناتى كه در فصل دوم گذشت روشن گرديد، چون در آنجا گفتيم رحمت به معناى رقت قلب واجب الاتباع نيست ، و عقل پيروى آن را لازم نمى داند، بلكه پيروى از آن را باعث ابطال بسيارى از احكام حقوقى و جزائى مى داند، و خواننده عزيز توجه فرمود كه اسلام در عين اينكه احكامش را تابع مصالح و مفاسد واقعى قرار داده ، نه تابع عواطف ، مع ذلك در بكار بردن رحمت به آن مقدار كه ممكن و معقول بوده از هيچ كوششى فروگذار نكرده ، هم مصالح واقعى را احراز نموده ، و هم ملكه رحمت را در بين نوع بشر حفظ كرده 0
علاوه بر اينكه (همه مى دانيم بيشتر گاو و گوسفند و شترانى كه مى ميرند علت مرگشان بيمارى هائى است كه اگر گوشت آنها خورده شود انسانها هم به همان بيماريها مبتلا مى گردند)، و مزاج آنان تباه و بدنها متضرر مى شود، و اين خود خلاف رحمت است ، و اگر بشر را محكوم مى كرد به اينكه تنها از گوشت حيوانى بخورد كه مثلا از كوه پرت شده ، آنوقت ميبايستى همه افراد بشر دور دنيا بچرخند ببينند كجا حيوانى از كوه پرت شده است ، و اين براى بشر حكمى حرجى و خلاف رحمت است 0
بحث روايتى
رواياتى درباره شاءن نزول جمله : (و لا امين البيت الحرام )
در تفسير عياشى از عكرمه از ابن عباس روايت كرده كه گفت : آيه شريفه : (يا ايها الذين آمنوا) در هيچ جاى قرآن نازل نشده مگر آنكه امير آن و شريف آن على (عليه السلام ) است ، خداى تعالى اصحاب محمد (صلى اللّه عليه و آله ) را در بسيارى از موارد قرآن مورد عتاب و ملامت قرار داده ، ولى على (عليه السلام ) را جز بخير ياد نفرموده 0
مولف : در تفسير برهان از موفق بن احمد از عكرمه روايت كرده كه او نظير اين حديث را تا جمله (امير آن و شريفش على است ) از ابن عباس روايت نموده است ، و در نقل او بقيه حديث نيامده 0

*(149/1)*

عياشى نيز آن را از عكرمه روايت كرده ، و ما در سابق آن را از درالمنثور نقل كرديم ، و در بعضى از روايات امام رضا (عليه السلام ) آمده كه فرمود: در قرآن در هيچ جائى جمله : (يا ايها الذين آمنوا) نيامده ، مگر آنكه در حق ما نازل شده است ، و اين روايات از باب تطبيق كلى بر روشن ترين مصداق آن است ، و يا از باب باطن قرآن است 0
و در همان كتاب است كه عبد اللّه بن سنان گفته : من از امام صادق (عليه السلام ) از آيه شريفه : (ياايها الذين آمنوا اوفوا بالعقود) پرسيدم ، فرمود: منظور از عقود همه پيمانها است )0
مولف : قمى نيز اين مطلب را از آنجناب در تفسير خود نقل كرده است 0
و در تهذيب با ذكر سند از محمد بن مسلم روايت كرده كه گفت : من از امام باقر و ياامام صادق (عليهما السلام ) از كلام خداى عزوجل كه مى فرمايد: (احلت لكم بهيمه الانعام ) پرسيدم ، فرمود جنين حيوانات كه در شكم مادرند و هنوز متولد نشده اند، درصورتى كه كرك و مو در آورده باشند زكاتشان زكات مادرشان است ، (يعنى همينكه مادرش را ذبح كنند آن جنين نيز ذبح شده است ) و اين جمله از كلام خداى تعالى به هر معنا كه منظور خداى تعالى باشد شامل جنين حيوانات نيز مى شود0
مولف : اين حديث در كافى و فقيه نيز از آنجناب و از يكى از دو امام باقر و صادق (عليهما السلام ) روايت شده ، عياشى نيز اين معنا را در تفسير خود از محمد بن مسلم از يكى از آن دو بزرگوار و به سندى ديگر از زراره از امام صادق (عليه السلام ) نقل كرده ، و قمى آن را در تفسير خود و صاحب مجمع از امام ابى جعفر (باقر) و امام صادق (عليهما السلام ) نقل كرده اند0
رواياتى درباره شاءن نزول جمله : (ولا امين البيت الحرام )

*(149/2)*

و در تفسير قمى در ذيل آيه : (يا ايها الذين آمنوا لا تحلوا شعائر اللّه ...) آمده كه منظور از شعائر خدا احرام و طواف و نماز خواندن در مقام ابراهيم ، و سعى بين صفا و مروه ، و بطور كلى همه مراسم حج است و يكى از آن مراسم اين است كه اگر كسى حيوانى به نيت قربانى كردن همراه خود حركت دهد، آن را اشعار كند، يعنى كوهان شتر را خون آلود كند ويا پوست آن را كنده ، و يا لنگه كفشى به گردنش بياويزد، تا مردم همه بشناسند كه اين حيوان قربانى است ، و اگر فرار كرد و گم شد كسى متعرض آن نشود، اين مراسم را شعائر مى خوانند، به اين مناسبت كه با خونين كردن كوهان شتر و آن ديگر مراسم ، اشعار و اعلام مى دارند كه اين حيوان قربانى است تا آن را بشناسند0
و اينكه فرمود: (و لا الشهر الحرام ) منظور ماه ذى الحجه است ، كه يكى از ماههاى حرام است ، و منظور از هدى در جمله : (و لا الهدى ) آن قربانى است كه محرم بعد از احرام بستن با خود حركت مى دهد، و در معناى كلمه قلائد در جمله و (لا القلائد) فرمود: منظور اين است كه زائر بيت اللّه لنگه كفشى را كه در آن كفش نماز خوانده به گردن آن حيوان بياويزد، و در معناى جمله : (و لا آمين البيت الحرام ) فرمود يعنى كسانى كه به قصد حج خانه خدا حركت مى كند0
و در مجمع البيان گفته امام ابو جعفر باقر (عليه السلام ) فرموده اين آيه در باره مردى از قبيله بنى ربيعه كه نامش حطم بوده نازل شده 0

*(149/3)*

و اضافه كرده كه سدى گفته است حطم بن هند بكرى به قصد ديدار رسول خدا (صلى اللّه عليه وآله ) براه افتاد، و همراهان خود و مركب خود را خارج مدينه اطراق داد، و خود به تنهائى خدمت رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) آمد، و عرضه داشت : به چه چيز دعوت مى كنى ، از سوى ديگر رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) قبلا به اصحاب خود پيشگوئى كرده بود كه امروز مردى از بنى ربيعه بر شما وارد مى شود كه با زبان شيطان سخن مى گويد، و چون رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) پاسخ وى را داد كه من به چه چيز دعوت مى كنم ، آن مرد گفت : پس مرا مهلت بده تا با همراهانم مشورت كنم ،
شايد بعد از مشورت به اسلام درآيم ، اين حرف را گفت و بيرون شد، رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) به اصحابش فرمود: با چهره كافرى داخل و با نقشه نيرنگى بيرون رفت ، حطم در سر راه خود به گله اى از گله هاى مدينه بر خورد، و آن را به پيش انداخت و با خود برد، و در راه اين رجز را مى خواند0
قدلفهاالليل بسواق حطم -----ليس براعى ابل ولاغنم ولابجزارعلى ظهروضم ----- باتوانياماوابن هندلم ينم
بات يقاسيهاغلام كالزلم ------ خدلج الساقين ممسوح القدم
يعنى حطم بدست يك چوپان ، رمه اهل مدينه را سينه كرد، و گر نه خودش نه چوپانى شتر كرده و نه شبانى گوسفند و نه قصابى نموده ، و گوشت بر روى ساطور قطعه قطعه كرده ، صاحبان رمه شب را به خواب بسر بردند، ولى پسر هند نخوابيد، شب را بسر برد در حالى كه نوكرى تيز پاى چون تير، زحمت چراندن رمه را به عهده داشت ، غلامى با ساق باريك و پائى بدون گودى 0
آنگاه در سال بعد به قصد زيارت حج براه افتاد، در حالى كه قربانى خود را با لنگه كفش علامت گذارى كرده بود، رسول خدا (صلى اللّه عليه وآله و سلم ) خواست تا او را به حضور خود بطلبد، اين آيه نازل شد: (و لا آمين البيت الحرام )

*(149/4)*

صاحب مجمع اضافه كرده كه ابن زيد گفته است اين آيه در روز فت ح در باره مردمى از مشركين نازل شد، كه قصد خانه خدا داشتند، ولى بعد از عمره از احرام در آمدند، تا بتوانند از راه شكار فضل خدا كه همان رزق اوست بدست آورند، مسلمانان اظهار كردند كه اى رسول خدا اين مردم نيز مانند مردم مكه مشركند، اجازه بده بر آنان حمله ببريم ، در پاسخشان اين آيه نازل شد0
مولف : طبرى داستان اول را از سدى و عكرمه نقل كرده ، و داستان دوم را از ابن زيد آورده ، و سيوطى در درالمنثور دومى را از ابن ابى حاتم از زيد بن اسلم نقل كرده ، و در نقل او آمده كه اين جريان در روز حديبيه اتفاق افتاده ، و ليكن هيچيك از اين دو قصه با آنچه نزد اهل نقل و مفسرين مسلم است نمى سازد، چون اين دو طائفه مسلم دانسته اند كه سوره مائده در حجه الوداع نازل شده ، و اگر اين دو داستان درست باشد بايد آيه :
(انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا) و آيه : (فاقتلوا المشركين حيث وجد تموهم )، قبل از آيه مورد بحث : (و لا آمين البيت الحرام ) نازل شده باشد، و در صورت ديگر، معنا ندارد كه بعد از آن حكم به قتل ، و دستور به اينكه نزديك مسجد الحرام نشوند، بفرمايد: متعرض مشرك ين كه قصد خانه خدا دارند مشويد)0
و شايد اشكالى كه در اين دو داستان و امثال آن بوده باعث شده كه ابن عباس و مجاهد و قتاده و ضحاك بطورى كه نقل شده بگويند: آيه : (و لا آمين البيت الحرام ) به وسيله آيه پنجم و بيست و هشتم از سوره برائت نسخ شده است ، و داستان نسخ در تفسير قمى نيز آمده ، و از ظاهر آن بر مى آيد كه روايتى بوده باشد نه گفتار خود قمى 0

*(149/5)*

و با همه اين احوال و اقوال يك نكته همه آنها را باطل مى سازد، و آن اين است كه سوره مائده بعد از سوره برائت نازل شده ، ازطرق ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) نيز رواياتى رسيده ، كه در سوره مائده ناسخ هست ولى منسوخ نيست ، از اين روايات هم كه بگذريم جمله : (اليوم اكملت لكم دينكم ...) صريح در اين است كه با نزول سوره مائده دين خدا كامل شده ، و اين تصريح با اينكه بعضى از آيات آن نسخ شود نمى سازد0
و بنابراين مفاد جمله : (و لا آمين البيت الحرام ) به منزله اجمالى است كه جمله بعدى آن كه مى فرمايد: (و لا يجرمنكم شنان قوم ان صدوكم عن المسجد الحرام ان تعتدوا...)، آن را تفسير و شرح مى كند، و مى فرمايد: اگر مشركين قبلا متعرض شما شدند و يا از زيارت شما جلوگيرى كردند شما ب خاطر كينه توزى و از در انتقام متعرض آنها كه قصد خانه خدا دارند مشويد، و با تعرض خود نسبت به آنها و كشتن و آزارشان حرمت خانه خدا را از بين نبريد، بلكه همواره بر بر و تقوا يكديگر را كمك كنيد0
رواياتى درباره معنى (نيكى ) و (اثم ) درذيل جمله (تعاونوا على البر و التقوى ...)

*(149/6)*

و در درالمنثور است كه احمد وعبد بن حميد در تفسير اين آيه يعنى جمله : (و تعاونوا على البر...)، و بخارى در تاريخ خود از وابصه روايت كرده اند كه گفت : من به حضور رسول خدا (صلى اللّه عليه وآله و سلم ) رسيدم ، و تصميم داشتم در سوال از خوبيها و بديها چيزى را فروگذار نكنم ، ولى خود آنجناب فرمود: اى وابصه آيا مى خواهى به تو خبر دهم كه به چه منظور آمده اى ، و آمده اى تا چه چيرهائى بپرسى ؟ خودت مى گوئى يا من خبرت دهم ، عرضه داشتم : يا رسول اللّه شما بفرمائيد، فرمود: تو آمده اى از خوبيها و بديها بپرسى ، آنگاه از انگشتان دستش سه انگشت را جمع كرد، و با آنها پى در پى به سينه من مى زد، و مى فرمود: اى وابصه از اين قلبت بپرس ، از اين قلبت بپرس ، بر و خوبى هر آن چيزى است كه قلب تو نسبت به آن آرامش يابد، برآن چيزى است كه نفس تو بدان آرامش يابد، و گناه آن عملى است كه در دل اضطراب و نگرانى ايجاد كند، هر چند كه مردم يكى پس از ديگرى حكم به درستى آن عمل كنند0
و در همان كتاب است كه احمد، و عبد بن حميد، و ابن حبان ، و طبرانى ، و حاكم (وى حديث را صحيح دانسته )، و بيهقى از ابى امامه روايت كرده اند كه گفت : مردى از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) پرسيد اثم گناه چيست ؟ فرمود: خيالهاى باطلى كه به دل وارد مى شود، پرسيد: حال بفرما ايمان چيست ؟ فرمود: اين كه آدمى از كار زشتش بدش آيد، و كار نيكش خرسندش سازد، و كسى كه چنين است از مؤ منين است 0

*(149/7)*

و در همان كتابست كه ابن ابى شيبه و احمد و بخارى در كتاب (الادب ) و مسلم و ترمذى و حاكم و بيهقى در كتاب الشعب از نواس بن سمعان روايت آورده اند كه گفت : شخصى از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) پرسيد: بر و اثم به چه معنا است ؟ فرمود: بر به معناى حسن خلق ، و اثم به معناى هر خيالى است كه در دلت وارد شود، خيالى كه اگر مرتكب شدى دوست دارى مردم آگاه نشوند، و اگر مردم خبردار شوند ناراحت شوى 0
مولف : اين روايات بطورى كه ملاحظه مى كنيد از آيه شريفه : (و نفس و ما سواها فالهمها فجورها و تقويها) خبر مى دهد، مويد اين روايات معنائى است كه ما در گذشته براى اثم كرديم 0
و در مجمع البيان گفته : مفسرين در معناى جمله : (و لا آمين البيت الحرام ) اختلاف كرده اند بعضى گفته اند: اين دستور به وسيله آيه : (اقتلوا المشركين حيث وجد تموهم ) نسخ شده ، (نقل از اكثر مفسرين ) بعضى ديگر گفته اند از اين سوره يعنى سوره مائده و از اين آيه هيچ حكمى نسخ نشده ، براى اينكه مى دانيم كه بر مسلمانان جائز نبوده كه ابتداء با مشركين قتال كنند، مگر آنكه قبلا خود مشركين قتال را آغاز كرده باشند، آنگاه گفته است : اين قول از امام ابى جعفر (عليه السلام ) روايت شده 0
رواياتى در ذيل آيه مربوط به گوشت هاى حرام و استقسام به ازلام

*(149/8)*

و در كتاب فقيه به سند خود از ابان بن تغلب از امام جعفر بن محمد بن على الباقر (صلوات اللّه عليهما) روايت كرده كه فرمود: ميته و خون و گوشت خوك معروف است ، احتياجى به بيان ندارد، اما (ما اهل لغير اللّه ) عبارت است از هر حيوانى كه در پاى بتى ذبح شود، و اما منخنقه يعنى حيوان خفه شده با اينكه يكى از افراد ميته است بدين جهت نام برده شده كه مجوس را رسم چنين بود كه حيوان سر بريده را نمى خوردند و به جاى آن مردار را مى خوردند و براى مردار كردن حيوانات از قبيل گاو و گوسفند آنها را خفه مى كردند، تا بميرد آن وقت گوشت آنها را مى خوردند0
و همچنين موقوذه را كه يكى ديگر از مصاديق ميته است ، از اين جهت نام برده كه مجوس دست و پاى حيوان را مى بستند، و آنقدر مى زدند تا بميرد، وقتى به كلى بى جان مى شد آن را مى خوردند و نيز مترديه كه آن نيز رسم مجوس بود، چشم حيوان را مى بستند، و آن را از بام پرت مى كردند، تا بميرد، وقتى مى مرد گوشتش را مى خوردند، و نطيحه كه آن نيز حيوانى بوده كه به مرسوم مجوس به وسيله شاخ حيوانى ديگر مى مرده ، مثلا دو بز نر را به جنگ هم مى انداختند تا يكى در اثر ضربت شاخ ديگرى بميرد، آنگاه آن را مى خوردند و نيز ما (اكل السبع الا ما ذكيتم ) كه مجوس نيم خورده درندگان چون گرگ و شير و خرس را مى خوردند، و خداى عزوجل همه اينها را حرام كرد0

*(149/9)*

و اما عنوان (و ما ذبح على النصب ) از رسوم مشركين قريش بوده ، آنها درخت و سنگ را مى پرستيدند، و در پاى آنها گوسفند قربانى مى كردند، و نيز عنوان (ان تستقسموا بالازلام ذلكم فسق ) كه اسلام آن را فسق خوانده چنين بوده ، كه شترى را مورد تقسيم قرار داده ، آن را به ده سهم تقسيم مى كردند، كه هر سهمى اسم خاصى داشته ، بعضى از سهم ها دو و يا بيشتر از دو جزء را مى برده ، و بعضى از سهم ها اصلا نمى برده ، و آن سهام چوبه هاى تير را بدست كسى مى دادند تا بنام ده نفر خارج كند، هفت چوبه تير نصيب داشته ، و سه چوبه آن نصيبى نداشته ، در نتيجه در چنين تقسيمى بعضى سهم بيشترى مى بردند و بعضى اصلا نمى بردند0
آن هفت چوبه تيرى كه نصيب داشته عبارت بوده از: 1 فذ 2 توام 3 مسبل 4 نافس 5 حلس 6 رقيب 7 معلى ، به اين ترتيب كه اولى يك سهم از ده جزء شتر را، و دومى دو سهم و سومى سه سهم ، وچهارمى چهار سهم ، و پنجمى پنج سهم ، و ششمى شش ‍ سهم ، و هفتمى هفت سهم را مى برده 0
و آن سه چوبه اى كه سهم نمى برده 1 سفيح 2 منيح 3 وغد، بوده ، و سرمايه خريدن شتر به عهده همين سه نفرى مى افتاده كه سهم نبرده اند و اين خود نوعى قمار ا ست ، و به همين جهت خداى تعالى آن را تحريم كرد0
مولف : تفسيرى كه در اين روايت براى منخنقه و موقوذه و مترديه شده جنبه بيان به وسيله مثال را دارد، نه اينكه معناى اين كلمات تنها همين است كه در روايات آمده ، به شهادت اينكه در روايت بعدى به معانى ديگر تفسير شده ، و همچنين آمدن جمله : (الا ما ذكيتم ) با جمله و ما (اكل السبع ) و آمدن جمله : (ذلكم فسق ) با جمله : (و ان تستقسموا بالازلام ) معنايش اين نيست كه تنها نيم خورده درندگان اگر تذكيه شود حلال است و تنها استقسام به وسيله ازلام فسق است و غير از آن هيچ عملى فسق نيست ، چنين دلالتى ندارد0

*(149/10)*

و در تفسير عياشى از عيوق بن قسوط از امام صادق (عليه السلام ) روايتى آمده كه در معناى كلمه منخنقه فرموده : حيوانى كه با طناب بسته شده باشد، و طناب آن را خفه كند، و (موقوذه ) حيوانى است كه از شدت بيمارى ، ناراحتى ذبح را احساس نكند، و دست و پائى نزند، و خونى از گردنش بيرون نيايد، و (مترديه ) آن حيوانى است كه از بالاى خانه و مثل آن پرت شود، و (نطيحه ) آن حيوانى است كه به هم جنس خود شاخ بزند0
و در همان كتاب از حسن بن على و شاء از ابى الحسن رضا (عليه السلام ) روايت آمده كه گفت : از آنجناب شنيدم مى فرمود: مترديه و نطيحه و (ما اكل السبع ) اگر هنوز جان داشته باشند، و تو بتوانى آنها را ذبح كنى گوشتش را بخور0
باز در همان كتاب از محمد بن عبد اللّه از بعضى اصحابش روايت كرده كه گفت : به امام صادق (عليه السلام ) عرضه داشتم : فدايت شوم ، چرا خداى تعالى مردار و خون و گوشت خوك را تحريم كرد؟ فرمود: خداى تبارك و تعالى اگر اينها را بربندگانش تحريم و غير اينها را حلال كرده ، از اين بابت نبوده كه خودش از محرمات بدش مى آمده ، و از آنچه حلال كرده خوشش مى آمده ، بلكه خداى تعالى كه خلائق را پديد آورده مى داند چه چيرهائى براى ساختمان بدن آنان سودمند، و مايه قوام بدن آنان است ، آنها را حلال و مباح كرده ، تا به فضل و كرم خود مصالح آنان را تامين كرده باشد، و نيز مى داند چه چيرهائى براى ساختمان بدن آنان مضر است ايشان را از استعمال آن نهى كرده ، و آن چيرها را بر آنان تحريم نموده ، مگر در صورت اضطرار،يعنى در مواردى كه ضرر استعمال نكردن محرمات بيش از ضرر استعمال آنها است ، آن را حلال كرده ، تا شخص مضطر به مقدار رفع اضطرارش و نه بيشتر از آن استفاده كند0

*(149/11)*

امام سپس فرمود: و اما ميته بدين جهت تحريم شده كه احدى از آن نخورد، و نزديكش نشود، مگر آنكه بدنش ضعيف و جسمش ‍ لاغر، و مغز استخوانش سست و نسلش قطع مى شود، و كسى كه مردار مى خورد جز به مرگ ناگهانى نمى ميرد0
و اما خوردن خون ، انسانها را چون سگ ، درنده و قسى القلب مى سازد و رافت و رحمت را كم مى كند، تا جائى كه كشتن فرزند و پدر و مادر از او احت مال مى رود، و دوست و همنشين او نيز از خطر او ايمن نيست 0
و اما حرمت گوشت خوك بدان جهت است كه خداى تعالى در ادوار گذشته مردمى را به جرم گناهانى به صورت حيواناتى چون خوك و ميمون و خرس و ساير مسوخات مسخ كرد، و آنگاه خوردن گوشت اينگونه حيوانات را تحريم نمود، تا مردم آن را جزء غذاها و خوردنيهاى خود نشمارند، و عقوبت گناهى را كه باعث مسخ انسانهائى به صورت آن حيوان شد كوچك نشمارند0
و اما حرمت شراب به خاطر اثرى است كه شراب دارد، و فسادى كه در عقل و در اعضاى بدن مى گذارد، آنگاه فرمود: دائم الخمر مانند كسى است كه بت مى پرستد، و شراب او را دچار ارتعاش ساخته نور ايمان را از او مى برد، و مروتش را منهدم مى سازد، وادارش مى كند به اينكه هر گناهى چون قتل نفس ، و زنا را مرتكب شود، او حتى ايمن از اين نيست كه در حال مستى با محارم جمع شود، در حالى كه خودش متوجه نباشد، كه چه مى كند، و شراب ، كار نوشنده اش را به ارتكاب هر نوع شر و گناه مى كشاند0
بحث روايتى ديگر (پيرامون نزول آيه (اليوم اكملت لكم ...) در خصوص ولايتعلى (ع ) در روز غدير خم )

*(149/12)*

در كتاب غاية المرام از كتاب فضائل على (عليه السلام ) و او از ابى المويد موفق بن احمد، و او از سيد الحفاظ شهردار بن شيرويه ، فرزند شهردار ديلمى نقل كرده ، كه وى از همدان نامه اى به من نوشت ، و در آن نوشته بود كه ابوالفتح عبدوس بن عبداللّه بن عبدوس ‍ همدانى در نامه اش به من نوشت ، كه عبداللّه بن اسحاق بغوى برايم حديث كرده ، كه حسين بن عليل غنوى برايم حديث كرد، كه محمد بن عبدالرحمان زراع برايم حديث كرد، كه قيس بن حفص برايم روايت كرد، كه على بن الحسين برايم نقل كرد، كه ابو هريره از ابى سعيد خدرى برايم نقل كرد: كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) در آن روزى كه مردم را به جمع شدن در غدير خم دعوت فرمود دستور داد زير درختى را كه در آنجا بود از خار و خاشاك بروبند، و آن روز روز پنجشنبه بود، همان روز بود كه مردم را به سوى پيروى از على (عليه السلام ) دعوت نموده ، بازوى او را گرفت و بلند كرد، بطورى كه مردم سفيدى زير بغل آنجناب را ديدند، و اين دو از يكديگر جدا نشدند، تا آنكه آيه شريفه : (اليوم اكملت لكم دينكم و اتممت عليكم نعمتى و رضيت لكم الاسلام دينا) نازل گرديد، پس رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) به مژدگانى اينكه دين به حد كمال رسيد، و نعمت خدا تمام شد، و پروردگار از رسالتش و از ولايت على راضى شده ، اللّه اكبر گفت ، و سپس گفت : (اللّهم وال من والاه ، و عاد من عاداه ، و انصر من نصره ، و اخذل من خذله )0
آنگاه حسان بن ثابت عرضه داشت : يا رسول اللّه آيا اجازه مى دهى چند شعر بسرايم ؟ فرمود بگو كه همين ابيات را نيز خداى تعالى نازل مى كند، پس حسان بن ثابت اين چند بيت را بسرود:
يناديهم يوم الغدير نبيهم
بخم و اسمع بالنبى مناديا
بانى مولاكم نعم و وليكم
فقالواو لم يبدوا هناك التعاميا
الهك مولانا و انت ولينا
و لا تجدن فى الخلق للامر عاصيا
فقال له قم يا على فاننى
رضيتك من بعدى اماما و هاديا

*(149/13)*

در روز غدير پيامبرشان به بانگ بلند ندايشان در داد، غديرى كه در سرزمين خم قرار داشت ، و اى كاش مردم جهان بودند و رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) را در حال ندا مى ديدند، كه مى گفت : آيا من سرپرست و ولى شما هستم ؟ و مردم در پاسخش بدون هيچ پرده پوشى گفتند معبود تو مولاى ما و خود تو ولى ما هستى ، و تو خواننده اين شعر اگر در آنجا بودى حتى يك نفر هم مخالف نمى يافتى ، در اين هنگام رو به على بن ابى طالب كرد، و فرمود: يا على برخيز كه من تو را براى امامت و هدايت اين خلق بعد از خودم شايسته ديدم .
و از كتاب (نزول القرآن فى اميرالمؤ منين على بن ابيطالب ) تاليف حافظ ابى نعيم آمده كه وى بعد از حذف سند از قيس بن ربيع از ابى هارون عبدى از ابى سعيد خدرى نظير اين حديث را نقل كرده ، با اين تفاوت وى بعد از آن چهار بيت اين دو بيت نيز آمده 0
فمن كنت مولاه فهذا وليه
فكونوا له انصار صدق مواليا
هناك دعا اللّهم وال وليه
و كن للذى عادا عليا معاديا
پس هر كس كه من در زندگيم مولاى او بودم اين على بن ابيطالب سرپرست او است ، پس هان اى مردم ياران او و دوستداران درست او باشيد، و چون سخن رسول (صلى اللّه عليه وآله ) به اينجا رسيد دست به دعا برداشت : كه بارالها دوست بدار او را، و براى هر كس كه على را دشمن بدارد دشمنى آشتى ناپذير باش ، و در دشمنى با او كوتاهى مفرماى 0
و نيز از كتاب (نزول القرآن ) حديثى بدون ذكر اوائل سند از على بن عامر از ابى الحجاف از اعمش از عضه روايت آورده كه گفت اين آيه شريفه يعنى آيه : (يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك ) در باره على بن ابى طالب بر پيامبر نازل شد، و درهمين خصوص است كه خداى تعالى مى فرمايد: (اليوم اكملت لكم دينكم و اتممت عليكم نعمتى و رضيت لكم الاسلام دينا)0

*(149/14)*

و از ابراهيم بن محمد حموينى روايت آورده كه گفت : شيخ تاج الدين ابو طالب على بن الحسين بن عثمان بن عبد اللّه خازن برايم گف ت : كه مرا خبر داد امام برهان الدين ناصر بن ابى المكارم مطرزى ، (و بمن اجازه نقل آن را نيز بداد)، كه خبر داد مرا امام اخطب خوارزم ابوالمويد موفق بن احمد مكى خوارزمى ، و گفت : مرا خبر داد سيد حفاظ در نامه اى كه از همدان به من نوشت كه مرا خبر داد رئيس ابوالفتح به وسيله نامه كه ما را حديث كرد استادمان عبداللّه بن اسحاق نبوى ، كه ما را خبر داد استادمان حسن بن عقيل غنوى ، كه ما را خبر داد محمد بن عبداللّه زراع كه ما را خبر داد قيس بن حفص كه گفت : مرا حديث كرد على بن حسين عبدى از ابى هارون عبدى از ابى سعيد خدرى كه ... تا آخر حديثى كه قبلا نقل شد0
و نيز از حموينى از سيد الحفاظ و ابو منصور شهردار بن شيرويه پسر شهردار ديلمى روايت كرده كه گفت : استاد ما حسن بن احمدبن حسين حداد مقرى و حافظ از احمدبن عبداللّه بن احمد براى ما نقل كرد، كه محمد بن احمد بن على براى ما خبر داد، كه محمد بن عثمان بن ابى شيبه به ما خبر داد كه يحيى حمانى به ما خبرداد و گفت : كه قيس بن ربيع از ابى هارون عبدى از ابى سعيد خدرى برايمان حديث كرد كه ...تا آخر حديث اول 0
آنگاه صاحب غاية المرام اضافه مى كند كه حموينى دنبال اين حديث گفته است : اين حديث طرق بسيارى به ابى سعيد سعد بن مالك خدرى انصارى دارد0

*(149/15)*

و همو از كتاب مناقب الفاخره ، تاليف سيد رضى رحمه اللّه از محمد بن اسحاق از ابى جعفر از پدرش از جدش روايت كرده كه گفت : بعد از آنكه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) از كار حجه الودا ع فارغ شد در مراجعت در سرزمينى كه آن را ضوجان مى گفتند پياده شد، و در آنجا بود كه آيه شريفه : (يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك و ان لم تفعل فما بلغت رسالته و اللّه يعصمك من الناس ) نازل شد، همينكه مصونيتش از شر و دشمنى مردم نازل شد، ندا در داد كه : (الصلوة جامعه مردم براى نماز جمع شويد مردم همه ،گردش جمع شدند، آنگاه فرمود: چه كسى نسبت به شما اختياردارتر از خود شما است ؟ صداى گريه از همه جا برخاست ، و گفتند: خدا و رسولش ، پس آنگاه دست على بن ابيطالب را گرفت و فرمود: هر كس كه من مولاى او بودم على مولاى او است ، بار الها دوست بدار كسى را كه با او دوستى كند، و دشمن بدار كسى را كه با او دشمنى كند، و يارى فرما كسى را كه وى را يارى كند، و بى ياور بگذار كسى را كه از يارى او دريغ نمايد، براى اينكه او از من است ، و من از اويم ، و او نسبت به من به منزله هارون است نسبت به موسى ، با اين تفاوت كه بعد از من پيغمبرى نخواهد بود، و اين يعنى ولايت على بن ابيطالب (عليه السلام ) آخرين فريضه اى بود كه خداى تعالى بر امت محمد (صلى اللّه عليه و آله ) واجب كرد، و بعد از انجام اين جريان بود كه خداى عزوجل اين آيه را نازل كرد: (اليوم اكملت لكم دينكم و اتممت عليكم نعمتى و رضيت لكم الاسلام دينا)
ابى جعفر مى گويد: مردم همگى از رسول خدا (صلى اللّه عليه وآله و سلم ) همه از واجبات دستورشان داده بود واجبات در نماز و روزه و زكات و حج قبول كرده بودند، لا جرم آن جناب را در اين فريضه نيز تصديق كردند0

*(149/16)*

ابن اسحاق مى گويد: من به ابى جعفر گفتم : اين جريان در چه روزى واقع شد؟ گفت : شب نوزده از ماه ذى الحجه سال دهم هجرت ، و در نسخه برهان به جاى كلمه (تسع ) كلمه (سبع ) آمده ، يعنى هفده شب گذشته بود و در راه برگشتن آن جناب از حجه الوداع بود ، و بين اين ماجرا و بين وفات رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) صد روز فاصله شد و رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) (سمع و در نسخه برهان آمده : سمى ) نام دوازده نفر را در غدير خم بر شمرد0
و از مناقب ابن المغازلى بعد از حذف اوائل سند از ابى هريره روايت كرده كه گفت : هر كس روز هيجدهم ذى الحجه را روزه بگيرد خداى تعالى براى او ثواب شصت ماه روزه مى نويسد و آن روز روز غدير خم است كه در آن روز رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) از مردم براى على بن ابيطالب بيعت گرفت ، وفرمود: هر كس كه من مولاى اويم على مولاى او است ، بارالها دوست بدار هر كس را كه او را دوست بدارد و دشمن بدار هر كسى را كه با او دشمنى كند و يارى كن هر كسى را كه او را يارى كند، پس عمر بن خطاب گف ت ، بخ بخ لك يابن ابى طالب ، اصبحت مولاى و مولى كل مومن و مومنه ، مبارك باد مبارك باد بر تو اى پسر ابى طالب كه مولاى من و مولاى هر مرد و زن با ايمانى شدى ، در اين هنگام بود كه خداى تعالى آيه : (اليوم اكملت لكم دينكم و اتممت ...) را نازل كرد0
و از مناقب ابن مردويه و از كتاب سرقات الشعر مرزبانى از ابى سعيد خدرى نظير آن روايتى كه از خطيب نقل كرده بود را نقل كرده 0
آيه (اليوم ...) شريفه جز مساءله ولايت ، مساءله ديگرى راتحمل نمى كند

*(149/17)*

مولف : اين دو حديث را سيوطى هم در درالمنثور از ابى سعيد و ابى هريره روايت كرده و گفته است كه سند آنها ضعيف است ، چون رواياتى به طرقى بسيار نقل شده كه منتهى به صحابه مى شود و اگر در آنها دقت شود از آن صحابه نيز منتهى مى شود به عمر بن خطاب و على بن ابيطالب و معاويه و سمره ، به اين مضمون كه آيه شريفه در روز عرفه از حجه الوداع كه روز جمعه بود نازل شده و از آن ميان روايتى كه مورد اعتماد است آن روايت منقول از عمر بن خطاب است كه درالمنثور آن را از حميدى و عبد بن حميد و احمد و بخارى و مسلم و ترمذى و نسائى و ابن جرير و ابن منذر و ابن حبان و بيهقى (در كتاب سنن خود) همگى از طارق بن شهاب از عمر و نيز از ابن راهويه (در مسندش ) و از عبد بن حميد از ابى العاليه ، از عمر و نيز از ابن جرير، از قبيصه بن ابى ذويب ، از عمر و نيز از بزاز، از ابن عباس و ظاهرا ابن عباس از عمر روايت كرده اند0
حال كه اين معنا روشن شد كه آيه شريفه در باره مساله ولايت نازل شده نه ضعف سند مضر به مطلب است و نه اختلاف روايات در تاريخ نزول آن ، اما مساله ضعف سند به فرضى كه مسلم باشد - ضررى به متن آن در صورتى كه موافق با كتاب خدا باشد نمى زند و ما در بيان سابق خود توضيح داديم كه مفاد آيه غير مساله ولايت نمى تواند باشد و اگر به خاطر داشته باشيد همه احتمالاتى كه در مورد آيه داده اند ذكر كرديم و ديديد كه همه آنها مورد اشكال بودند، تنها معناى صحيحى كه آيه شريفه تحمل آن را داشت همين معنائى است كه مفاد اين دو روايت و امثال آن بيانگر آن است و چون در بين روايات تنها اين دو روايت موافق كتاب است قهرا اخذ به آن دو متيقن است 0

*(149/18)*

علاوه بر اينكه اين احاديث كه دلالت مى كند بر نزول آيه در خصوص مساله ولايت صرفنظر از اينكه منحصر به اين دو روايت نيست بلكه بيش از بيست حديث است كه از طرق شيعه و سنى نقل شده ، ارتباطى با روايات وارده در شان نزول آيه شريفه : (يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك ...) دارد كه آن روايات از پانزده حديث بيشتر است و آنها را هم شيعه نقل كرده و هم سنى و همه اين سى و پنج حديث مربوط به داستان غدير است كه رسول خدا (صلى اللّه عليه وآله و سلم ) فرمود: (هر كس كه من مولاى او بودم على مولاى اوست ) و خود اين فرمايش حديثى است متواتر و قطعى كه جمع بسيارى از صحابه آن را نقل كرده و جمع بسيارى از علماى شيعه و سنى به متواتر بودن آن اعتراف نموده اند0
بررسى روايات ديگرى كه آيه را به غير مساءله ولايت ربط مى دهند
و اين مطلب مورد اتفاق است : كه جريان غدير در مراجعت رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) از مكه به سوى مدينه اتفاق افتاده و اين ولايت (اگر به خاطر فرار از قبول حق حمل بر شوخى و العياذ باللّه بيهوده گوئى ساحت مقدس رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) نشود) خود فريضه اى است از فرائض دين مبين اسلام ، مانند دو فريضه تولى (دوست داشتن خدا و دوستان او) و تبرى (بيزارى جستن از دشمنان خدا و دشمنى با او) كه قرآن كريم در آياتى بسيار تصريح به آن فرموده و وقتى چنين باشد جائز نيست كه اعلام و جعل واجب الهى متاخر از نزول آيه مربوط به آن باشد، بنابراين آيه : (اليوم اكملت لكم دينكم ...) بايد بعد از واجب شدن ولايت نازل شده باشد و در نتيجه هر حديثى كه غير اين بگويد: اگر قابل توجيه نباشد قابل قبول نيست 0
و اما رواياتى كه سيوطى نقل كرده علاوه بر پاسخى كه به آن داديم و گفتيم : هر روايتى كه بر خلاف آن دو روايت باشد مخالف قرآن و غير قابل قبول است پاسخ ديگرى دارد كه اينك آن را خاطرنشان مى سازيم توجه بفرمائيد:

*(149/19)*

اگر آيه شريفه : (يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك و ان لم تفعل فما بلغت رسالته ...) را با بيانى كه ما در معناى آن داريم و به زودى مى آيد ان شاءاللّه و آيه شريفه : (اليوم اكملت لكم دينكم ...) را و نيز احاديث وارده از طرق شيعه و سنى در تفسير اين دو آيه و روايات متواتر غدير را، مورد دقت قرار دهيم و همچنين اگر اوضاع داخلى مجتمع اسلامى اواخر عمر رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) را بررسى كنيم و مورد بحث عميق قرار دهيم ،
يقين پيدا مى كنيم كه امر ولايت قبل از روز غدير به ايامى نازل شده و رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) از اظهار اين حكم نازل شده ، بدين جهت خود دارى مى كرده كه مى ترسيده مردم آن را تحمل نكنند و نپذيرند و يا عليه آن سوء قصدى كنند و در نتيجه امر دعوت مختل شود (و مردم به خاطر اين آخرين دعوت همه دعوت هاى دينى را رد نموده ، از دين مرتد شوند) به اين منظور لايزال تبليغ آن را تاخير مى انداخته تا آنكه آيه شريفه : (يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك ...) نازل شد و آن جناب را از خطرى كه احتمالش را مى داد تامين و مصونيت داد، آن وقت بدون درنگ در همان روز يعنى روز غدير حكم مزبور را اعلام نمود0
و بنابراين مى توان احتمال داد كه خداى تعالى قسمت عمده سوره مائده را كه آيه (اليوم اكملت لكم دينكم ) و توام با آن آيه ولايت را در روز عرفه نازل كرده باشد ولى رسول خدا (صلى اللّه عليه وآله و سلم ) بيان ولايت را تا روز غدير خم تاخير انداخته باشد و اما خودش آن آيه را در همان روز عرفه تلاوت كرده باشد و اما اينكه در بعضى از روايات آمده كه اين سوره و يا خصوص آيه ولايت در روز غدير خم نازل شده ، هيچ بعيد نيست از اين جهت باشد كه مسلمانان در آن روز براى اولين بار آن آيه را شنيده باشند، چون روز غدير خم روزى بود كه حكم آيه به مردم ابلاغ شد، قهرا آيه اين حكم نيز در آن روز به گوش مردم خورده 0

*(149/20)*

و بنابراين پس بين روايات منافاتى نيست ، يعنى آنها كه دلالت مى كنند بر نزول آيه در باره مساله ولايت و آنها كه دلالت دارند بر نزول آيات در روز عرفه ، نظير روايت عمر و على و معاويه و سمره با هم كمال سازش را دارند، زيرا تنافى در وقتى تحقق مى يابد كه يك دسته از روايات بگويند: آيات در روز غدير خم نازل شده و دسته ديگر دلالت كنند بر اينكه در روز عرفه نازل شده است 0
و اما اينكه در روايات دسته دوم آمده بود كه آيه شريفه دلالت دارد بر اينكه دين خدا با حكم حج به كمال رسيد و روايات ديگر نظير آن ، در حقيقت راوى خواسته است فهم خود را ارائه بدهد نه اينكه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) چنين چيزى را فرموده باشد، چون چنين سخنى با نقل قابل اعتماد از آن جناب به ما نرسيده ، خود قرآن كريم هم كه چيزى در اين باب نفرموده 0
و اى بسا همين مطلب از روايتى كه عياشى آن رادر تفسير خود از جعفر بن محمد بن محمد خزاعى از پدرش نقل كرده استفاده بشود، چون در آن روايت آمده كه راوى گفت : من از امام صادق (عليه السلام ) شنيدم مى فرمود : بعد از آنكه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) در روز عرفه كه روز جمعه بود وارد عرفات شد، جبرئيل به نزدش آمد و عرضه داشت : خداى عزوجل سلامت رسانده ، مى فرمايدت كه به امتت بگو: (اليوم اكملت لكم دينكم ) امروز دين شما را با ولايت على بن ابيطالب كامل و نعمت خود را بر شما تمام و اسلام را برايتان دينى مرضى كردم و ديگر بعد از اين چيزى بر شما نازل نخواهم كرد.
آرى قبلا نماز و زكات و روزه و حج را نازل كرده بودم و اين فريضه پنجمى است كه بر شما نازل نمودم و آن فرائض ديگر را از شما قبول نمى كنم مگر با داشتن اين پنجمى (يعنى نماز و روزه و حج و زكات را از شما نمى پذيرم مگر با داشتن ولايت على (عليه السلام )0
عمر اكمال دين را متوجه نشده است

*(149/21)*

علاوه بر اينكه در آن رواياتى كه از عمر نقل شده كه گفته است : آيه مورد بحث روز عرفه نازل شده ، اشكال ديگرى وارد است و آن اين است كه گويا عمر معناى اكمال دين را متوجه نشده ، آن را عبارت دانسته از غلبه مسلمين بر كفار واينكه در روز عرفه آن سال زائران خانه خدا يكپارچه مسلمان بودند و كفر در آنجا راه نداشت ، چون در همه آن روايات كه از وى نقل شده آمده كه بعضى از اهل كتاب (و در بعضى از آن نقل ها آمده كه آن اهل كتاب كعب بوده ) به عمر گفت : در قرآن آيه اى است كه اگر مثل آن آيه بر ما يهوديان نازل شده بود ما آن روز را جشن و روز عيد مى گرفتيم و آن آيه : (اليوم اكملت لكم دينكم و اتممت عليكم نعمتى ...) است عمر در پاسخ گفت : به خدا سوگند من مى دانم آن روز را آن روز روز عرفه از سال حجه الوداع بود0
و در اين روايت به عبارتى كه در نقل ابن راهويه و عبدالحميد از ابى العاليه آمده ، چنين بر مى خوريم ، اصحاب نزد عمر بودند كه سخن از اين آيه به ميان آمد، مردى از اهل كتاب گفت : اگر ما مى دانستيم اين آيه در چه روزى نازل شده ، آن روز را عيد مى گرفتيم ، عمر گفت : سپاس و حمد خدائى را كه آن روز را و روز بعدش را براى ما عيد قرار داد، چون اين آيه در روز عرفه نازل شد كه فرداى آن عيد قربان است و خداى تعالى امر را براى ما به كمال رساند و ما فهميديم كه امر بعد از اين رو به نقصان مى گذارد0

*(149/22)*

و اين جمله آخر روايت به شكل ديگر نيز نقل شده : كه درالمنثور از ابن ابى شيبه و ابن جرير از عنتره روايت مى كند كه گفت : وقتى آيه (اليوم اكملت لكم دينكم ) نازل شد كه اتفاقا آن روز، روز حج اكبر نيز بود،عمر گريه كرد رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) پرسيد: سبب گريه تو چيست ؟ عرضه داشت : (گريه ام براى اين است كه دين ما رو به زيادت داشت و هر روز حكمى جديد نازل مى شد و جمعيتى جديد به اسلام در مى آمد) ولى امروز كه وحى آمد دين كامل شد، فهميديم كه امر از اين به بعد رو به نقصان مى گذارد چون هيچ چيزى به كمال خود نمى رسد مگر آنكه از آن پس رو به نقصان مى رود، رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) فرمود: درست است 0
و نظير اين روايت ، روايت ديگرى است كه به وجهى شبيه به روايت قبل است و سيوطى در درالمنثور آن را از احمد از علقمه بن عبد اللّه مزنى نقل كرده ، علقمه گفته است : مردى برايم حديث كرد كه من در مجلس عمر بن خطاب بودم ، عمر رو كرد به مردى از حاضران و پرسيد: تو از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) چگونه شنيدى كه اسلام را توصيف كرده باشد؟ آن مرد گفت : من از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) شنيدم مى فرمود: اسلام در آغاز مانند شتر خردسال بود و سپس مانند شتر دوساله شد و آنگاه چهارساله و شش ساله و در آخر به كمال نيرومندى مى رسد، عمر گفت : بله ، ولى اين را هم بايد دانست كه بعد از نيرومندى اول رو به نقصان نهادن است 0
مراد از كمال دين و تماميت نعمت با توجه به اين روايات

*(149/23)*

خوب خواننده محترم توجه دارد كه اين روايات همه در صدد اين هستند كه به مردم بفهمانند معناى نازل شدن آيه در روز عرفه سال حجه الوداع اين است كه مردم متوجه شوكت دين بشوند و آن جمعيت يكپارچه را كه در موسم حج مشاهده مى كنند كه حتى يك مشرك در بين آنان نيست ، سر سرى نپنداشته ، از كنار آن بى تفاوت نگذرند بلكه متوجه باشند كه اين همان اكمال دين و اتمام نعمت است كه آيه شريفه به آن اشاره مى كند، بله نعمت خدا در آن روز تمام شد، چون محيط مكه از شرك خالص گرديد و محض و حالص براى مسلمين شد و دين خدا به كمال رسيد، چون در آن روز غير از دين مسلمانان هيچ دين ديگرى در آن روز در مكه وجود نداشت و مسلمانان در آن روز هيچ ترسى از كفار نداشته اند0
و به عبارتى ديگر مراد از كمال دين و تماميت نعمت ، كمال و تماميت آن ظواهر دينى و مراسمى است كه مسلمانان در دست داشتند و بدون ترس و واهمه از دشمن ، آن مراسم را انجام داده و آن ظواهر را عملى كردند، بدون اينكه يك نفر از كفار در بينشان باشد، اين است مراد از كمال و تماميت دين ، نه كمال شرايع و معارف احكامى كه به تدريج از ناحيه خداى تعالى تشريع مى شد و همچنين مراد از اسلام ظاهر موجود از اسلام است كه مسلمانان آن روز به خاطر همان ظاهر مسلمان خوانده مى شدند و تو خواننده مى توانى اينطور بگوئى كه هدف اين روايات اين است كه به مردم تفهيم كند كه مراد از دين ، صورت دين است صورتى كه در اعمال مسلمانان مشاهده مى شود و معلوم است كه دين به اين معنا بعد از زياد شدن رو به نقصان مى گذارد0

*(149/24)*

و اما كليات معارف و احكام تشريع شده از ناحيه خدا نقصان پذير نيست وقتى خداى تعالى كار خود را كرد و آخرين حكم دين را نازل كرد، دين به كمال خود رسيده و ديگر ناقص نمى شود، پس اينكه عمر در روايت عنتره گفت : (چون هيچ چيزى به كمال خود نمى رسد مگر آنكه از آن پس رو به نقصان مى رود)، نمى تواند منظورش از دين اين معارف باشد بلكه همانطور كه گفتيم : منظورش ‍ مراسم ظاهرى دين است كه مانند هر چيز ديگرى به تبع تحولاتى كه در عالم رخ مى دهد متحول مى شود، مانند تاريخ و اجتماع و اما دين ، محكوم به امثال اين سنت ها و نواميس جارى در عالم نمى شود مگر به نظرآن كسى كه اصلا براى دين معنائى جز سنت اجتماعى قائل نيست 0
بله به نظر او، دين هم مانند ساير سنت هاى اجتماعى دستخوش حوادث مى گردد0
اشكالاتى كه بر قول به اينكه مراد از اكمال دين و اتمام نعمت ،كمال و تمام ظاهرى مى باشد، وارد است
حال كه اشكال اين روايات روشن شد، مى گوئيم : چند اشكال به اين نظريه وارد است : اول اينكه آن معنائى كه عمر براى اكمال دين كرد نمى تواند مصداق و منظور آيه : (اكملت لكم دينكم ...) باشد، زيرا در سابق (آنجا كه اقوال مفسرين را در اينكه منظور از اكمال دين چيست ؟ نقل كرديم )، اشكالهائى را كه بر اين قول متوجه بود آورديم 0

*(149/25)*

دوم اينكه چگونه ممكن است خداى تعالى دين را به خاطر صرف ظاهرش و اينكه همه مردم آن سرزمين به دو كلمه : (اشهد ان لا اله الا اللّه و ان محمدا رسول اللّه ) اقرار كرده اند كامل بداند و صرف اين جهت را كه ديگر در مكه كسى نيست كه علنا بت بپرستد، كمال دين بخوانند و اين معنا را بر مردم منت بگذارد؟ با اينكه در بين همين گويندگان شهادتين كسانى بودند كه صد برابر خطرناك تر از مشركين و ضرر و فسادشان بيشتر از آنان بود و آن جمعيت منافقين بودند كه در ظاهر خود را از مسلمانان ، مسلمان تر وانمود مى كردند و در باطن جلسات سرى براى رخنه كردن در داخل مسلمانان و بر هم زدن اوضاع آنان و كارشكنى در كارشان و داخل كردن رواياتى دروغين در بين رواياتشان و القاى شبهه در بين ساده لوحانشان تشكيل مى دادند و خطر اين منافقين قابل قياس با خطر كفار نبود (در اوائل سوره بقره سه آيه در باره كفار نازل كرده و چون سخن از خطر منافقين گفته ، چهارده آيه در باره آنان نازل كرده ) و در سراسر قرآن خبرهاى عظيمى از آنان حكايت شده كه شما مى توانيد پاره اى از آن خبرها و خطرها را در سوره هاى منافقين و بقره و نساء، مائده ، انفال ، برائت ، احزاب و سوره هائى ديگر مطالعه كنيد0

*(149/26)*

به راستى ما نفهميديم در روز عرفه اين خطر چطورناديده گرفته شد و چه كسى مى تواند كه با نزول آيه : (اليوم اكملت لكم دينكم ...) در روزى كه ديگر هيچ كافرى در آن سرزمين نبود منافقين (كه در حقيقت همان كفار بودند) خفه شدند؟ و جمعيتشان خود به خود متلاشى شد و كيدشان باطل گرديد، اگر باطل شد آخر چگونه و به چه طريق ؟ و اگر خفه نشدند و جمعيتشان همچنان باقى بود و همچنان سرگرم توطئه عليه اسلام و مسلمين بودند، پس چگونه خداى تعالى بر مسلمانان منت نهاده كه ظاهر دينشان را كامل كرد؟ و نعمت را بر آنان تمام نموده ؟ و آيا مى توان گفت : كه خداى تعالى به همين ظاهر تهى از محتوى راضى شده كه فرموده : و (رضيت لكم الاسلام دينا)، مگر اين خود خداى تعالى نيست كه رسول گرامى خود را مخاطب قرار داده مى فرمايد: (هم العدو فاحذرهم )0
آيا كسى مى تواند به خود جرات دهد و بگويد: خداى تعالى به كمال ظاهرى دينى كه چنين باطنى دارد منت نهاده و يا نعمت خود را با اينكه آميخته با خون دلهائى است كه از ناحيه منافقين ايجاد مى شود، تمام بخواند؟ و بفرمايد: نعمتم را بر شما تمام كردم ؟ و يا از رضايتش به صورت بى محتوائى از دين خبر دهد؟ با اينكه در آيات كريمه اش از اينگونه مسلمانان بى محتوى (يعنى از اين منافقين ) بيزارى جسته و فرموده : (و ما كنت متخذ المضلين عضدا)0
و در باره منافقين فرموده : (و مى دانم كه منظورش جز دين آنان نيست )، (فان ترضوا عنهم فان اللّه لا يرضى عن القوم الفاسقين ) و بعد از همه اين اشكال ها و ناسازگارى ها، آيه شريفه از نظر عبارت مطلق است و مساله اكمال و اتمام و رضايت به هيچ قيدى مقيد نشده و همچنين كلمات دين و اسلام و نعمت به هيچ جهتى دون جهتى مقيد نشده ، پس به چه دليل گفته اند: منظور از اكمال دين چنين و چنان است ؟

*(149/27)*

حال اگر بگوئى بين منافقين و كفار در اينجا فرق هست ، زيرا همانطور كه قبلا اشاره شد آيه مورد بحث خواسته است و عده اى را كه خداى تعالى قبلا داده بود به انجاز برساند كه فرموده است : (وعد اللّه الذين آمنوا منكم و عملوا الصالحات ليستخلفنهم فى الارض ‍ كما استخلف الذين من قبلهم و ليمكنن لهم دينهم الذى ارتضى لهم و ليبدلنهم من بعد خوفهم أ منا يعبدوننى لا يشركون بى شيئا)0
يعنى : خدا به كسانى كه از شما ايمان آوردند و عمل صالح كردند وعده داده كه به زودى زمين را از دشمنان و كفار گرفته به شما ميسپارد ، همانطور كه مؤ منين قبل از شما را جانشين كفار كرد و به زودى دين آنان را مكنت ميدهد ،آن دينى كه خدايش براى ايشان پسنديد و به زودى خوفى را كه داشتند مبدل به امنيت خواهد كرد و فرموده : (چنين ميكنم تا مرا بپرستند و چيزى را شريك من قرار ندهند)0
پس اين آيه بطورى كه ملاحظه ميكنيد به مؤ منين وعده داده كه دينشان را از شر دشمنان آزاد خواهد كرد ، اما دين مرضى آنان را و قيد مرضى بودن در اين آيه محاذى جمله : (و رضيت لكم الاسلام دينا) قرار گرفته و از همين محاذات به خوبى ميفهميم كه مراد از اكمال دين مرضى تمكين دادن آن ، يعنى نجات دادن آن از مزاحمت مشركين است و اما منافقين وضع ديگرى و خطر ديگرى غير مزاحمت داشتند، رواياتى هم كه ميگويد: اين آيه در روز عرفه نازل شده به اين معنا اشاره دارد ، مفسرين نيز همين را از آيه فهميده اند كه مراد از اكمال دين نجات دادن مسلمانان و اعمال دينى آنان از مزاحمت مشركين است .
پاسخ به اين توهم كه مراد از اكمال دين ، نجات دادن مسلمين از مزاحمت مشركين است

*(149/28)*

در پاسخ ميگوئيم : ما نيز قبول داريم كه آيه مورد بحث در مقام تحقق دادن و وفا كردن خداى تعالى به وعدهاى است كه در (آيه 55) سوره نور به مؤ منين داده بود و همچنين قبول داريم كه جمله : (اكملت لكم دينكم ) در اين آيه محاذى جمله : (و ليمكنن لهم دينهم ...) قرار دارد و جمله : (و رضيت لكم ...) در برابر جمله : (الذى ارتضى لهم ) واقع است ، همه اينها را قبول داريم و شكى در آن نيست .
و ليكن آيه سوره نور با جمله : (وعد الله الذين آمنوا منكم و عملوا الصالحات ) با در نظر گرفتن اينكه خطاب در آن متوجه عموم مسلمانان است و با توجه به كلمه : (منكم ) كه وعده الهى را خاص بعضى از آن عموم ميسازد، جاى هيچ شبهه نيست كه وعدهاى را كه داده به طائفه خاصى از مسلمانان داده و آن طائفه را چنين معرفى كرده : كه درستى و صلاح اعمال ظاهريشان از وجود ايمان باطنيشان خبر ميدهد و معلوم است آن مقدار از دين خدا كه در اعمال آنان ظهور مييابد، همان دينى است كه از ناحيه خداى تعالى تشريع شده ، پس تمكين دين مرضى خدا همان اكمال دينى است كه نزد خدا است و خداى تعالى آن را اراده كرده و مرضى خود دانسته و بعد از مرحله اراده ، آن را در قالب تشريع ريخته و با انزال تدريجى اجزاى آن دين را در نزد مردم جمع كرده تا مسلمين بعد از نوميدى كفار از اسلام به وسيله آن ، مجموعه او را بپرستند.
next page
fehrest page
back page

*(149/29)*

next page
fehrest page
back page
و اين همان معنائى است كه ما براى اكمال دين كرديم و گفتيم : كه اكمال دين به معناى اكمال آن از حيث تشريع است يعنى بعد از اكمال ديگر هيچ حكمى تشريع نخواهد شد، چون آنچه تشريع شدنى بود شد، اين است معناى اكمال دين ، نه شركت نداشتن مشركين در اعمال مسلمانان و مراسم حج ايشان و مخلوط نشدن مراسم آنان با مراسم مسلمين و به عبارتى ديگر معناى اكمال دين اين است كه خداى تعالى اين را به بالاترين مدارج ترقى اوج دهد بطورى كه ديگر بعد از رسيدن به حد كمال و زيادى رو به نقصان نگذارد.
و در تفسير قمى است كه پدرم از صفوان بن يحيى از اعلاء از محمدبن مسلم از امام باقر (عليهالسلام ) برايم نقل كرد كه آخرين فريضهاى كه خداى عزوجل نازل كرد ، ولايت بود كه بعد از آن ديگر هيچ فريضهاى نازل نشد به جز آيه شريفه : (اليوم اكملت لكم دينكم ) كه اين آيه در محلى به نام (بكراع الغميم ) نازل شد و رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) مساله ولايت را در جحفه ابلاغ فرمود و بعد از آن كه ديگر هيچ فريضهاى نازل نشد .
مؤ لف : اين معنا را مرحوم طبرسى در تفسير مجمع البيان از دو امام بزرگوار امام باقر (عليهالسلام ) از امام اميرالمؤ منين (عليهالسلام ) روايت كرده كه آن جناب فرمود:از رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) شنيدم ميفرمود: بناى اسلام بر پنج پايه و اساس است بر شهادتين و بر قرينتين ، پرسيدند، معناى دو شهادت را ميدانيم ، بفرما دو قرينه چيست ؟ فرمود: نماز و زكات و بدين جهت اين دو قرينه يكديگرند كه يكى از آنها به تنهائى و بدون ديگرى قبول نيست ، سوم بر روزه ، چهارم بر حج خانه خدا، براى كسى كه استطاعت آن را دارد و خاتمه همه آنها پنجمى است كه ولايت است و خداى تعالى در باره آن اين آيه را نازل فرمود كه : (اليوم اكملت لكم دينكم و اتممت عليكم نعمتى و رضيت لكم الاسلام دينا).

*(150/1)*

و مرحوم شيخ فتال بن الفارسى در كتاب خود روضة الواعظين از امام ابى جعفر (عليهالسلام ) نقل كرده كه بعد از حكايت داستان رفتن رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) به حج و نصب على (عليهالسلام ) بر ولايت ، در هنگام مراجعتش به مدينه ، و نازل شدن آيه مورد بحث ، در آن خصوص ، خطبه آن جناب در روز غدير را نقل فرموده و خطبه اى است بسيار طولانى .
مؤ لف : نظير اين روايت را طبرسى در احتجاج به سندى متصل از حضرمى از ابى جعفر امام باقر (عليهالسلام ) نقل كرده ، كلينى در كافى و صدوق در عيون هر دو روايتى با سند از عبدالعزيز بن مسلم از حضرت رضا (عليهالسلام ) آورده اند، مشعر بر اينكه آيه مورد بحث در خصوص مساله ولايت نازل شده و نيز شيخ در امالى به سند خود از ابن ابى عمير از مفضل بن عمر از امام صادق از جدش ‍ اميرالمؤ منين (عليهالسلام ) روايتى به اين مضمون آورده و نيز طبرسى در مجمع البيان به سند خود از ابى هارون عبدى از ابى سعيد خدرى روايتى به اين مضمون آورده و شيخ در امالى به سند خود از اسحاق بن اسماعيل نيشابورى از امام صادق از پدران بزرگوارش ‍ از حسن بن على (عليهماالسلام ) همين معنا را روايت كرده و اگر ما اين روايات بسيار و طولانى را نقل نكرديم براى اين بود كه رعايت اختصار را لازمتر ديديم و كسانى كه علاقمند باشند ميتوانند خودشان به آن مصادر مراجعه كنند، هدايت خلق تنها و تنها به دست خداى تعالى است .
آيات 5 و 4 مائده

*(150/2)*

يسلونك ما ذا أ حل لهم قل أ حل لكم الطيبات و ما علمتم من الجوارح مكلبين تعلمونهن مما علمكم الله فكلوا مما اءمسكن عليكم و اذكروا اسم الله عليه و اتقوا الله ان الله سريع الحساب (4) اليوم احل لكم الطيبات و طعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم و طعامكم حل لهم و المحصنات من المؤ منات و المحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم اذا آتيتموهن اجورهن محصنين غير مسافحين و لا متخذى اخدان و من يكفر بالايمان فقد حبط عمله و هو فى الاخرة من الخسرين (5)
0
ترجمه آيات
از تو ميپرسند بطور جامع چه چيزهائى برايشان حلال است ؟ بگو آنچه پاكيزه است برايتان حلال است ، و نيز آنچه كه از ميان حيوانات شكارى كه تعليم داده ايد از قبيل سگ و باز و ببر تنها سگ ، شكار كند بشرطى كه تعليم يافته باشد مى توانيد از نيم خورده آنها بخوريد، و بشرطى كه هنگام رها كردن سگ ، جهت شكار نام خدا را برده باشيد، و از خدا بترسيد، و در شكار حيوانات زياده روى مكنيد، كه خدا در حسابگرى سريع است (4).
امروز همه پاكيزهها برايتان حلال شد، و نيز طعام كسانيكه اهل كتابند براى شما حلال ، و طعام شما براى آنان حلال است ، و نيز زنان پاكدامن مؤ من و زنان پاكدامن اهل كتاب ، كه قبل از شما مسلمانان داراى كتاب آسمانى بودند، براى شما حلال است ، البته بشرط اينكه اجرتشان را كه به جاى مهريه در زن دائمى است بدهيد، آنهم به پارسائى ، نه زناكارى و رفيق گيرى ، و هر كس منكر ايمان باشد اعمالش باطل مى شود و در آخرت از زيانكاران است (5).
بيان آيات
يسئلونك ما ذا احل لهم قل احل لكم الطيبات

*(150/3)*

اين جمله سؤ الى است مطلق و كلى ، و جوابى هم كه از آن داده شده عمومى و مطلق است ، و در آن ضابطهاى كلى براى تشخيص ‍ حلال از حرام است داده ، و آن اين است كه حلال آن چيزى است كه تصرف در آن البته نه هر تصرف بلكه تصرفى كه هر عاقلى غرض از آن چيز را همان تصرف ميداند، از قبيل خوردن نان نه خفه كردن كودكى به وسيله نان امرى طيب و معقول شمرده شود.
و اگر طيبات را مطلق آورد اين اطلاق نيز براى اين است كه بفهماند معتبر در تشخيص طيب از خبيث فهم متعارف عموم مردم است ، نه فهم افراد استثنائى كه يا از پارهاى خبائث لذت ميبرند، و يا از پارهاى طيبات دچار تهوع ميشوند، پس هر چيزى كه فهم عادى عموم مردم آن را طيب بداند آن طيب است ، و هر چيزى هم كه طيب شد حلال است .
و اگر حليت و طيب بودن را بفهم متعارف انسانها واگذار كرديم از پيش خود نكرديم ، بلكه همانطور كه گفتيم از اين جهت بود كه هيچ مطلقى شامل فرد غير متعارف نميشود، و اين مساله در فن اصول ثابت شده است .
حكم صيد با سگ شكارى
و ما علمتم من الجوارح مكلبين تعلمونهن مما علمكم الله فكلوا مما امسكن عليكم و اذكروا اسم الله عليه ...
بعضى از مفسرين گفته اند اين كلام عطف است بر موضع كلمه طيبات ، و در نتيجه همان عاملى كه طيبات را نائب فاعل كرده بود، جمله (ما علمتم ...) را نيز نائب فاعل ميكند، و آن عامل جمله (احل ) است ، پس معناى كلام مورد بحث چنين ميشود: (احل لكم الطيبات ، و احل لكم صيد ما علمتم من الجوارح ) همه طيبات براى شما حلال شده ، و نيز شكار هر درندهاى كه تعليم يافته برايتان حلال شده است ، و اگر عامل نامبرده را از جمله مورد بحث حذف كرد براى اين بود كه رعايت اختصار را كرده باشد ، زيرا سياق بر آن محذوف دلالت ميكرد، و حاجتى به ذكر آن نبود.

*(150/4)*

و ليكن ظاهر اين است كه جمله عطف باشد بر محل جمله اول و تقدير آن (قل احل لكم ما علمتم من الجوارح ...) است ، و كلمه ما در جمله : (و ما علمتم ) شرطيه است ، و جزاى آن جمله : (فكلوا مما امسكن عليكم ) است ، پس ديگر هيچ حاجتى نيست كه ما خود را به زحمت بيندازيم ، و جزاى آن را در تقدير بگيريم .
(جوارح ) جمع (جارحة ) است ، و جارحه به معناى هر حيوانى است كه به دنبال شكار باشد، و غذاى خود را از اين راه فراهم كند (و ساختمان بدنيش مجهز به جهاز شكار است )، مانند مرغان شكارى چون باز و درندگانى چون انواع سگها و پلنگها، و كلمه : (مكلبين ) حال است ، و اسم فاعل از مصدر (تكليب ) است كه در اصل به معناى تعليم دادن و تربيت كردن سگ براى شكار است ، و يا به معناى نگهدارى سگ براى شكار و به كار زدن آن در شكار است ، و از اينكه جمله : (و ما علمتم من الجوارح ) را مقيد كرد به قيد (مكلبين )، فهميده ميشود كه حكم حلال بودن نيم خورده جوارح مختص به سگ شكارى است ، و از سگ شكارى به ساير درندگان تجاوز نمى كند.
و جمله : (مما امسكن عليكم ) قيد ديگرى است كه حكم حلال بودن نيم خورده سگان را مقيد ميكند به صورتى كه سگ ، شكار را براى صاحبش گرفته باشد نه براى خودش ، (پس اگر بدون فرمان صاحبش شكارى را صيد كرد، در صورتى كه صاحبش آن را مرده بيابد حلال نيست ).
و جمله : (و اذكروا الله عليه ) آخرين شرط حلال بودن شكار سگ است ، و آن اين است كه صيد علاوه بر اينكه بايد به وسيله حيوان تعليم يافته شكار شده و صاحبش آن را فرمان داده باشد، صاحب حيوان هنگام فرمان دادن و روانه كردن سگ ، نام خدا را ذكر كرده باشد.

*(150/5)*

و حاصل معناى آيه اين است كه درندگان تعليم يافته كه همان سگ شكارى باشد اگر براى شما چيزى از حيوانات وحشى حلال گوشت را كه جز با سر بريدن حلال نميشود شكار كرد، و شما هنگام فرمان دادن نام خدا را برده باشيد آن شكار براى شما حلال است ، البته اين در صورتى است كه درنده آن حيوان را قبل از رسيدن شما كشته باشد، همين كشتن درنده حكم سر بريدن را دارد، و اما اگر زخمى كرده باشد، و شما آن را زنده دريابيد، تذكيه آن تنها به اين است كه ذبحش كنيد، و در اين صورت نيازى به حكم صيد سگ نيست زيرا حكم چنين شكارى همان حكم ساير حيوانات حلال گوشت است .
خداى تعالى دنبال بيان حكم شكار و در آخر آن فرموده : (و اتقواالله ان الله سريع الحساب ) تا اشاره كرده باشد به اينكه در مساله شكار كردن بايد از خدا ترسيد، و بيهوده حيوانات وحشى را بى جان ننموده و در كشتن آنها اسراف نورزيد و صرفا به منظور تفريح و سرگرمى و يا خودنمائى و زورمندى شكار نكرد، و بايد دانست كه خداى تعالى در حسابگرى سريع است ، و كيفر ظلم و تعدى را قبل از آخرت در همين دنيا ميدهد، و اين ظلمها و تجاوزها و دام اندازيها و بى خبر كشتن حيوانات بى زبان همانطور كه بسيار به چشم خود ديده ايم جز سوء عاقبت و نكبت ثمرهاى ندارد.
اليوم احل لكم الطيبات و طعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم و طعامكم حل لهم
در اين آيه حكم طيبات اعاده شده ، با اينكه قبلا يعنى در آيه قبلى فرموده بود كه حكم طيبات حليت است ، و آيه با كلمه (اليوم ) آغاز شده تا دوباره اين منت را به رخ بندگان مؤ من خود بكشد، كه طيبات را براى آنان حلال كرده آنگاه فرموده طعام اهل كتاب و زنان پاكدامن ايشان نيز از طيبات است .

*(150/6)*

و گويا ضميمه كردن جمله : (احل لكم الطيبات ) به جمله : (و طعام الذين اوتوا الكتاب ...)، از قبيل ضميمه كردن يك امر قطعى و مسلم است ، به امرى مورد شك ، تا در شنونده ايجاد آرامش خاطر نموده ، قلق و اضطراب او را برطرف سازد، نظير اينكه يك اربابى به خادم خود بگويد: همه آن اموالى كه در اختيارت گذاشتم مال تو باشد به اضافه فلان چيز، تا اگر خادم ترديد داشته باشد در اين كه ارباب واقعا فلان چيز را ملك او كرده به ياد چيزهاى ديگر كه قبلا تمليك او كرده بود بيفتد، و شك و ترديدش از بين برود، و اطمينان پيدا كند كه فلان چيز و بهمان چيز را واقعا تمليك او كرده ، آيه شريفه : (للذين احسنوا الحسنى و زياده ، نيز به وجهى از اين باب است ، و همچنين آيه زير كه ميفرمايد: (لهم ما يشاؤ ن فيها و لدينا مزيد).
تو گوئى نفوس مردم با ايمان از تشويش و اضطراب شكى كه نسبت به حلال بودن طعام اهل كتاب داشتند آرام نميگرفته ، چون قبلا از ناحيه خداى تعالى از معاشرت و آميزش و تماس گرفتن و دوستى كردن با اهل كتاب شديدا نهى شده بودند لذا براى رفع اين اضطرابشان داستان حليت طيبات را هم ضميمه حليت طعام اهل كتاب كرد، و مؤ منين فهميدند كه طعام اهل كتاب خود يكى از مصاديق طيبات حلال و از سنخ آنها است ، و در نتيجه اضطرابشان زايل و دلشان آرامش يافت ، در جمله :
(و المحصنات من المؤ منات و المحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم ) نيز عين اين نكته به كار برده شده ، براى اينكه بفهماند زنان پاكدامن از اهل كتاب بر مسلمين حلال است ، و در آن هيچ شكى به خود راه ندهند، حليت زنان خود مؤ منين را ضميمه آورد.
پاسخ به يك سؤ ال در مورد توجه خطاب تكليفى به كفار در آيه شريفه

*(150/7)*

در اينجا سؤ الى پيش مى آيد و آن اين است كه كفار هيچ ايمانى به دستورات قرآن كريم ندارند، و خود را ملزم به اطاعت آن دستورها نمى دانند، و از سوى ديگر از داءب قرآن كريم نيست كه با علم به بى اثر بودن تكليف مع ذلك افراد بى تفاوت را مورد تكليف قرار دهد، گواينكه ما معتقديم به اينكه كفار مكلف به فروع دين هستند، همانطور كه مكلف به اصول ميباشند ، و ليكن اين مجوز آن نمى شود كه خداى سبحان خطابى و دستورى صادر كند كه لغو و بى اثر باشد، با اين حال چرا در آيه مورد بحث كفار را مورد تكليف قرار داده ؟ در خطاب به مؤ منين فرموده طعام شما براى اهل كتاب حلال است ؟ در پاسخ ميگوئيم : آرى با اينكه اهل كتاب گوششان بدهكار حلال و حرامهاى اسلام نيست ، گفتن چنين چيزى لغو به نظر ميرسد، و خداى سبحان تكليفى كه هيچ اثر نمى بخشد نمى كند، و خطابى كه اثر نداشته باشد نمى كند، مگر در جائى كه فنون ادبيت از قبيل التفات اقتضا كند كه مثلا خطاب را از مردم به رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم )، و يا از كفار به مؤ منين متوجه كند، و مثلا بفرمايد: (قل يا اهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا و بينكم ) و يا بفرمايد: قل سبحان ربى هل كنت الا بشرا رسولا)، و آياتى ديگر از اين قبيل .

*(150/8)*

و ليكن در آيه مورد بحث جملهاى كه منشا اين سؤ ال شده جملهاى مستقل و جداى از جمله قبليش نيست ، و خلاصه كلام اينكه در آيه مورد بحث نمى خواهد دو حكم مستقل از يكديگر را بيان كند، يكى حلال بودن طعام مسلمانان براى اهل كتاب ، و ديگرى حلال بودن طعام اهل كتاب براى مسلمانان ، بلكه ميخواهد يك حكم را بيان كند، و آن حلال بودن طعام و رفع حرمت از آن است ، و بفهماند هيچ منعى در دو طرف نيست ، نظير آيه شريفه : (فان علمتموهن مؤ منات فلا ترجعوهن الى الكفار، لاهن حل لهم و لاهم يحلون لهن )، كه در اين آيه نيز نميخواهد به كفار تكليفى كند، بلكه مى خواهد بفرمايد بين زن مسلمان و همسر كافر زناشوئى و محرميت و حليتى نيست ، تا آن حليت متعلق به يك طرف بشود.
مراد از (طعام ) در آيه شريفه
و اما كلمه (طعام )، اين كلمه در اصل لغت به معناى هر چيزى است كه قوت و غذاى خورنده اش قرار گيرد و خورنده اى با آن گرسنگى خود را بر طرف سازد، ليكن بعضى گفته اند: مراد از طعام خصوص گندم و ساير حبوبات است ، از آن جمله صاحب لسان العرب در كتاب خود گفته : اهل حجاز وقتى كلمه (طعام ) را مطلق و بدون قرينه ذكر كنند تنها گندم را در نظر دارند، وسپس ‍ مى گويد: خليل نيز گفته : در كلام عرب لفظ (طعام ) بيشتر در خصوص گندم استعمال مى شود، اين بود سخن صاحب لسان العرب ، و همين معنا از كتاب نهايه تاليف ابن اثير نيز استفاده مى شود، و به همين جهت در روايات وارده از ائمه اهل بيت (عليهمالسلام ) آمده كه مراد از طعام اهل كتاب در آيه شريفه تنها گندم و ساير حبوبات است ، (نه غذاى پخته و گوشت و امثال آن )، بله از بعضى از روايات چيز ديگرى استفاده مى شود، كه ان شاءالله تعالى بحث آن در بحث روايتى آينده مى آيد.

*(150/9)*

و به هر حال حليت در آيه شريفه شامل غذائى كه از گوشت حيوان غير قابل تذكيه چون خوك تهيه شده نمى گردد، و نيز شامل غذائى كه از ذبيحه اهل كتاب تهيه گرديده و يا بنام خدا ذبح نشده نمى شود، براى اينكه خداى تعالى در آيات تحريم گوشت خوك و گوشت ميته را حرام دانسته ، و ذبيحه اهل كتاب و حيوانى كه بنام خدا ذبح نشده از نظر اسلام ميته است ، و آيات تحريم چهار آيه است كه در سوره بقره و مائده و انعام و نحل آمده ، و گوشتهاى حرام را رجس و فسق و اثم خوانده ، كه بيانش گذشت و حاشا بر خداى سبحان چيزى را كه خودش رجس و فسق و اثم خوانده ، حلال كند و بر حلال كردنش منت بگذارد، و بفرمايد: (اليوم احل لكم الطيبات ).
علاوه بر اين محرمات عينا قبل از اين آيه در خود اين سوره آمده ، و احدى نمى تواند در چنين موردى سخن از نسخ بياورد، و اين خود بسيار روشن است ، مخصوصا در خصوص سوره مائده كه در رواياتى آمده كه اين سوره ناسخ دارد ولى منسوخ ندارد.
و المحصنات من المؤ منات و المحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم

*(150/10)*

در اين آيه متعلق حكم را كه يهود و نصارا باشند نام نبرده ، بلكه آنان را با آوردن صفتشان مشخص كرده (و فرموده (زنان آنهائى كه قبل از شما كتاب آسمانى داشتند)) و حتى آنها را به عنوان اهل كتاب هم ذكر نكرده ، و نفرموده : (و المحصنات من اهل الكتاب )، و اين خالى از اشعار به علت حكم نيست ، با در نظر گرفتن اين جهت و اينكه لحن ، لحن منت گذارى است ، و اينكه مقام سخن ، مقام تخفيف و آسان كردن وظائف است ، معناى آيه چنين مى شود: (ما بر شما مسلمانان منت مى گذاريم ، كه تكليف را برايتان آسان كرديم ، و حرمت ازدواج بين مردان شما و زنان اهل كتاب را برداشتيم ، و براى اين برداشتيم كه آنها قبل از شما صاحب كتاب بودند، و قهرا نسبت به ساير طوايفى كه مسلمان نيستند به مسلمانان نزديك ترند)، زيرا به توحيد و رسالت اعتقاد دارند، بر خلاف مشركين و بت پرستان كه منكر نبوتند پس معلوم شد كه جمله : (الذين اوتوا الكتاب ) اشعار به اين نكته دارد، همچنانكه تقييد اين جمله به جمله (من قبلكم ) نيز خالى از اين اشاره نيست ، چون به وضوح اشاره دارد بر خلط و مزج و اشتراك .
آيه شريفه داله بر حليت محصنات از اهل كتاب ، منسوخ نيست
و به هر حال از آنجائى كه آيه شريفه موقعيت منت گذارى و تخفيف دادن را دارد، لذا با امثال آيه : (و لا تنكحواالمشركات حتى يؤ من )، و آيه : (و لا تمسكوا بعصم الكوافر) نسخ نمى پذيرد، و اين روشن است .
علاوه بر اين آيه اولى در سوره بقره واقع شده كه اولين سوره از سوره هاى مفصل است كه در مدينه نازل شده و در نتيجه نزول آن قبل از سوره مائده بوده ، چگونه مى تواند آيه اى از آن ناسخ آيه اى از سوره مائده باشد؟ با اينكه در روايات آمده كه سوره مائده آخرين سوره اى است كه به رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) نازل شده ، و ناسخ بعضى از آيات سوره هائى است كه قبلا نازل شده بود، ولى هيچ سوره اى آنرا نسخ نكرده .

*(150/11)*

از اين هم كه بگذريم شما خواننده عزيز توجه فرموديد كه ما در تفسير(و لا تنكحوا المشركات حتى يؤ من ) چه گفتيم ، آنجا يعنى در جلد دوم اين كتاب گفتيم : كه اين آيه و آيه سوره ممتحنه به كلى از مساله ازدواج با زنان اهل كتاب بيگانه اند، اينها تنها سخن از ازدواج با زنان مشرك دارند.
و به فرض كه بگوئيم آيه سوره ممتحنه بوجهى دلالت بر حرمت ازدواج با زنان اهل كتاب را دارد، چون در آن آيه نامى از مشرك نيامده ، بلكه حكم رفته روى زنان كافر، و زنان اهل كتاب نيز كافرند، باز هم ضررى به آيه مورد بحث نمى رساند، براى اينكه همانطور كه آن دلالت را دارد اين دلالت را هم دارد، كه پس قبل از سوره مائده منع شرعى وجود داشته ، و سوره مائده كه در مقام منت گذارى و تخفيف است دلالت دارد بر اينكه آن منع قبلى كه در سوره ممتحنه آمده بود به منظور تخفيف برداشته شده ، چون تا قبلا منعى نباشد تخفيف و منت تحقق نمى يابد، پس آيه سوره مائده ناسخ آيه سوره ممتحنه مى شود، نه به عكس كه به خيال باطل بعضى از مفسرين آيه ممتحنه ناسخ آيه مائده باشد، براى اينكه نسخ كار آيه اى است كه بعد از آيه منسوخ نازل شود، و ما ان شاءالله تتمه اين بحث و گفتگو پيرامون آيه دوم را در بحث روايتى آينده دنبال مى كنيم .
منظور از كلمه (محصنات ) در آيه شريفه

*(150/12)*

حال ببينيم منظور از كلمه (محصنات ) در آيه شريفه چيست ؟ البته اين كلمه معانى متعدد دارد، ولى در اينجا منظور از آن زنان عفيف است ، به دليل اينكه در مقابل محصنات از زنان مؤ من قرار گرفته ، كه به معناى زنان بى شوهر و عفيف است ، و اين خود روشن است ، و از اينكه محصنات از اهل كتاب با محصنات از اهل ايمان در يك كلام جمع شده اند، با در نظر گرفتن معنائى كه براى كلمه كرديم فهميده مى شود كه منظور از كلمه مؤ منات در هر دو موضع يكى است ، و آن معنا نمى تواند اسلام باشد براى اينكه اگر احصان در جمله : (والمحصنات من المؤ منات ) به معناى احصان اسلام باشد بايد در جمله : (والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب ) نيز به اين معنا باشد، با اينكه زنان اهل كتاب اسلام ندارند، و نيز نمى تواند به معناى احصان حريت باشد، براى اينكه امتنان مستفاد از آيه با منحصر بودن حليت به زنان كتابى آزاد نمى سازد، بلكه از آن استفاده مى شود كه زن كتابى بر مسلمانان حلال است ، هر چند كه آزاد نباشند، بنابراين از معانى احصان باقى نمى ماند مگر عفت ، پس متعين اين است كه مراد از محصنات زنان پاكدامن و عفيف اهل كتاب است .
و بعد از همه اينها به نكته ديگر آيه مى پردازيم و مى گوئيم آيه شريفه تصريح نكرده به اينكه منظور از اين حليت ، حليت نكاح دائم ايشان است و يا نكاح منقطع ، تنها چيزى كه در آيه مى تواند قرينه باشد بر اينكه مراد نكاح متعه و انقطاعى است كلمه (اءجر) است ،

*(150/13)*

و اينكه كام گيرى از زنان اهل كتاب به طريق احصان باشد، نه به طريق مسافحه و زنا و رفيق بازى ، پس از اين بيان نتيجه مى گيريم كه آنچه خداى تعالى از زنان يهود و نصارا براى مؤ منين حلال كرده آميزش از راه نكاح با مهر و اجرت است ، نه نكاح با زنا، ولى شرط ديگرى در آيه نيامده ، نه دوام و نه انقطاع ، و ما در سابق يعنى در جلد چهارم اين كتاب در تفسير آيه شريفه : (فما استمتعتم به منهن فاتوهن اجورهن ...) گفتيم : كه نكاح متعه نيز مانند نكاح دائم و نكاح واقعى است ، البته اين بحث تتمه اى دارد كه بايد در علم فقه به آن واقف گشت .
اذا آتيتموهن اجورهن محصنين غير مسافحين و لا متخذى اخدان
اين آيه همان زمينه اى را دارد كه آيه شريفه : (و احل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين غير مسافحين )، دارد و جمله (اذا آتيتموهن ...) قرينه است بر اينكه مراد از آيه شريفه حليت تزويج به محصنات از اهل كتاب است ، و شامل خريدن كنيزان اهل كتاب نمى شود.
و من يكفر بالايمان فقد حبط عمله و هو فى الاخرة من الخاسرين
كلمه (كفر) در اصل به معناى پوشاندن است ، و بنابراين در تحقق معناى كفر اين معنا شرط است ، كه معناى ثابتى كه پرده روى آن بيفتد وجود داشته باشد، همانطور كه كلمه حجاب در جائى مفهوم پيدا مى كند كه چيز ثابت و پيدائى باشد، تا با افتادن حجاب بر روى آن ناپيدا شود، پس معناى كفر هم وقتى تحقق مى يابد كه چيز ثابت و هويدائى باشد، كه كافر آنرا بپوشاند، و اين معنا در كفران به نعمتهاى خدا و كفر به آيات او و كفر به خدا و رسولش و كفر به روز جزا وجود دارد.
معناى (كفر به ايمان ) عبارت است از تركعمل به مقتضاى ايمان

*(150/14)*

پس اينكه در آيه مورد بحث كلمه (كفر) را در مورد ايمان استعمال كرده ، و فرموده هر كس به ايمان كفر بورزد، به مقتضاى مطلبى كه در باره كفر گفتيم بايد ايمان ثابتى وجود داشته باشد، تا كفر آنرا بپوشاند و بطور مسلم منظور از ايمان معناى مصدرى آن باوركردن نيست ، بلكه منظور معناى اسم مصدرى است ، كه همان اثر حاصل و صفت ثابت در قلب مؤ من است ، يعنى اعتقادات حقه اى كه منشا اعمال صالح مى شود، پس برگشت معناى كفر به ايمان به اين است كه آدمى به آنچه كه مى داند حق است عمل نكند، مثلا مشركين را دوست بدارد، و با آنان اختلاط، و در اعمال آنان شركت كند، با اينكه علم به حقانيت اسلام دارد، و نيز مثل اينكه نماز و روزه و زكات و حج و ساير اركان اسلام را ترك كند، با اينكه يقين به ثبوت آنها و ركن دين بودن آنها دارد.
پس منظور از (كفر به ايمان ) اين معنا است ، و ليكن در اين ميان نكته اى است و آن اين است كه كفر بدان جهت كه به معناى ستر است ، و پوشاندن امور ثابته وقتى به حسب تبادر ذهنى صادق است كه در آن پوشاندن مداومتى باشد، لذا كفر به ايمان نيز در مورد كسى صادق است كه همواره عمل به مقتضاى ايمان خود را ترك كند، و هميشه و بطور دائم بر خلاف علم خود عمل نمايد.
و اما كسى كه در زندگيش يكبار و دو بار حق را مى پوشاند، و بر خلاف علم و ايمانش عمل مى كند، به چنين كسى نمى گويند به ايمانش كفر ورزيده ، بلكه مى گويند او مرتكب فسقى شده است .

*(150/15)*

اين را بدان جهت گفتيم تا روشن شود كه مراد از جمله : (و من يكفر بالايمان ) كسانى هستند كه بر پوشاندن حق و علم و ايمان خويش مداومت دارند، هر چند كه در جمله مورد بحث مطلب با مثل (يكفر) تعبير شده ، ( كه حدوث را مى رساند، نه ثبوت و دوام را، نه با وصف (كه ثبوت و دوام را مى فهماند)، بنابراين كسى كه پيروى نمى كند آنچه را كه حق بودنش به نظر وى محقق شده ، و عمل نمى كند به آنچه برايش ثابت شده ، كه از اركان دين است ، او كافر به ايمان است ، و هر عمل صالحى كه بكند حبط و بى پاداش ‍ خواهد بود، همچنان كه در آيه مورد بحث فرمود: (فقد حبط عمله ).
بنابراين آيه شريفه مورد بحث درست همان را افاده مى كند كه آيه زير آنرا مى فهماند: (و ان يروا سبيل الرشد لا يتخذوه سبيلا، و ان يروا سبيل الغى يتخذوه سبيلا، ذلك بانهم كذبوا باياتنا و كانوا عنها غافلين ، و الذين كذبوا باياتنا و لقاء الاخرة حبطت اعمالهم ، هل يجزون الا ما كانوا يعملون )، بطورى كه ملاحظه مى كنيد در اين آيه اين طائفه را توصيف كرده به اينكه سبيل غى (روش گمراهى ) را اتخاذ مى كنند،
و راه رشد را ترك مى نمايند بااينكه هر دو راه را ديده اند، يعنى علم به هر دو دارند، آنگاه اين بيان را مبدل به بيانى ديگر كرده ، مى فرمايد اينها آيات ما را تكذيب مى كنند، و معلوم است كه آيت وقتى آيت است كه بيننده علم به آيت بودن يعنى به دلالت آن داشته باشد، مجددا اين بيان را نيز تفسير مى كند به اينكه آخرت را تكذيب مى كنند و اين بدان جهت است كه اگر كسى به آخرت ايمان داشته باشد و آنرا تكذيب نكند، ممكن نيست با علم به حق ، حق را رها كند، چون او مى داند كه انكار حق باعث حبط عملش ‍ مى شود، و لذا در آخر آيه مى فرمايد اعمال اين گونه افراد حبط مى شود.

*(150/16)*

باز نظير آيه مورد بحث آيه زير است كه مى فرمايد: (قل هل ننبئكم بالاخسرين اعمالا الذين ضل سعيهم فى الحيوة الدنيا، و هم يحسبون انهم يحسنون صنعا، اولئك الذين كفروا بايات ربهم و لقائه فحبطت اعمالهم فلا نقيم لهم يوم القيمة و زنا) و انطباق اين دو آيه بر مورد كفر به ايمان به آن معنائى كه بيانش گذشت واضح است .
بيان غرض از تشريع حكم مربوط به زنان كتابيه و زنهار دادن از سقوط درپرتگاه هوا و هوس در معاشرت با اهل كتاب
و با تامل و دقت در آنچه گفتيم روشن مى شود كه چگونه جمله مورد بحث يعنى (من يكفر بالايمان فقد حبط عمله ...) متصل به ما قبل خودش است ، پس در حقيقت اين جمله متمم بيان سابق است ، و مى خواهد مؤ منين را از خطرى كه ممكن است در اثر سهل انگارى در امر خدا و معاشرت آزادانه با كفار متوجه آنان شود بر حذر بدارد، و بفهماند كه اگر در جملات قبل ، طعام اهل كتاب را و ازدواج با زنان عفيف آنان را بر شما مؤ منين حلال كرديم براى اين بود كه در معاشرت شما با اهل كتاب تخفيف و تسهيلى فراهم آوريم ، تااين وسيله اى بشود كه شما با اخلاق اسلامى خود با يهود و نصارا معاشرت كنيد، و آنان را شيفته اسلام بسازيد، و داعى آنان باشد بسوى علم نافع و عمل صالح .

*(150/17)*

پس غرض از تشريع حكم مورد بحث اين بوده ، نه اينكه مسلمين اين حكم را بهانه و وسيله قرار دهند براى اينكه خود را در پرتگاه هوا و هوسها ساقط نموده ، در دوستى و عشق ورزيدن با زنان يهودى و نصرانى بى بند و بار شوند، و عاشق جمال آنان شده ، در نتيجه خواه ناخواه خلق و خوى آنان را نيز متابعت نمايند و چيزى نگذرد كه خلق و خوى يهوديت و نصرانيت حاكم بر مسلمين گشته و بر خلق و خوى اسلامى مسلط گردد، و آنرا تحت الشعاع خود كند، و فساد آنان بر صلاح اسلام چيره گردد، كه اين خود بلاى بزرگى است ، كه مسلمانان را به قهقرا بر مى گرداند، در نتيجه حكمى را كه خدا در تشريعش بر مسلمانان منت نهاده بود را فتنه و محنت و مهلكه مسلمين كرده ، تخفيف الهى را به صورت عذاب در آورد.
به همين جهت خداى تعالى بعد از بيان حليت طعام اهل كتاب و زنان پاكدامن ايشان ، مسلمانان را از بى بند و بارى در تنعم به اين نعمت ، حلال بودن طعام و زنان اهل كتاب بر حذر داشته ، تا بى بند و باريشان كارشان را به كفر ايمان و ترك اركان دين و اعراض از حق نكشاند، زيرا اگر چنين كنند باعث مى شوند كه اعمالشان حبط شود، و در آخرت نتيجه اى از تلاش زندگى خود نبينند.
اقوال و احتمالات نادرستى كه در معناى آيه (اليوماحل لكم الطيبات ...) گفته شده است

*(150/18)*

خواننده عزيز توجه داشته باشد كه مفسرين در اين آيه يعنى آيه : (اليوم احل لكم الطيبات ...) موشكافى و بررسى بسيار كرده اند كه همين خوض و دقت زياد آنها را از راه صحيح برگردانيده ، در نتيجه به تفاسير عجيب و غريبى دست زده اند، تفاسيرى كه به هيچ وجه با ظاهر آيه نمى سازد، و بلكه سياق آيه با آن منافات دارد، مثل گفتار بعضى از آنان كه گفته اند: منظور از طيبات خصوص طعام طيب است ، مانند بحيره و سائبه و وصيله و حامى (معانى اين چهار كلمه در تفسير آيه 103 همين سوره مى آيد) و بعضى ديگرشان كه گفته اند: منظور از حليت طعام اهل كتاب ، حليت به مقتضاى اصل اولى است ، و آن طعام هائى است كه خداى تعالى هرگز و بر هيچ قومى تحريم نكرده ، و گوشت حيوانات هم از همان طعام هاى حلال است ، هر چند كه يهود و نصارا طبق مراسم اسلامى حيوان را ذبح نكرده باشند، بلكه به مراسم خود ذبح كرده باشند، و بعضى ديگرشان كه گفته اند: مراد از (طعام اهل كتاب ) خود طعام نيست بلكه با آنان غذا خوردن است . و گفتار بعضى ديگرشان كه گفته اند: مراد از محصنات از مؤ منات و محصنات از اهل كتاب بيان حليت به حسب اصل است ، يعنى اينها به حسب اصل شرع تحريم نشده و اما حلال بودنش آيه : (و احل لكم ما وراء ذلكم ) براى دلالت بر حلال بودنش كافى است ، و گفتار بعضى ديگرشان كه گفته اند: مراد از جمله : (و من يكفر بالايمان فقد حبط عمله ) تحذير مسلمانان است از اينكه حكم اول آيه را رد كنند، و به اصطلاح كاسه داغتر از آش شده با اينكه خداى تعالى طعام اهل كتاب و ازدواج با زنان ايشان را حلال كرده آنرا حرام بدانند.

*(150/19)*

اين وجوه و وجوهى ديگر مثل اينها احتمالاتى است كه مفسرين داده اند، كه يا خرافه گوئى و بى دليل سخن گفتن است ، مثل آن سخنى كه بعضى اظهار داشته و گفته اند جمله (اليوم احل ) مقيد است به حلالهاى سابق ، و هيچ دليلى بر گفته خود نياورده ، و يا سخنى است كه ظاهر سياق آيه آنرا رد مى كند، مثل آنكه گفته : منظور آن چيزهائى است كه به مقتضاى اصل اولى حلال بوده ، و حال آنكه سياق تقييد حليت به قيداليوم و سياق تخفيف و منت گذارى با آن نمى سازد، و بيان سابق ما كه ما آنرا از ظاهر آيه گرفته ايم در ابطال اين وجوه و روشن كردن وجه فساد آن كافى است .
و اما اينكه بعضى گفته اند: كه ظاهر جمله : (و احل لكم ما وراء ذلكم ) كافى است براى اينكه دلالت كند بر حليت نكاح اهل كتاب ، بطلانش واضح است ، براى اينكه آيه مذكور در مقام بيان اين جهت است كه چه زنانى بر حسب طبقات نسب و سبب حلال است و چه زنانى حرام ، و اما به حسب طبقات اديان و مذاهب آيه شريفه اصلا در آن مقام نيست تا بتوان به اطلاقش تمسك كرد، (چون در علم اصول مسلم شده كه اطلاق وقتى حجت است كه صاحب سخن در مقام بيان باشد، و اما در جائى كه كلام صاحب كلام تنها از آن جهتى كه وى در مقام بيان آن است اطلاق دارد، و از ساير جهات او در مقام بيان نيست ، اطلاق كلامش در آن جهات حجت نيست ).
بحث روايتى
رواياتى در ذيل جمله (...و ما علتكم من الجوارح مكلبين ) مربوط به صيد با سگشكارى

*(150/20)*

در درالمنثور در ذيل آيه : (يسئلونك ما ذا احل لهم ...) آمده : كه ابن جرير از عكرمه روايت كرده كه گفت : رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) ابو رافع را مامور كشتن سگها كرد، و او هر چه سگ در كوچه و محله ديد كشت ، تا رسيد به عوالى (باغهاى بزرگ مدينه ) ناگزير عاصم بن عدى و سعد بن خيثمه و عويم بن ساعده شرفياب حضور رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) شده ، عرضه داشتند: چه چيزهائى براى ما حلال است ؟ در اينجا بود كه آيه (يسئلونك ما ذا احل ...) نازل گرديد.
و در همين كتاب است كه ابن جرير از محمد بن كعب قرظى روايت كرده كه گفت : وقتى رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) دستور داد سگها را بكشند مردم سؤ ال كردند: يا رسول الله چه چيز از جنس سگان براى ما حلال است ؟ در پاسخ مردم آيه زير نازل شد كه : (يسئلونك ما ذا احل لهم ...).
مؤ لف : اين دو روايت يكديگر را شرح مى كنند، به اين معنا كه روايت دوم روايت اولى را شرح ميدهد كه منظور پرسش كنندگان اين بوده كه با سگها چه كارهائى از قبيل شكار و پاسبانى و امثال آن مى توانند بكنند، و آيه شريفه نمى تواند پاسخ به اين سؤ ال باشد، زيرا سؤ ال مقيد و در مورد خاصى بوده ، و آيه شريفه مطلق است ، مى فرمايد به ايشان بگو مطلق طيبات برايشان حلال است .

*(150/21)*

علاوه بر اينكه ظاهر دو روايت بالا و روايتى كه مى آيد اين است كه جمله : (و ما علمتم من الجوارح ) عطف بر موضع طيبات است ، در نتيجه معنا چنين مى شود: خوردن مطلق طيبات براى شما حلال است ، و همچنين خوردن صيد سگهائى كه تعليم داده ايد، به همين جهت جمعى از مفسرين ناگزير شده اند كلمه اى را در تقدير بگيرند، و مثلا بگويند: تقدير آيه (قل احل لكم الطيبات و لحم ما اصطادة ما علمتم من الجوارح ) است ، يعنى بگو همه طيبات و نيز گوشت حيوانى كه سگ و باز تعليم يافته شما شكار كرده برايتان حلال است ، با اينكه ما قبلا روشن ساختيم كه جمله : (و ما علمتم ...) شرطى است كه جزاى آن جمله : (فكلوا مما امسكن عليكم ) است .
و در روايت دوم عبارت عربيش چنين آمده : (ماذا احل لنا من هذه الامة ) (از اين امت چه چيزهائى براى ما حلال شده )، و مراد از كلمه امت نوع سگها است ، چون روايت آينده آنرا اينطور تفسير كرده ، (دقت بفرمائيد ).
و در همان كتاب است كه فاريابى ، وابن جرير، وابن منذر، وابن ابى حاتم ، و طبرانى ، و حاكم وى حديث را صحيح دانسته
و بيهقى در كتاب سنن خود همگى از ابى رافع نقل كرده اند كه گفت : جبرئيل بر رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) نازل شد، و اجازه ورود خواست ، رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) به وى اجازه داد اما جبرئيل وارد نشد، ناگزير رسول خدا (صلى الله عليه وآله وسلم ) رداى خود را گرفت و بيرون شد و فرمود: ما به تو اجازه ورود داديم ؟ جبرئيل گفت : بله وليكن ما فرشتگان به خانهاى كه در آن سگ باشد و يا مجسمه صورتى باشد داخل نمى شويم ، رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) كه گويا تا آن لحظه از وجود سگ در خانه خبر نداشت نظر كرد و ديد كه در بعضى از مرافق خانه ايشان توله سگى وارد شده .

*(150/22)*

ابو رافع مى گويد: رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) چون اين بشنيد به من دستور داد تا تمامى سگهاى مدينه را به قتل برسانم ، و من هم چنين كردم ، عده اى از مردم نزد رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) رفته پرسيدند: يا رسول الله از اين امت كه شما دستور داده ايد همه آنها كشته شوند چه چيزهائى براى ما حلال است ، رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) سكوت كرد، پس ‍ خداى تعالى آيه زير را در پاسخ آنان فرستاد: (يسئلونك ماذا احل لهم قل احل لكم الطيبات و ما علمتم من الجوارح مكلبين )، رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) فرمود: اگر كسى سگ خود را براى شكار روانه كند، و در هنگام روانه كردن نام خدا را ببرد، و آن سگ ، شكارى را براى وى شكار كند و نگه بدارد، او مى تواند آن شكار را بخورد، بشرطى كه سگ آنرا نخورده باشد.
اينكه در روايت آمده كه جبرئيل چگونه نازل شد در باب خودش عجيب و غريب است ، علاوه بر اينكه خود روايت خالى از اضطراب هم نيست ، براى اينكه دلالت دارد بر خوددارى جبرئيل از داخل شدن بر رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم )، چون توله سگى در خانه ايشان بوده (و اضطراب از اين جهت است كه روايت سخن از نازل شدن جبرئيل بر رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) دارد، آنگاه مى گويد توله سگى در خانه هاى ايشان بوده )، از اين هم كه بگذريم اين داستان با ظاهر آيه انطباق ندارد ، براى اينكه در آيه شريفه سؤ ال از چيز خاصى نشده ، و جواب هم از شى ء خاصى نيست ، بلكه سؤ ال و جواب در آيه مطلق است ، و نيز به همان بيانى كه گذشت با عطف جمله (و ما علمتم من الجوارح ) نمى سازد، بنابراين روايت به روايات جعلى شبيه تر است تا به روايت صحيح .

*(150/23)*

و در همان كتاب است كه عبدبن حميد و ابن جرير از عامر روايت كرده اند كه گفت : عدى بن حاتم طائى نزد رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) آمده ، و از شكار كردن سگها سؤ ال كرد، و رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) ندانست چه جوابى به او بدهد، تا آن كه آيه سوره مائده نازل شد كه : تعلمونهن مما علمكم الله )
مؤ لف : در معناى اين روايت اخبارى ديگر هست ، ولى همان اشكالى كه در روايات قبلى بود به اين روايت نيز وارد است ، و ظاهرا اين روايات و هر روايت ديگرى كه در معناى آنها باشد نظريه راويان است ، كه خواسته اند حوادث را بر آيه شريفه تطبيق دهند، نه اينكه واقعا آيه شريفه در چنين داستانى نازل شده باشد تازه در همين تطبيق دادنشان هم راه درستى نرفته اند، و ظاهرا اصحاب رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) گفته اند: كه سگها چنين و چنان شكار مى كنند و خوب است يك قاعده كلى بدست ما بدهيد تا بفهميم حلال از شكار سگها كدام است و حرامش كدام ؟ رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) در پاسخ آنان به اين آيه تمسك كرده كه در آن سؤ ال آنان را مطرح كرده و قاعده كلى هم دست داده و رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) بعد از خواندن آيه شريفه پاسخ آنان را در خصوص مساله مورد سؤ الشان را داده ، اين آن مقدارى است كه از لحن آيه استفاده مى شود.
در كافى به سند خود از حماد از حلبى از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود: در كتاب على (عليه السلام ) در ذيل جمله : (و ما علمتم من الجوارح مكلبين ) آمده كه منظور از جوارح تنها سگها هستند.
مؤ لف : اين روايت را عياشى نيز در تفسير خود از سماعة بن مهران از آن جناب نقل كرده است .

*(150/24)*

و در همان كتاب از ابن مسكان از حلبى نقل كرده كه گفت : امام صادق (عليه السلام ) فرمود: پدرم فتوا مى داد و در فتوا دادن احتياط مى كرد، ما نيز در خصوص شكار بازها و عقابها مى ترسيديم فتوا بدهيم ، ليكن امروز ديگر هيچ ترسى نداريم ، مى گوئيم شكار اين مرغان شكارى حلال نيست ، مگر آنكه برسيد و شكار آنها را ذبح كنيد، زيرا در كتاب على (عليه السلام ) آمده كه در ذيل جمله : (و ما علمتم من الجوارح مكلبين ) فرموده : مقصود از جوارح خصوص سگها است ، و شامل بازها و عقابها نمى شود.
و در همان كتاب است به سند خود از ابى بكر حضرمى از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه گفت : من از آن جناب از شكار بازها و عقابها و پلنگها و سگها پرسيدم ، فرمود: نخوريد مگر آنچه خودتان سر بريده ايد، و يا سگها شكار كرده باشند، عرضه داشتم : حال اگر سگها شكار را كشته باشند چطور؟ فرمود: مى توانى بخورى ، براى اينكه خداى تعالى فرموده : (و ما علمتم من الجوارح مكلبين ، تعلمونهن مما علمكم الله ، فكلوا مما امسكن عليكم ) و سخنى از زنده بودن آن نگفته .
آنگاه امام فرمود: هر درنده اى شكار را براى خودش شكار مى كند، مگر سگ تعليم يافته كه شكار را براى صاحبش نگه مى دارد، آنگاه فرمود: هر وقت سگ را براى شكار رها مى كنى نام خدا را ببر، كه همين تذكيه شكار است .

*(150/25)*

و در تفسير عياشى از ابى عبيده از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه شخصى از مردى سؤ ال كرد كه سگ تعليم يافتهاش را به سوى شكار روانه كرد و هنگام روانه كردن نام خدا را به زبان راند، حضرت فرمود: مى تواند از گوشت شكارى كه سگش براى او شكار كرده و نگه داشته بخورد، هر چند كه وقتى به شكار مى رسد آنرا مرده ببيند، و اما اگر سگى تعليم نيافته بالاى سر شكار ببينيد، نبايد از آن بخوريد، پرسيدم : عقابها و بازها و كركسها چطور؟ فرمود: اگر رسيدى سر شكار اين پرندگان گوشت خوار را ببرى مى توانى از گوشت آن بخورى ، و اگر وقتى رسيدى ديدى شكار مرده است نبايد از گوشت آن بخورى ، پرسيدم : آيا پلنگ حكم سگ را ندارد كه شكار مرده اش حلال باشد؟ فرمود نه ، هيچ درنده اى به جز سگها مكلب نيستند.
و در همان كتاب از ابى بصير از امام صادق (عليهالسلام ) روايت آورده كه در تفسير آيه : (ما علمتم من الجوارح مكلبين تعلمونهن مما علمكم الله فكلوا مما امسكن عليكم و اذكروا اسم الله عليه ) فرمود: اشكالى در خوردن گوشت شكارى كه سگ شكارى براى صاحبش حفظ كرده نيست ، و اين وقتى است كه سگ از شكار نخورده باشد، و اما اگر سگ از شكار خورده باشد از گوشت آن مخور، (چون معلوم مى شود سگ هر چند تعليم يافته هم ترجمه بوده اما در اين نوبت تعليم را از ياد برده ، و براى صاحبش شكار را نگرفته ).
مؤ لف : خصوصياتى كه در اين روايت معتبر شمرده شده ، مانند 1 اختصاص حليت شكار مرده به شكارى كه سگ آنرا شكار كرده باشد، نه پلنگ و باز و عقاب و غيره ، چون در آيه شريفه كلمه مكلبين آمده ،2 و نيز اختصاص حليت به شكار سگى كه تعليم ديده باشد3 و اختصاص حليت به صورتى كه سگى هرزه با سگ شكارى شركت نكرده باشد، همه از آيه شريفه استفاده مى شود، كه ما نيز در سابق در استفاده آنها از آيه شريفه مقدارى بحث كرديم .

*(150/26)*

و در همان كتاب از حريز از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه گفت : شخصى از آن حضرت از سگهاى مجوسيان سؤ ال كرد كه اگر مسلمانى آنها را به شكار روانه كند، و نام خدا را هم هنگام روانه كردن به زبان جارى سازد آيا شكار چنين سگهائى حلال است ؟ فرمود: بله براى اينكه سگ فرض شده سگى است مكلب ، و نام خدا را هم بردهاى پس هيچ اشكالى در آن نيست .
مؤ لف : در اين حديث به اطلاق كلمه (مكلبين ) استدلال شد، در حالى كه در درالمنثور از ابن ابى حاتم از ابن عباس روايت شده كه در سؤ ال اينكه مسلمانى سگ تعليم يافته مردى مجوسى و يا باز او و يا عقاب او و يا هر درنده ديگرى كه مجوسى آنرا تعليم داده مى گيرد و به شكار مى فرستد و شكار او را بدست مى آورد، آيا اين شكار حلال است يا حرام گفته است : نه از گوشت آن مخور هر چند كه تو نام خدا را هم برده باشى ، زيرا مجوسى آن حيوان شكارچى را تعليم داده ، و قرآن كريم فرموده : (تعلمونهن مما علمكم الله ) و ليكن ضعف اين گفتار روشن است . براى اينكه هر چند خطاب در جمله : (تعلمونهن مما علمكم الله ) به حسب ظاهر متوجه به مؤ منين است ، الا اينكه جمله (علمكم الله ) اختصاص به مسلمانان ندارد، رموز تعليم سگ شكارى در مسلمان و مجوسى يكى است ، و همين معنا فهم شنونده آيه را مساعد مى سازد، براى اينكه از آيه شريفه بفهمد كه خصوصيت تعليم مسلمان و يا بگو مسلمان بودن معلم سگ ، هيچ دخالتى در حكم ندارد، معلم سگ چه مسلمان باشد و چه غير مسلمان ، غرض از تعليم حاصل مى شود، همچنانكه خصوصيت مالكيت سگ هيچ دخالتى ندارد ، ملك سگ چه از آن مسلمان باشد و چه از آن مجوسى تفاوتى ندارد.
رواياتى در مورد مراد از حليت طعام اهل كتاب درذيل جمله (و طعامهم حل لكم )

*(150/27)*

و در تفسير عياشى از هشام بن سالم از ابى عبد الله امام صادق (عليه السلام ) روايت آورده كه در تفسير آيه شريفه : (و طعامهم حل لكم ) فرموده : منظور از اين طعام عدس و حبوبات و امثال آن است ، و ضمير هم به اهل كتاب بر مى گردد.
مؤ لف : مرحوم شيخ طوسى نيز در تهذيب ، اين روايت را از آن جناب نقل كرده ، و به نقل تهذيب عبارت چنين آمده : عدس و نخود و غير ذلك و در كافى و تهذيب در چند روايت از عمار بن مروان و سماعه از امام صادق (عليه السلام ) سؤ الهائى در باره طعام اهل كتاب و آنچه از آن حلال است آمده ، كه در پاسخ همه آنها كلمه حبوب آمده است .
و در كافى به سند خود از ابن مسكان از قتيبه اءعشى روايت آورده كه گفت : مردى از امام صادق (عليه السلام ) سؤ الى كرد، و من نزد آن جناب بودم ، او پرسيد: گله گوسفند را به دست مردى يهودى و نصرانى مى دهند تا بچرا ببرد، و احيانا يكى از گوسفندها دچار حادثه مى شود، و چوپان سر آنرا مى برد، آيا از گوشت ذبيحه او مى توان خورد؟ امام صادق (عليه السلام ) فرمود: نه بهاى آنرا داخل اموال خودت كن ، و نه از گوشت آن بخور، براى اينكه تنها سبب حليت گوشت حيوانات بردن نام خدا است ، كه در اين باره جز به مؤ منين نمى توان اعتماد كرد، مرد سائل عرضه داشت : آخر خداى تعالى فرموده : (اليوم احل لكم الطيبات و طعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم ) و به حكم اين آيه طعام اهل كتاب بر ما حلال است قهرا ذبيحه آنان نيز بايد بر ما حلال باشد؟ حضرت فرمود: پدرم همواره مى فرمود: منظور از طعام اهل كتاب حبوبات و امثال آن است ، (و شامل گوشت و امثال آن نمى شود).
مؤ لف : مرحوم شيخ در تهذيب و عياشى در تفسير خود اين روايت را از قتيبه اعشى از آنحضرت روايت كرده اند.

*(150/28)*

و اين احاديث بطورى كه ملاحظه مى كنيد طعامى كه در آيه شريفه از طعامهاى اهل كتاب حلال شده تفسير كرده به حبوب و اشباه آن ، و اين همان است كه لفظ طعام در صورتى كه مطلق و بدون قيد باشد بر آن دلالت مى كند، همچنانكه ظاهر از روايات و داستانهائى كه از صدر اول در اين باب نقل شده همين معنا است ، و بدين جهت معظم علماى ما منحصرا به حليت حبوبات و اشباه آن و غذاهائى كه از آنها تهيه شود فتوا داده اند.
رد اشكالات صاحب تفسير المناز بر علماى خاصه كه حليت حبوبات و نظائر آن را نزداهل كتاب باشد از آيه شريفه فهميده اند
و صاحب تفسير المنار به شدت بر اين علما حمله كرده ، كه اين فتوا مخالف با عرف قرآن در استعمال لفظ طعام است ، وى مى گويد: غالب در لغت قرآن در لفظ طعام اين نيست ، براى اينكه مى بينيم قرآن كريم در اين سوره يعنى سوره مائده فرموده : (احل لكم صيد البحر و طعامه متاعا لكم و للسيارة ) واحدى نگفته كه منظور از طعامى كه از شكار دريا به دست آيد گندم و يا حبوبات است ، و نيز فرموده : (كل الطعام كان حلا لبنى اسرائيل ، الا ما حرم اسرائيل على نفسه )، و در اين آيه نيز احدى نگفته كه منظور از اين طعام خصوص گندم و حبوبات است براى اينكه ما مى دانيم از اين دانه ها هيچيك بر بنى اسرائيل حرام نبوده ، نه قبل از نزول تورات و نه بعد از آن ، پس طعام در اصل به معناى هر چيزى است كه طعم شود، يعنى چشيده ، و يا خورده شود، خداى تعالى حتى در باره آب نهر در داستان طالوت از قول او حكايت كرده كه گفت : (فمن شرب منه فليس منى ، و من لم يطعمه فانه منى )، و نيز در باره غذا خوردن در خانه رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) فرموده : (فاذا طعمتم فانتشروا)، اين بود گفتار صاحب المنار.
next page
fehrest page
back page

*(150/29)*

next page
fehrest page
back page
و ما نتوانستيم بفهميم كه وى از قول اهل لغت كه گفتند: طعام هر جا كه بطور مطلق و بدون قيد در كلام آيد مراد از آن حبوبات و اشباه آن است چه فهميده ؟ كه يكسره بر علما حمله كرده ، و كلماتى از قرآن كريم از قبيل (يطعمه ) در داستان طالوت و (طعمتم ) در داستان غذا خوردن در خانه رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) را به رخ آنان كشيده ، با اينكه علماى اسلام هر چه گفته اند در باره لفظ طعام گفته اند، نه كلماتى كه از اين لفظ مشتق شده باشد، و آيه ديگرى هم كه به عنوان اشكال آورده ، يعنى آيه : (احل لكم صيد البحر...) به هيچ وجه ربطى به گفتار علما ندارد، براى اينكه مورد بحث آنان كلمه طعام بدون هيچ قيد است ، و در آيه مذكور كلمه طعام با قيد بحر آمده ، و اين قيد خود روشن ترين قرينه است بر اينكه منظور از طعام حبوبات نيست ، چون در دريا نه گندم مى رويد و نه جو، و علما هم در آن حرفى ندارند، اشكال ديگرى كه كرده امثال آيه : (كل الطعام كان حلا لبنى اسرائيل ...) است كه در آن نيز احكام همراه لفظ كل آمده ، باز هم مورد بحث علماء نيست .
صاحب المنار بعد از اين حمله ها خودش گفته كه ما از دين يهود اين را مى دانيم كه گندم و حبوبات بر آنان حرام نبوده و غفلت كرده از اينكه همين علم ما به احكام دين يهود خود قرينه است بر اينكه منظور از كل الطعام غير گندم و جو است .
و جا داشت كه وى اول به قرآن و مواردى كه اين كلمه بطور مطلق در قرآن بكار رفته مراجعه مى كرد، سپس هر چه مى خواست بگويد مى گفت ، نظير آيه : (فدية طعام مسكين ) و آيه : (او كفارة طعام مساكين )، و آيه : (و يطعمون الطعام ) و آيه : (فلينظر الانسان الى طعامه )، و امثال آن .

*(151/1)*

وى سپس مى گويد: اصلا دانه اى خوردنى در مظنه و معرض حلال و حرام بودن نيستند، آنچه در اين معرض است گوشت است ، كه يا به خاطر وصفى محسوس مثل مردار شدن حيوان حرام مى شود، و يا بخاطر وصفى نامحسوس و معنوى مثل تقرب جستن به غير خدا به وسيله قربانى كردن ، و لذا خداى تعالى فرمود: (قل لا اجد فيما اوحى الى محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوح ) و هر دوى اين محرمات مربوط به حيوانها است ، و اين آيه خود نص در اين است كه تحريم منحصرا در ميان غذاهاى حيوانى است ، پس حرام بودن غير حيوانى يعنى حبوبات احتياج به دليل دارد اين بود گفتار ديگر صاحب المنار.
و اين گفته وى از گفتار قبليش عجيب تراست ، اما اينكه گفت دانه ها در مظنه و معرض حلال و حرام بودن نيستند و آنچه در اين معرض است گوشت است ، در پاسخش ممكن است كسى بگويد كه منظورت چه زمانى است ؟ آيا در مثل زمانهاى خود ما است ؟
كه معلوم است ذهن انسانها از قرنها قبل مانوس به اسلام و همه احكام آن است ، و يا زمان نزول آيه را مى گويد، كه از عمر دين بيش از چند سالى نگذشته ، ما قبول نداريم كه در آن روز همه مى دانسته اند كه حبوبات حلال است و در معرض حرام شدن نيست ، به دليل اينكه مى بينيم مردم آن روز از چيزهائى سؤ ال كرده اند كه حكمش از حكم حبوبات و امثال آن روشنتر بوده و خداى تعالى بعضى از سؤ الهاى آنان را حكايت كرد كه در آيه : (يسئلونك ما ذا ينفقون ) آمده ، در روايت عبدبن حميد از قتاده هم آمده كه گفت : ما اطلاع پيدا كرديم كه چند نفر گفته اند: چگونه با زنان اهل كتاب ازدواج كنيم ، با اينكه آنها بر دينى هستند و ما بر دين ديگر؟

*(151/2)*

خداى تعالى در پاسخ آنان اين آيه را فرستاد كه : (و من يكفر بالايمان فقد حبط عمله )، ( يعنى با اينكه آيه قرآن نازل شد كه محصنات از زنان اهل كتاب حلال است ، ديگر اين سؤ ال معنائى جز كفر به ايمان ندارد) در سابق گفتيم بزودى نيز خواهد آمد كه در خلال روايات براى اين قول اشباه و نظائرى ديده مى شود، همچنانكه آن اقوال را در بحث پيرامون حج تمتع و غيره نقل كرديم .
خوب بااينكه مى بينيم بعضى از مسلمانان به اصطلاح خشك ، بعد از آنكه حليت ازدواج با زنان عفيف اهل كتاب نازل شده ، در عين حال باز هم از در تعجب مى پرسند: چطور ما با آنها ازدواج كنيم ، با اينكه آنها دينى و ما دين ديگرى داريم ؟ چرا ممكن نباشد كه قبل از نزول آيهاى در باره طعام اهل كتاب بپرسند كه چگونه ما نان و حليم اهل كتاب و ساير غذاهائى كه از گندم و ساير حبوبات درست مى كنند بخوريم ، با اينكه آنها دينى غير از دين ما دارند؟ با اينكه خداى تعالى قبلا ما را در آياتى بسيار از خلط و آميزش و دوستى و حتى نزديك شدن به آنان و اعتماد به ايشان نهى كرده بود.
و خلاصه كلام اينكه گفتار صاحب المنار كه مساله حلال بودن گندم و حبوبات اهل كتاب را جاى سؤ ال ندانسته هيچ مورد ندارد، و نه تنها مورد ندارد، بلكه عليه خود او است ، براى اينكه ما عين اشكال او را به خودش برگردانيده و مى گوئيم با اينكه خداى تعالى در سوره انعام آيه : (قل لا اجد فيما اوحى الى محرما على طاعم يطعمه ...)، و همچنين در آيه سوره نحل تمامى خوراكهاى حرام را قبلا چون اين دو سوره در مكه نازل شده بود

*(151/3)*

بيان كرده بود، و نيز در سوره بقره كه هر چند مدنى است ولى قبل از سوره مائده نازل شده اين معنا را بيان كرده بود، و با اينكه قبل از آيه مورد بحث در همين سوره مورد بحث در آيه : (حرمت عليكم الميتة ) محرمات را بر شمرده بود، و با اينكه آيه اخير نص و يا مثل نص است در اينكه ذبيحه هاى اهل كتاب حرام نيست ، چگونه مسلمانان به خود اجازه دادند كه بپرسند آيا ذبيحه هاى اهل كتاب حلال است يا حرام ؟ با اينكه قبلا آياتى در مكه و آياتى در مدينه پشت سر هم نازل شده بود، و دلالت ميكرد بر حلال بودن آن ، و با اينكه مسلمانان عنايت تام داشتند بر حفظ و تلاوت و تعليم و تعلم آيات و نيز عمل بر طبق آن (صاحب المنار هر جوابى كه از اين اشكال ما داشته باشد، همان جواب از اشكال خود او است ).
رد استدلال صاحب المنار در بررسى حكم تحريم ذبيحهاهل كتاب
و اما اينكه گفته شد كه : آيه سوره انعام ، فقط نص در محرمات آن چند چيزى است كه شمرده و حرام بودن غير آنها از قبيل ذبيحه اهل كتاب احتياج به دليل دارد، در پاسخش ميگوئيم : بله هيچ شكى نيست در اينكه هر حكمى احتياج به دليلى دارد كه بر آن دلالت كند، ليكن همين حرف پاسخ به گفته خود او است ، زيرا خود او تصريح كرده كه دائر مدار بود و نبود حكمى از احكام شرع ، دليل است ، پس انحصارى كه از آيه سوره انعام فهميده مى شود وقتى به حال صاحب المنار سودمند است كه دليلى ديگر اين انحصار را نشكند.
و بنابراين اگر منظورش از اينكه گفت حرام بودن ذبيحه اهل كتاب احتياج به دليل دارد دليل اعم از كتاب و سنت باشد، خصم او كه قائل به حرمت ذبيحه اهل كتاب است مى گويد: من از سنت دليلى بر حرمت آن دارم ، و آن دليل همان رواياتى است كه در تفسير آيه مورد بحث آمده ، و ما بعضى از آنها را در سابق نقل كرديم .

*(151/4)*

و اما اگر منظورش از دليل فقط دليل قرآنى باشد گفتارش زور گوئى و لجبازى است زيرا (انحصار ادله به ادله قرآنى خودش دليل مى خواهد، و نه تنها چنين دليلى نداريم بلكه دليل بر خلاف آن داريم ، ادلهاى كه مى گويد سنت قرينه كتاب است ، و اين دو حجتى هستند غير قابل تفكيك ، حجتى كه مسلمانان فرداى قيامت از هر دو باز خواست مى شوند، از او مى پرسيم كه او در باره ذبيحه كفار غير اهل كتاب از قبيل بت پرستان و ماديين چه مى گويد؟ آيا حرمت آنرا به علت ميته بودن آن مى داند، چون تذكيه شرعى را فاقد است ؟ در اين صورت چه فرقى هست بين فقدان تذكيه به علت نام خدا نبردن در حال سر بريدن ، و بين تذكيه و سر بريدن به غير دستور اسلامى ، كه چون خداى سبحان آنرا نمى پسنديده نسخش كرده ؟ از نظر دين همه اينها ميته و جزء خبائث است ، و خداى تعالى فرموده بود: (و يحل لهم الطيبات و يحرم عليهم الخبائث )، و در يك آيه قبل نيز فرموده بود: (يسئلونك ماذا احل لهم قل احل لكم الطيبات )، و لحن سؤ ال و جواب در آن روشن ترين دليل است بر اينكه حلالها منحصر در طيبات است ، و همچنين در اول آيه مورد بحث فرمود: (اليوم احل لكم الطيبات )، كه چون مقام منت گذارى بود به خوبى دلالت بر حصرى كه در آيه قبل بود دلالت مى كند.
و اگر تحريم ذبائح كفار از باب ميته بودن نيست بلكه از اين بابت است كه كفار قربانيهاى خود را به نام غير خدا قربانى و ذبح مى كنند، مثلا بنام بت هايشان سر مى برند، در اين صورت نيز همان اشكال عود مى كند، كه چه فرق است بين اينكه حيوانى را بنام بت ذبح كنند و يا به طريقى منسوخ كه مورد رضاى خدا نيست سر ببرند؟.

*(151/5)*

صاحب المنار سپس در فرق بين ذبيحه اهل كتاب و ذبيحه بت پرستان گفته : شارع اسلام بدان جهت كه مسلمانان صدر اسلام قبلا مشرك بودند و حيوانات خود را بنام بت هايشان سر مى بريدند در نهى آنان از اين عمل تشديد كرد، تا مسلمانان به تبع عادت در اين باب سهل انگارى نكنند، و اما اهل كتاب از آنجا كه در خوردن گوشت ميته و سر بريدن حيوانات بنام بتها دورتر از مسلمانان مسبوق به شرك بودند، لذا شارع متعرض حكم ذبيحه آنان نشد، اين هم فراز ديگرى از گفته هاى صاحب المنار.
و گويا فراموش كرده كه از اهل كتاب نصارا گوشت خوك مى خورند، و خداى تعالى متعرض اين عمل آنان شده و در نهى از آن تشديد كرده ، علاوه بر اين مسيحيان همه آنچه را كه مشركين مباح مى دانستند مى خوردند، زيرا به عقيده آنان همين كه مسيح خود را فداى بشر ساخت كافى است در اينكه بشر هر چه را كه ميل دارد بخورد و هر كارى را كه خواست بكند، از اين هم كه بگذريم گفتار المنار يك استحسان سست و سخيفى است كه به هيچ دردى نمى خورد، و در تفسير كلام خداى تعالى و فهم معانى آيات آن ، به امثال آن اعتماد نمى شود و همچنين هيچ حكمى از احكام دين خداى تعالى با استحسان اثبات و نفى نمى گردد.
رد گفتار ديگر صاحب المنار در خصوص (تفاوت رفتار اسلام با عرب و غير عرب )
وى در فرازى ديگر مى گويد: و نيز رفتار اسلام با مشركين و با اهل كتاب يكسان نبوده ، نسبت به مشركين معامله اى خشن و سخت مى كرد، تا در جزيرة العرب احدى از مشركين باقى نماند و همگى داخل در اسلام بشوند ، ولى رفتار خود را با اهل كتاب ملايم ساخت ، آنگاه به عنوان شاهد بر گفته خود مواردى از فتاواى صحابه را نقل كرده ، كه به اهل كتاب اجازه داده اند در كليساهاى خود ذبح كنند، شواهدى ديگر از اين قبيل آورده .

*(151/6)*

و اين گفتار وى مبنى بر اين است كه بگوئيم اصولا اسلام عنايت بيشترى نسبت به نژاد عرب و اصلاح اين نژاد دارد، همچنانكه از ظاهر بعضى از روايات بر مى آيد كه خداى تعالى عرب را بر غير عرب از ساير امتها برگزيد ، و عرب كرامت و احترامى بيشتر نزد خدا دارد، و از ساير اقوام محترم تر است ، و به خاطر همين روايات بوده كه عرب غير عرب را موالى خدمت كاران مى خواندند، ولى نظريه المنار و آن روايات و آن نامگذاريها با ظاهر آيات قرآنى نمى سازد، چگونه ممكن است اين انحصارطلبيهاى بى معنا را به قرآن نسبت داد با اينكه قرآن كريم فرموده : (يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكر و انثى ، و جعلناكم شعوبا و قبائل لتعارفوا ان اكرمكم عند الله اتقيكم ) و از طرق امامان اهل البيت عليهم السلام احاديث بسيارى در بى اعتبارى اين گونه امتيازات وارد شده است .
و اسلام در دعوت خود عرب را در جنبى و غير عرب را در جنب ديگر قرار نداده ، بلكه تفاوتى كه قائل شده بين اهل كتاب و مشركين است ، اهل كتاب را در طرفى قرار داده چه عرب باشد و چه غير عرب ، و مشركين را در طرفى ديگر قرار داده چه عرب و چه غير عرب ، و از مشركين هيچ روشى و پيشنهادى را نپذيرفته مگر قبول اسلام ، و ايمان به معارف آن به خلاف اهل كتاب كه آنان را بين اسلام آوردن و در دين خود باقى ماندن و شرائط ذمه و دادن جزيه را پذيرفتن مخير فرمود.
تازه به فرض هم كه نظريه صاحب المنار در تفاوت رفتار اسلام با عرب و غير عرب را بپذيريم ، اين نظريه بيش از اين دلالت ندارد كه اسلام در حق اهل كتاب فى الجمله سهل انگارى كرده ، چون نظريه مذكور مبهم و بى زبان است ، و اما اين كه باعث شود كه ذبيحه اهل كتاب را در صورتى كه طبق طريقه و سنت خود ذبح كرده باشند حلال بداند؟ كجاى اين نظريه بر چنين مطلبى دلالت دارد.

*(151/7)*

و اما اينكه گفت بعضى از صحابه چنين و چنان فتوا داده اند جوابش اين است كه فتواى صحابه براى كسى حجيت ندارد.
بنابراين از همه آنچه تاكنون گفته شد روشن گرديد كه نه آيه شريفه دلالت دارد بر حليت ذبيحه اهل كتاب در صورتى كه به غير مراسم اسلامى ذبح شود، و نه هيچ دليلى ديگر، حال اگر مثل بعضى از علماى شيعه بگوئيم ذبيحه اهل كتاب حلال است ، ناگزير بايد اين حليت را مشروط كنيم به صورتى كه اهل كتاب بر طبق دستور شرع اسلام حيوان را ذبح كرده باشند، همچنانكه از فرمايش امام صادق (عليه السلام ) بنا به خبر كافى و تهذيب استفاده ميشود و آن دو روايت قبلا ايراد شد، چون در آن دو حديث آمده بود دائر مدار حليت ذبيحه ، بردن نام خدا بر ذبيحه است ، چيزى كه هست ما اطمينان نداريم كه فلان يهودى يا مسيحى نام خدا را بر ذبيحه خود برده ، زيرا در اين باب جز به مسلمان نمى شود اعتماد كرد ، ( تا آخر حديث ) البته اين بحث تتمه اى دارد كه بايد در علم فقه آن را ديد.
رواياتى در ذيل آيه (والمحصنات من الذين اوتواالكتاب ...)
و در تفسير عياشى از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه در ذيل جمله : (و المحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم ...) فرموده : منظور از محصنات زنان پاكدامن اهل كتاب است .
و در همان كتاب از آنجناب روايت كرده كه در ذيل جمله : (و المحصنات من المؤ منات ...) فرموده : منظور از مؤ منات عموم زنان مسلمان است ، (چه شيعه و چه سنى ).
و در تفسير قمى از رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) روايت شده كه فرمود: از زنان اهل كتاب تنها ازدواج با آن زنانى حلال است كه به حكومت اسلام جزيه بپردازند، و اما غير آنان نه ، ازدواج با زنانشان حلال نيست .
مؤ لف : علت آن اين است كه وقتى اهل كتاب جزيه نپردازد قهرا محارب يعنى كافر حربى خواهد بود كه معلوم است ازدواج با آنان حلال نيست .

*(151/8)*

و در كافى و تهذيب از امام باقر (عليه السلام ) روايت كرده اند كه فرمود: از زنان اهل كتاب تنها با آن زنى ازدواج حلال است كه ساده لوح (و از نظر فكرى مستضعف ) باشد، (و قدرت تشخيص دين صحيح از دين باطل را نداشته باشد).
و در كتاب فقيه از امام صادق (عليه السلام ) روايت آورده كه شخصى از آنجناب از مردى كه با زن نصرانى و يهودى ازدواج مى كند سؤ ال كرد كه آيا ازدواجش درست است يا نه ؟
فرمود اگر اين مرد به زن مسلمان دسترسى داشته باشد چرا بايد زن يهودى و نصرانى بگيرد شخص عرضه داشت آخر به زن يهودى و نصرانى عشق مى ورزد (خلاصه عاشق چنين زنى شده ) حضرت فرمود حال كه چنين است اگر با او ازدواج كرد بايد از شراب و گوشت خوك خوردن او جلوگيرى كند، و در ضمن اين را هم بدان كه اين عمل در دين او نقصى ايجاد مى كند.
و در تهذيب از امام صادق (عليه السلام ) روايت آورده كه فرمود: ازدواج موقت مسلمان با زن يهوديه و نصرانيه و با اينكه همسرى آزاد دارد اشكال ندارد.
و در كتاب فقيه از امام باقر (عليه السلام ) روايت كرده كه شخصى از آنجناب پرسيد: آيا مرد مسلمان مى تواند با زن مجوسيه ازدواج كند؟ فرمود: نه و ليكن اگر كنيزى مجوسى داشته باشد مى تواند او را وطى كند، ولى نطفه خود را در رحم او نريزد و از او فرزند نخواهد.
و در كافى به سند خود از عبدالله بن سنان از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه در ضمن حديثى فرمود: دوست نمى دارم مرد مسلمان با زن يهوديه و نصرانيه ازدواج كند، زيرا بيم آن مى رود كه فرزندش به دين يهود و يا نصرانى گرايش پيدا كند.
و در كافى به سند خود از زراره و نيز در تفسير عياشى از مسعدة بن صدقه روايت شده كه راوى گفت : من از امام باقر (عليه السلام ) از جمله : (و المحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم ) سؤ ال كردم ، فرمود: اين حكم به وسيله آيه (و لا تمسكوا بعصم الكوافر) نسخ شده است .

*(151/9)*

اشاره به عدم صحت قول به منسوخ شدن جمله (و المحصنات من الذين اتوا الكتاب...) با (لا تمسكوا بعصم الكوافر)
مؤ لف : به اين دو حديث اشكالى وارد است ، و آن اين است كه آيه : (و لا تمسكوا...) قبل از آيه : (و المحصنات ...) نازل شده ، و معنا ندارد آيه اى كه قبلا نازل شده آيه اى را نسخ كند كه هنوز نازل نشده باشد، علاوه بر آن رواياتى كه مى گويد: سوره مائده اصلا منسوخ ندارد، ولى در آن ناسخ هست ، كه قبلا در اين باب صحبت كرديم ، دليل ديگر بر اينكه آيه : (و المحصنات ...) نسخ نشده روايت گذشته است ، كه دلالت داشت بر جواز ازدواج موقت با زنان اهل كتاب ، و اصحاب بر طبق آن عمل هم كرده اند، كه بحث آن در ذيل آيه متعه (ازدواج موقت ) گذشت ، و در آنجا گفتيم كه متعه نيز نكاح و ازدواج است .
بله اگر كسى بگويد كه آيه : (و لا تمسكوا بعصم الكوافر...) پيشاپيش نزول آيه : (و المحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم ) آنرا تخصيص زده ، آن وقت نكاح دائم با زنان كتابى از آيه دوم خارج مى شوند، و در مجموع معناى دو آيه چنين مى شود كه آيه دوم ازدواج دائم و موقت با زنان اهل كتاب را جائز مى دانست ، ولى از آنجا كه قبلا آيه : (و لا تمسكوا...) نازل شده بود و مى فرمود: زن كتابيه را به عصمت نگه نداريد ، و اين تعبير تنها با نكاح دائم منطبق است ، همچنانكه شامل ابقاى عصمت زوجيت بعد از مسلمان شدن شوهر مى شود، كه مورد نظر آيه هم همين است ، قهرا ازدواج دائم با زن كتابى حرام و ازدواج موقت با او حلال مى شود.

*(151/10)*

ممكن است كسى به اين حرف اعتراض كند، به اينكه آيه (لا تمسكوا...) در خصوص مردى نازل شده كه اهل كتاب بوده ، و مسلمان شده ، و همسرش بر كفر سابق خود باقى مانده ، ليكن به اين اعتراض نبايد گوش داد چون سبب نزول آيه لفظ آيه را مقيد نمى كند، و ظهور اطلاق آنرا از بين نمى برد، (كه در لسان اهل علم معروف است مى گويند مورد مخصص نيست ) و ما در سابق يعنى در سوره بقره در جلد اول اين كتاب در ذيل آيه مذكور گفتيم : كه نسخ هم در عرف و اصطلاح قرآن و هم به حسب اصل لغت با نسخ اصطلاحى فرق دارد، و شامل غير آن از قبيل تخصيص نيز مى شود.
و در بعضى از روايات نيز آمده كه اين آيه به وسيله آيه : (و لا تنكحوا المشركات ...) نسخ شده ، و ما در سابق اشكالى را كه بر اين روايات وارد است ايراد كرديم ، البته اين گفتار تتمه اى دارد كه بايد در كتب فقه آنرا ديد.
رواياتى درباره معناى (كفر به ايمان ) درذيل جمله (و من يكفر بالايمان فقد حبط عمله )
و در تفسير عياشى در ذيل جمله : (و من يكفر بالايمان فقد حبط عمله ..)، از ابان بن عبد الرحمان روايت آمده كه گفت : من از امام صادق (عليه السلام ) شنيدم مى فرمود: كمترين عاملى كه يك فرد مسلمان را از اسلام خارج مى سازد اين است كه بر خلاف حق رايى بدهد، و پاى آن راى ايستادگى هم بكند، زيرا خداى تعالى فرمود: (و من يكفر بالايمان فقد حبط عمله )، و نيز فرمود: منظور از (من يكفر بالايمان )، كسى است كه به آنچه خداى تعالى امر فرموده عمل نكند، و به امر خدا راضى نباشد.
و در همان كتاب از محمد بن مسلم از يكى از دو بزرگوار يعنى امام باقر و امام صادق (عليه السلام ) روايت شده كه فرمود: كفر به ايمان اين است كه مسلمان عمل به دستورات اسلام را به تدريج ترك كند تا بكلى ترك شود.
مؤ لف : در سابق مطالبى كه مضمون اين اخبار را از ديدگاه تفسير روشن سازد گذشت .

*(151/11)*

و در همان كتاب از عبيد بن زراره روايت شده كه گفت : من از امام صادق (عليه السلام ) از كلام خداى عزوجل كه فرموده : (و من يكفر بالايمان فقد حبط عمله ) سؤ ال كردم ، حضرت فرمود: كفر به ايمان عبارت است از ترك عملى كه يك مسلمان به آن اقرار دارد، از اين جمله است اينكه بدون بيمارى و بدون داشتن موانع شاغله نماز را ترك كند.
مؤ لف : بعيد نيست اينكه امام (عليه السلام ) از ميان همه مصاديق كفر به ايمان فقط ترك نماز را يادآور شده به اين علت بوده باشد كه خداى تعالى در كلام مجيدش نماز را ايمان خوانده ، و فرموده : (و ما كان الله ليضيع ايمانكم ،) يعنى خداى تعالى هرگز ايمان شما نماز شما را بى اجر نمى كند.
و در تفسير قمى آمده كه امام (عليه السلام ) فرموده كفر به ايمان عبارت است از اينكه كسى ايمان بياورد، و سپس اهل شرك را اطاعت كند.
و در كتاب بصائر از ابى حمزه روايت آورده كه گفت : من از امام باقر (عليه السلام ) از معناى كلام خداى عزوجل سؤ ال كردم كه فرموده : (و من يكفر بالايمان فقد حبط عمله )، (و هو فى الاخرة من الخاسرين ) فرمود: تفسير اين آيه در بطن قرآن است ، و معنايش اين است كه هر كس به ولايت على كفر بورزد چنين و چنان مى شود، چون على (عليه السلام ) همانا ايمان است . مؤ لف : اين معنا همانطور كه خود امام (عليه السلام ) فرمود بطن قرآن است كه در مقابل ظهر آن يا ظاهر آن است ، بطن و ظهر به آن معنائى است كه ما در پيرامون محكم و متشابه در جلد سوم اين كتاب بحث كرديم ، ممكن هم هست كه بگوئيم اين گفتار امام (عليه السلام ) از باب جرى است ، يعنى تطبيق يك عنوان كلى بر مهمترين مصداق آن ، و يا بر يكى از مصاديق آن ،

*(151/12)*

البته اين را هم بگوئيم كه رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) در آن روزى كه روز جنگ خندق على (عليه السلام ) را به جنگ با عمرو بن عبدود روانه مى كرد آنجناب را ايمان خواند، چون در آن روز فرمود: (برز الايمان كله الى الكفر كله )، و در اين معنا روايات ديگرى نيز هست .
آيات 7 و 6 مائده
يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم و ايديكم الى المرافق و امسحوا بروسكم و ارجلكم الى الكعبين و ان كنتم جنبا فاطهروا 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 منه ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج و لكن يريد ليطهركم و ليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون (6) و اذكروا نعمة الله عليكم و ميثقه الذى واثقكم به اذ قلتم سمعنا و اطعنا و اتقوا الله ان الله عليم بذات الصدور(7)0
ترجمه آيات
هان اى كسانى كه ايمان آورديد چون خواستيد به نماز بايستيد صورت و دستهايتان را تا آرنجها بشوئيد، و پاى خويش را تا غوزك مسح كنيد، اگر جنب بوديد با غسل كردن خود را طاهر سازيد، و اگر بيمار و يا در حال سفر بوديد، و يا يكى از شما از چاله گودالى كه براى ادرار كردن بدانجا ميروند آمد، و يا با زنان عمل جنسى انجام داديد، و آبى نيافتيد تا غسل كنيد، و يا وضو بگيريد، با خاك پاك تيمم كنيد، دست به خاك زده به صورت و پشت دستها بكشيد، خدا نمى خواهد شما دچار مشقت شويد، و ليكن مى خواهد پاكتان كند، و نعمت خود را بر شما تمام سازد، باشد كه شكر به جاى آريد.(6)
و نعمت خدا بر خويشتن را بياد آريد، و نيز بياد آريد عهدى را كه او شما را بدان متعهد كرد، كه در پاسخش گفتيد سمعا و طاعة ، و از خدا پروا كنيد، كه خدا دانا به افكار و نيات نهفته در دلها است .(7)
بيان آيات

*(151/13)*

آيه اول از اين آيات متعرض حكم طهارت هاى سه گانه يعنى غسل ، وضو و تيمم است ، و آيه بعدش جنبه متمم و يا مؤ كد حكم آنرا دارد، البته در بيان حكم طهارت هاى سه گانه يك آيه ديگر هست كه در سوره نساء قرار دارد، و تفسيرش گذشت ، و آن آيه زير بود كه مى فرمود: (يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة و انتم سكارى ، حتى تعلموا ما تقولون ، و لا جنبا 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 الله كان عفوا غفورا)0
و اين آيه يعنى آيه سوره مائده از آيه سوره نساء روشن تر و گوياتر و نسبت به جهات حكم شامل تر است و به همين جهت بود كه ما در سوره نساء بيان آن آيه را گذاشتيم تا در اينجا متعرض شويم تا در نتيجه خواننده بتواند هر دو آيه را با يكديگر مقايسه نموده ، آسانتر مطلب را بفهمد.
معناى (قيام الى الصلوة ) اراده نماز گزاردن است
يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة

*(151/14)*

كلمه (قيام ) وقتى با حرف (الى ) متعدى شود، بسا مى شود كه كنايه از خواستن چيزى مى شود كه قيام در آن استعمال شده ، در نتيجه معناى جمله : (قام الى الصلوة ) اين مى شود كه فلانى خواست نماز بخواند، و وجه اين استعمال اين است كه خواستن نماز ملازم با قيام و برخاستن است ، چون خواستن هر چيز بدون حركت به سوى آن صورت نمى گيرد، مثلا اگر انسانى را فرض كنيم كه نشسته و دارد حالت رفع خستگى و سكون خود را بسر مى برد، و فرض كنيم كه بعد از رفع خستگى در همين حال كه نشسته بخواهد كارى انجام دهد كه عادتا لازم است حركتى كند، چون آن كار را نشسته نمى تواند انجام دهد، بلكه احتياج به قيام دارد، چنين كسى شروع مى كند به ترك سكون و به حركت در آوردن خود، و برخاستن از زمين ، همين حالت برخاستن را (قيام الى الفعل ) مى خوانيم ، و اين حالت قيام الى الفعل ملازم است با اراده ، نظير اين آيه شريفه ، آيه زير است كه مى فرمايد: (و اذا كنت فيهم فاقمت لهم الصلوة )، كه جمله (فاقمت لهم الصلوة ) را معنا مى كنيم ، به اينكه و خواستى برايشان نماز بپا دارى ، پس در اين گونه استعمالها با اينكه شخص مورد گفتگو هنوز نماز را نخوانده ،
و تنها اراده خواندن نماز را كرده ، مى گوئيم (اقام الى الصلوة ) و به عكس اين استعمال گاه مى شود كه شخص نامبرده كارى را انجام داده ، بجاى اينكه بگوئيم انجام داده ، در مقام تعبير مى گوئيم خواست انجام دهد، نظير آيه شريفه : (و ان اردتم استبدال زوج مكان زوج ، و آتيتم احديهن قنطارا، فلا تاخذوا منه شيئا)، كه در اينجا اراده فعل و طلب آن در مورد انجام آن قرار گرفته ، و اين به وجهى عكس آيه مورد بحث است .
وضو شرط نماز است

*(151/15)*

و كوتاه سخن اينكه آيه شريفه دلالت دارد بر اينكه نماز مشروط بشرطى است كه در آيه آمده ، يعنى شستن و مسح كردن كه همان وضو باشد، و از آن بيش از اين مقدار استفاده نمى شود كه نماز وضو مى خواهد، و اما اينكه آنقدر اطلاق داشته باشد بطورى كه دلالت كند بر اينكه هر يك نماز يك وضو لازم دارد، هر چند كه وضوى قبلى باطل نشده باشد، منوط بر اين است كه آيه شريفه اطلاق داشته باشد، و آيات تشريع كمتر اطلاق از جميع جهات دارد، البته اين سخن با قطع نظر از جمله : (و ان كنتم جنبا فاطهروا) است ، چون با در نظر گرفتن اين جمله هيچ حرفى نيست كه آيه شريفه نسبت به حال جنابت اطلاق ندارد بلكه مقيد به نبودن جنابت است ، و حاصل معناى مجموع آيه اين است كه اگر جنب نباشيد، و بخواهيد به نماز بايستيد، بايد كه وضو بگيريد و اما اگر جنب بوديد بايد خود را طاهر سازيد.
گفتيم جمله مورد بحث اطلاق ندارد تا دلالت كند كه يك يك نمازها وضو مى خواهد اينك اضافه مى كنيم كه ممكن است همين معنا رااز جمله : (و لكن يريد ليطهركم ) استفاده كرد، چون اين جمله به ما مى فهماند كه غرض خداى تعالى از تشريع غسل و وضو و تيمم اين نيست كه تكليف و مشقت شما را زياد كند، بلكه غرض اين است كه شما داراى طهارت معنوى به آن معنائى كه خواهد آمد بشويد خوب وقتى غرض داشتن طهارت است ، نمازگزار مادام كه وضوى قبليش باطل نشده طهارت معنوى را دارد، پس تك تك نمازها وضو نمى خواهد.
اين بود آن مقدار سخنى كه به عنوان بحث تفسيرى در تفسير آيه مى توان گفت ، و اما زائد بر آن ربطى به تفسير ندارد، بلكه بحثهاى فقهى است كه بايد در كتب فقه ديد، هر چند كه مفسرين همه حرفهاى فقهى و تفسيرى را در تفسير خود آورده و كلام را طولانى كرده اند.
دستور وضو ساختن
فاغسلوا وجوهكم و ايديكم الى المرافق

*(151/16)*

كلمه (غسل ) به فتح غين به معناى عبور دادن آب بر جسم است ، و غالبا به منظور تنظيف و پاك كردن چرك و كثافت از آن جسم صورت مى گيرد، و كلمه وجه به معناى روى و ظاهر سمت مقابل هر چيز است ، ليكن در غالب موارد در چهره و صورت آدمى و يا به عبارتى سمت جلو سر انسان استعمال مى شود، آن سمتى كه چشم و بينى و دهان در آن سمت است و حد آن همان مقدارى است كه هنگام گفتگو پيدا است اين معناى لغوى وجه است ولى ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) آن را در تفسير آيه مورد بحث به حد معينى از سمت جلو سر تفسير كرده اند، و آن عبارت است از طرف طول بين ابتداى موى سر به پائين تا آخر چانه ، و از طرف عرض آن مقدار از صورت كه ميان دو انگشت شست و ميانى و يا شست و ابهام قرار گيرد، البته در اين ميان اندازه گذاريهاى ديگرى براى كلمه (وجه ) شده ، كه مفسرين و فقها آنرا نقل كرده اند.
كلمه : (ايدى ) جمع كلمه (يد) است ، كه نام عضو خاصى از انسان است كه با آن مى گيرد و مى دهد و مى زند و كارهايى ديگر مى كند، و آن عضو كه نامش به فارسى دست است از شانه شروع شده تا نوك انگشتان ادامه مى يابد، و چون عنايت در اعضاى بدن به مقدار اهميت مقاصدى است كه آدمى از هر عضوى از اعضاى خود دارد، و مثلا غرض و مقصدش از دست دادن و گرفتن است ، بدين جهت از همين عضو كه گفتيم حدش از كجا تا به كجا است به خاطر اينكه نيمه قسمت پائين آن يعنى از مرفق تا سر انگشتانش ‍ بيشتر و يا بگو مثلا 90 مقاصدش را انجام مى دهد، لذا كلمه ( يد دست ) را بيشتر در همين قسمت به كار مى زند، و باز به خاطر اينكه از آن 90 درصد باز 90 درصد از مقاصدش را به وسيله قسمت پائين تر يعنى از مچ دست تا سر انگشتان انجام مى دهد، اين كلمه را بيشتر در همين قسمت به كار مى برد، بنابراين كلمه (دست ) سه معنا دارد، 1 از نوك انگشتان تا مچ 2 از نوك انگشتان تا مرفق 3 از نوك انگشتان تا شانه .

*(151/17)*

و اين اشتراك در معنا باعث شده كه خداى تعالى در كلام خود قرينهاى بياورد تا يكى از اين سه معنا را در بين معانى مشخص كند، و آن قرينه كلمه الى المرافق است ، تا بفهماند منظور از شستن دستها در هنگام وضو، شستن از نوك انگشتان تا مرفق است نه تا مچ دست و نه تا شانه ، چيزى كه هست از آنجا كه ممكن بوده كسى از عبارت دستها را بشوئيد تا مرفق خيال كند كه منظور از شانه تا مرفق است سنت اين جمله را تفسير كرد به اينكه منظور از آن قسمتى از دست هست كه كف در آن قرار دارد.
توضيحى در مورد قيد (الى المرافق ) و شستن دست از بالا به پائين ، در وضو
و اما كلمه (الى ) اين كلمه بطورى كه استعمال آن به ما مى فهماند وقتى در مورد فعلى كه عبارت باشد از امتداد حركت استعمال شود، حد نهائى آن حركت را معين مى كند، (وقتى مى گوئيم من تا فلان جا رفتم ، معنايش اين است كه نقطه نهائى عمل من كه همان رفتن باشد فلان جا است و اما اينكه خود آن نقطه هم حكم ما قبل از كلمه (الى تا) را داشته باشد و يا حكم آن را نداشته باشد مطلبى است كه از معناى اين كلمه خارج است ) ( مثلا وقتى گفته شود (من ماهى را تا سرش خوردم ) كلمه (تا) دلالت نمى كند بر اينكه سر آنرا هم خورده ام ، و يا نخورده ام ) بنابراين حكم شستن خود مرفق از كلمه (إ لى ) استفاده نمى شود، آنرا بايد سنت بيان كند.

*(151/18)*

ولى بعضى از مفسرين گفته اند كه كلمه (الى ) به معناى كلمه (مع با) است ، و جمله (و ايديكم الى المرافق ) به معناى اين است كه فرموده باشد (و ايديكم مع المرافق و دست ها را با مرفق ها بشوئيد) همچنانكه در آيه : (و لا تاكلوا اموالهم الى اموالكم ) به اين معنا آمده ، دليلى كه براى اين دعوى خود آورده اند رواياتى است كه مى گويد رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) در هنگام وضو مرفق خود را نيز مى شست ، و اين جراءت عجيبى است كه در تفسير كلام خداى عزوجل به خود داده اند، براى اينكه رواياتى كه در اين باب هست خالى از دو حال نيست ، يا صرفا عمل رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) را حكايت مى كند، كه پر واضح است نمى تواند بيانگر آيه قرآن باشد، براى اينكه عمل مبهم است ، و زبان ندارد، و با اين حال نمى تواند به لفظى از الفاظ قرآن معنائى غير آنچه در لغت دارد بدهد، تا بتوانيم بگوئيم يكى از معانى كلمه (الى ) معنائى است كه كلمه (مع ) دارد، و يا آنكه حكم خدا را بيان مى كند نه عمل رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم )را، كه در اين صورت آن روايات نمى تواند تفسير آيه باشد، و اينكه در شق اول گفتيم عمل مبهم است ، و مى تواند وجوهى داشته باشد، يكى ديگر از وجوه آن اين است كه شستن خود مرفق از باب مقدمه علمى بوده باشد، يعنى رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) مرفق را هم مى شسته تا يقين كند به اينكه دستها را تا مرفق شسته است ، يكى ديگر از وجوه آن اين است كه رسولخدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) اين مقدار را بر حكم خدا افزوده باشد، و آنجناب چنين اختيارى را دارد، همچنانكه ميدانيم نمازهاى پنجگانه همه از طرف خداى تعالى بطور دو ركعتى واجب شده بود، و رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) در بعضى از آنها دو ركعت و در نماز مغرب يك ركعت اضافه كرد، و روايات صحيحه اى اين معنا را ثابت كرده است .

*(151/19)*

و اما اينكه آيه مورد بحث را تشبيه كرده به آيه : (و لا تاكلوا اموالهم الى اموالكم ) اين تشبيه درست نيست ، زيرا در اين آيه نيز كلمه (الى ) به معناى كلمه (مع ) نيامده ، بلكه فعل (لا تاكلوا) متضمن معناى (لا تضموا ضميمه مكنيد) يا مثل آن است ، مى خواهد بفرمايد مال مردم را ضميمه مال خود نكنيد.
از آنچه گذشت روشن گرديد كه جمله (الى المرافق ) قيد است براى كلمه (ايديكم )، در نتيجه حكم وجوب شستن به اطلاق خود باقى است و مقيد به آن غايت نيست (واضح تر بگويم يك مرتبه موضوع حكم را عبارت ميدانيم از (دست ) به تنهائى : و مى گوئيم آنرا تا مرفق بشوى كه در اينجا حكم شستن مقيد به قيد تا مرفق است ، و بار ديگر موضوع حكم را عبارت مى دانيم از دست تا مرفق و سپس مى گوئيم اين را بشوى ، كه در اين صورت حكم ما مطلق است ، موضوع حكم مقيد است اگر تعبير اول را بياوريم ، معنايش اين مى شود كه شستن دست را از سر انگشتان شروع كن تا برسى به مرفق ، و اگر تعبير دوم را بياوريم معنايش اين است كه اين عضو محدود و معين شده را بشوى ، حال چه اينكه از بالا به پائين بشوئى يا از پائين ببالا، مؤ لف فرموده جمله : (الى المرافق ) قيد موضوع است نه قيد حكم ) علاوه بر اينكه هر انسانى كه بخواهد دست خود را بشويد چه در حال وضو و چه در غير حال وضو بطور طبيعى مى شويد، و شستن طبيعى همين است كه از بالا به پائين بشويد، و از پائين به بالا شستن هر چند ممكن است ، ليكن طبيعى و معمولى نيست ، و روايات وارده از ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) هم به همان طريقه طبيعى فتوا مى دهد نه به طريقه دوم .

*(151/20)*

با اين بيان پاسخ از سخنى كه ممكن است گفته شود داده شد، و آن اين است كه كسى بگويد: مقيد شدن جمله (دستها را بشوئيد) به جمله (تامرفق ) دلالت دارد بر اينكه واجب است شستن از ناحيه انگشتان شروع شده ، در ناحيه مرفق تمام شود، و آن پاسخ اين است كه همه حرفها در اين بود كه آيا قيد (الى المرافق ) قيد جمله : (فاغسلوا) است ، و يا قيد موضوع حكم ، يعنى كلمه (ايدى ) است ، و ما گفتيم كه قيد كلمه (ايدى ) است و در اين صورت دستها بايد تا مرفق شسته شود، نه اينكه شستن تا مرفق باشد، و دستها تا مرفق را دو جور مى توان شست يكى از مرفق به پائين و ديگرى از انگشتان ببالا، پس بايد بگوئيم لفظ (الى المرافق ) لفظ مشتركى است كه بايد قرينه اى از خارج يكى از دو قسم شستن را معين كند، و معنا ندارد بگوئيم قيد (الى المرافق ) قيد هر دو قسم است .
علاوه بر اينكه بنا به گفته صاحب مجمع البيان امت اجماع دارد بر اينكه وضوى كسى كه از بالا به پائين ميشويد صحيح است و اين نيست مگر بخاطر اينكه جمله مورد بحث با آن سازگار است و اين هم نيست مگر بخاطر اينكه جمله : (الى المرافق ) قيد براى موضوع يعنى (ايديكم ) است ، نه براى حكم يعنى جمله (فاغسلوا).
و امسحوا برؤ سكم و ارجلكم الى الكعبين
كلمه (مسح ) به معناى كشيدن دست و يا هر عضو ديگر از لامس است بر شى ء ملموس ، بدون اينكه حائلى بين لامس و ملموس ‍ باشد، و نيز خود لامس دست و يا عضو ديگر خود را به آن شى ء بكشد، وقتى گفته مى شود: (مسحت الشى ء) و يا گفته شود (مسحت بالشى ء) هر دو به يك معنا است ، همچنانكه در آيه مورد بحث نيز حرف (با) آمده و فرموده : (برؤ سكم ) ليكن اگر بدون حرف با استعمال شود، و شى ء ملموس را مفعول خود بگيرد، استيعاب و شمول را مى رساند، و اگر با حرف باء مفعول بگيرد، دلالت مى كند بر اينكه بعضى از شى ء ملموس را لمس كرده ، نه همه آنرا.

*(151/21)*

پس اينكه فرمود: (و امسحوا برؤ سكم ) دلالت دارد بر اينكه مسح سر، فى الجمله واجب است نه بالجمله ، ساده تر بگويم مسح مقدارى از آن واجب است نه همه آن ، و اما اينكه آن مقدار كجاى سر است ؟ از مدلول آيه خارج است و اين سنت است كه عهده دار بيان آن است ، و سنت صحيح وارد شده به اينكه سمت پيشانى يعنى جلو سر بايد مسح شود.
اختلاف در اعراب كلمه (ارجلكم ) و در نتيجه اختلاف در اينكه مسح پا واجب است ياشستن آن
و اما جمله : (و ارجلكم )، بعضى كلمه (ارجل ) را به صداى پائين لام قرائت كرده اند، كه قهرا آنرا عطف بر كلمه (على رؤ سكم ) گرفته اند، و چه بسا گفته باشند كه مجرور بودنش از باب تبعيت است نه از باب عطف ، نظير آيه : (و جعلنا من الماء كل شى ء حى ) كه مجرور بودن كلمه (حى ) به صرف تبعيت است و گر نه مفعول جعلنا بود، و بايد منصوب خوانده مى شد ولى اين حرف اشتباه است ، براى اينكه در ادبيات گفته اند كه تبعيت لغت طرد شده و بدى است و ما نمى توانيم كلام خداى عزوجل را بر چنين لغتى حمل كنيم ، و جمله اى كه به عنوان شاهد آورده يعنى جمله : (و جعلنا من الماء كل شى ء حى ) به معناى (قرار داديم ) نيست تا كلمه (حى ) مفعول آن باشد و به نصب خوانده شود و اگر به نصب خوانده نشده بگوئيم به تبعيت مجرور خوانده شده ، بلكه كلمه (جعلنا) به معناى (خلقنا) است و معناى جمله اين است كه (ما از آب هر چيزى را خلق كرديم ) كه معلوم است در اين صورت مجرور بودن كلمه (حى ) بخاطر تبعيت نيست ، بلكه بخاطر اين است كه صفت كلمه (شى ء) است .

*(151/22)*

علاوه بر اينكه مساله تبعيت بطورى كه گفته اند اگر هم ثابت شده باشد در مورد خاصى ثابت شده ، و آن جائى است كه تابع و متبوع متصل به هم باشند، همچنانكه در عبارت : (حجر ضب خرب (لانه سخت سوسمار) گفته اند كلمه خرب از باب تبعيت بجر خوانده مى شود، نه مثل آيه مورد بحث ما كه واو عاطفه بين (رؤ سكم ) و (ارجلكم ) فاصله شده است .
بعضى ديگر كلمه (ارجلكم ) را به نصب - صداى بالا خوانده اند، و شما خواننده عزيز اگر با ذهن خالى از هر شائبه و اينكه فلانى چه گفته و آن ديگرى چه گفته اين كلام را از گوينده اى بشنوى ، بدون درنگ حكم مى كنى به اينكه كلمه (ارجلكم ) عطف است بر موضعى كه كلمه (رؤ سكم ) دارد، و در جمله : (و امسحوا برؤ سكم ) كلمه رؤ وس هر چند كه به ظاهر مجرور به حرف جر است ، ولى موضعش موضع مفعول براى فعل (امسحوا) است ، (چون مى فرمايد سر خود را مسح كنيد)، و چون موضع كلمه رؤ وس نصب است ، كلمه (ارجل ) نيز بايد به نصب خوانده شود، در نتيجه از كلام آيه مى فهمى كه در وضو واجب است صورت و دو دست را بشوئى ، و سر و دو پا را مسح كنى ، و هرگز به خاطرت خطور هم نمى كند كه از خودت بپرسى چطور است ما كلمه (ارجلكم ) را بر گردانيم به كلمه (وجوهكم ) كه در اول آيه است ، زيرا خودت در پاسخ خودت مى گوئى حكم اول آيه يعنى شستن بخاطر آمدن و فاصله شدن حكمى ديگر (يعنى مسح كردن ) بريده شد، آرى طبع سليم هيچ گاه حاضر نيست كلامى بليغ چون كلام خداى عزوجل را جز بر چنين معنائى حمل كند حتى در كلمات معمولى مانند اين كلام كه (من صورت و سر فلانى را بوسيدم و به شانه او دست كشيدم و دستش ) بگويد معنايش اين است كه من صورت و سر و دست فلانى را بوسيدم ، و به شانه اش ‍ دست كشيدم ، و به عبارتى ديگر با اينكه مى تواند كلمه (دستش ) را عطف كند به موضع كلمه شانه و در نتيجه (دستش ) نيز مجرور به حرف (با) و تقدير كلام (به شانه او دست كشيدم و به

*(151/23)*

دستش ) بشود، اين كار را نكند و به جاى آن كلمه ، (دستش ) را بشكل مفعول بخواند و بگويد اين كلمه عطف است بر كلمات (صورت و سر) و معناى جمله چنين است (من صورت و سر زيد را بوسيدم ، و به شانه او دست كشيدم ، و دستش را)، آرى با اينكه وجه اول وجهى است روبراه و كثيرالورود در كلام عرب هيچ انسان سليم الفطرهاى وجه دوم را اختيار نمى كند.
توجيهات نادرستى كه به منظور توجيه برخى روايات مخالف كتاب ، بر آيه وضوتحميل كرده اند
اتفاقا بر طبق وجه اول رواياتى از ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) وارد شده ، و اما رواياتى كه از طرق اهل سنت آمده هر چند كه ناظر به تفسير لفظ آيه نيست ، و تنها عمل رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) و يا فتواى بعضى از صحابه را حكايت مى كند، كه در وضو پاى خود را مى شسته اند، و ليكن از آنجائى كه خود آن روايات در مضمونى كه دارند متحد نيستند، و در بين خود آنها اختلاف است ، بعضى حكايت كرده اند كه رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) پاى خود را مسح مى كرده ، و بعضى ديگر حكايت كرده اند كه مى شسته ، و چون اين دو دسته روايات با هم متعارضند، ناگزير بايد طبق روايات ائمه اهل بيت عمل كرد.
ولى بيشتر علماى اهل سنت اخبار دسته دوم را بر اخبار دسته اول ترجيح داده اند. و ما نيز در اينجا كه مقام تفسير آيه قرآن است سخنى با آنان نداريم ، زيرا جاى بگومگوى در اين مساله ، كتب فقهى است و ربطى به كتاب تفسير ندارد، تنها بگومگوئى كه ما با آنان داريم اين است كه در صدد بر آمده اند آيه را طبق فتوائى كه خود در بحث فقهى داده اند حمل كنند، و به اين منظور براى آيه توجيهات مختلفه اى ذكر كرده اند، كه آيه شريفه تحمل هيچيك از آنها را ندارد، مگر در يك صورت و آن اين است كه قرآن كريم را از اوج بلاغتش تا حضيض پست ترين و نسنجيده ترين كلمات پائين بياوريم .

*(151/24)*

مثلا (پناه مى بريم به خدا از خطر تعصب جاهلانه ) بعضى گفته اند كلمه (ارجلكم ) عطف است بر كلمه (وجوهكم )، به آن بيانى كه گذشت ، البته اين در صورتى است كه (ارجلكم ) به نصب خوانده شود، و اما بنا به قرائت (ارجلكم ) به صداى پائين لام ، مساله تبعيت را كه بيان مختصر آن گذشت ، پيش كشيده اند، و شما خواننده محترم فهميدى كه آيه شريفه و هيچ كلام بليغى كه در آن وضع و طبع تطابق داشته باشد نه تحمل آنرا دارد و نه تحمل اين را.
و بسيارى ديگر در توجيه قرائت به صداى پائين لام ، گفته اند: اين از قبيل عطف در لفظ به تنهائى است و خلاصه گفتارشان اين است كه كلمه (ارجلكم ) فقط لفظش عطف شده به كلمه (رؤ سكم )، و اما معناى آن عطف است به كلمه (وجوهكم )، پس اگر آنرا به صداى پائين لام مى خوانيم دليل بر اين نيست كه پاها نيز مانند سر بايد مسح شود، همچنانكه شاعر گفته : (علفتها تبنا و سقيتها ماء باردا)، يعنى من به شتر خود غذائى از كاه و آب خنك دادم ، كه تقدير كلام علفتها (تبنا و سقيتها ماء باردا) است ، يعنى به شتر خود غذائى از كاه خوراندم و آبى خنك نوشاندم .
و خلاصه كلام اينكه خواسته است بگويد: در آيه مورد بحث نيز فعلى در تقدير هست كه عمل كرد به آن موافق است با عمل كرد فعل قبلى ، آرى از اينكه به شعر آن شاعر استشهاد كرده معلوم مى شود خواسته است اين معنا را بگويد، حال از او مى پرسيم : آن فعلى كه در آيه مورد بحث در تقدير گرفتهاى چيست ؟ اگر فعل (اغسلوا) باشد، و تقدير آيه (فاغسلوا وجوهكم و ايديكم الى المرافق ، و امسحوا برؤ سكم و اغسلوا ارجلكم ) است كه فعل (اغسلوا) بدون احتياج به حرف جر مفعول مى گيرد، پس چرا كلمه (ارجلكم ) را به صداى بالا نمى خواند و در صدد توجيه صداى زير آن بر آمده ؟ و اگر چيز ديگرى در تقدير بگيرد با ظاهر كلام نمى سازد و لفظ آيه به هيچ وجه با آن مساعدت ندارد.

*(151/25)*

آن شعرى هم كه به عنوان شاهد بر گفتار خودش آورده يا از باب مجاز عقلى است ، كه نوشاندن آب خنك به حيوان را تعليف حيوان خوانده ، و يا اينكه تعليف متضمن معناى (دادن ) و يا سير كردن و يا امثال آن شده ، (همانطور كه چند صفحه قبل در باره آيه : (لا تاكلوا اموالهم ...) گفتيم كه جمله : (لا تاكلوا) متضمن معناى لا تضموا است )، علاوه براينكه بين اين شعر و آيه فرق هست ، زيرا اگر در شعر فعلى در تقدير گرفته نشود معنايش فاسد مى شود، پس براى رو براه شدن معناى آن بطور قطع علاجى لازم است ، به خلاف آيه شريفه كه از جهت لفظ رو براه است هيچ احتياجى قطعى به علاج ندارد.
توجيه بى اساس ديگرى براى اينكه شستن پا در وضوء را به گردن آيه بيندازند
بعضى ديگر در توجيه صداى زير لام در جمله (ارجلكم ) (البته بنابراين كه شستن پاها در وضو واجب باشد) گفته اند: عطف جمله : (ارجلكم ) به جمله (رؤ سكم ) به جاى خود محفوظ است ، و معناى آيه اين است كه سر و پاها را مسح كنند، ليكن منظور از مسح شستن خفيف و يا به عبارتى تر كردن است ، پس چه مانعى دارد كه منظور از مسح پاها شستن آنها باشد، چيزى كه اين احتمال را تقويت مى كند اين است كه تحديد و توقيتى كه در اين باب وارد شده همه راجع به عضوى است كه بايد شست ، يعنى صورت (و دست ) و در باره عضو مسح كردنى هيچ تحديد حدودى نشده ، به جز پا كه فرموده پا را تا كعب مسح كنيد، از همين تحديد مى فهميم كه مسح پا هم حكم شستن آنرا دارد.

*(151/26)*

و اين سخن از نا مربوطترين سخنانى است كه در تفسير آيه مورد بحث و توجيه فتواى بعضى از صحابه در مورد شستن پاها در وضو گفته اند، براى اينكه هر كسى مى داند كه مسح غير شستن و شستن غير مسح كردن است ، (در مثل معروف توپ صدادار و توپ آهسته معنا ندارد، شستن خفيف هم مثل توپ آهسته است ) علاوه براينكه اگر بنا باشد مسح پاها را به شستن پاها معنا كنيم چرا اين كار را در مورد مسح سر نكنيم ؟ و براستى من نمى فهمم كه در چنين صورتى چه چيز ما را مانع مى شود از اينكه هر جا در كتاب و سنت به كلمه مسح بر خوريم آنرا به معناى شستن گرفته و هر جا كه به كلمه : غسل (شستن ) بر خوريم بگوئيم منظور از آن مسح (دست كشيدن ) است ؟ و چه چيز مانع مى شود از اينكه ما تمامى رواياتى كه در باره غسل وارد شده همه را حمل بر مسح كنيم ؟ و همه رواياتى كه در باره مسح رسيده حمل بر شستن نمائيم ؟ و آيا اگر چنين كنيم تمامى ادله شرع مجمل نمى شود؟ چرا مجمل مى شود آن هم مجملى كه مبين ندارد.
و اما اينكه گفتار خود را با تحديد مسح پاها تا بلندى كعب تقويت كرد اين كار وى در حقيقت تحميل كردن دلالتى است بر لفظى كه به حسب لغت آن دلالت را ندارد، به صرف قياس كردن آن با لفظى ديگر، و اين خود از بدترين نوع قياس است .

*(151/27)*

بعضى ديگر گفته و يا چه بسا بگويند كه : خداى تعالى دستور كلى داده به اينكه در وضو بايد دست را به روى پاها بكشند، همچنانكه دستور عمومى ديگرى داده به اينكه در تيمم دست خاك آلود را به صورت بكشند، حال وقتى كه شما در وضو دست به روى پاها بكشيد هم عنوان ماسح بر شما صادق است ، هم عنوان غاسل ، اما ماسح صادق است ، براى اينكه دست به روى پاى خود كشيدهايد و اما عنوان غاسل صادق است ، براى اينكه دست تر به روى آن كشيده ايد و در واقع آن را شسته ايد، پس شما هم غاسل هستيد و هم ماسح ، بنابراين اگر كلمه (ارجلكم ) را به صداى بالا مى خوانيم به اين عنايت است كه شستن پا واجب است ، (و در حقيقت كلمه مذكور را عطف بر كلمه (وجوهكم ) گرفته ايم ، و اگر به صداى پائين بخوانيم به اين عنايت است كه دست تر روى پا كشيدن واجب است ،) (و در حقيقت كلمه مذكور را عطف به كلمه (برؤ سكم ) كرده ايم )، اين بود خلاصه گفتار آن شخص .
و ما نفهميديم كه اين شخص چطور در مورد سر و پاها فرق مى گذارد و مى گويد مسح سر مسح بدون غسل و مسح پاها مسح با غسل است ؟ و اين وجه در حقيقت همان وجه قبلى است ، ولى با فسادى بيشتر، و به همين جهت همان اشكالى كه به آن وجه وارد بود به اين نيز وارد است .
next page
fehrest page
back page

*(151/28)*

next page
fehrest page
back page
به اضافه اشكالى ديگر و آن اين است كه گفته بود خداى تعالى دستور كلى داده به اينكه در وضو چنين و چنان كنند، اگر منظورش از قياس وضو به تيمم اين بوده كه حكم اينجا را قياس به حكم آنجا كند، و به وسيله رواياتى كه تنها مورد قبول خود او است به آيه شريفه دلالت بدهد، در پاسخش مى گوئيم رواياتى كه مى گويد بايد در وضو پاها را شست چه دلالتى و چه ربطى به دلالت آيه دارد؟ در حالى كه همانطور كه توجه كرديد روايات اصلا در صدد تفسير لفظ آيه نيست .
و اگر منظورش اين است كه آيه : (فامسحوا برؤ سكم وارجلكم الى الكعبين ) را كه در خصوص وضو است قياس كند به آيه : (فامسحوا بوجوهكم و ايديكم منه ) كه راجع به تيمم است ، مى گوئيم مدعاى وى را نه در آيه مقيس يعنى آيه اول كه مربوط به وضو است قبول داريم ، و نه در آيه دوم كه مقيس عليه و مربوط به تيمم است ، نه در آيه اول مسح همه سر واجب است ، و نه در آيه دوم دست كشيدن به همه صورت و همه دست ، براى اينكه خداى تعالى در هر دو آيه مسح متعدى به حرف با را آورده ، نه مسح متعدى بخودى خود، در اولى فرموده : (فامسحوابرؤ سكم ...) و در دومى فرموده : (فامسحوابوجوهكم ...) و ما در سابق گفتيم كه ماده : (م - س - ح ) اگر به وسيله (با) متعدى شود دلالت ندارد كه مسح همه سطح ممسوح را فرا گرفته وقتى بر اين فراگيرى دلالت دارد كه خود به خود متعدى شود.
كتاب خدا بوسيله سنت رسولش نسخ شد

*(152/1)*

اين بود آن وجوهى كه خواستند با آن و با امثال آن آيه را طورى معنا كنند كه بالاخره مساله شستن پاها در وضو را به گردن آن بگذارند، چرا؟ براى اينكه رواياتى كه گفته بايد پاها شسته شود را بدان جهت كه مخالف كتاب است طرح نكرده باشند، خلاصه كلام اينكه به خاطر تعصبى كه نسبت به بعضى روايات داشته اند آيه را با توجيهاتى نچسب طورى توجيه كرده اند كه موافق با روايات نامبرده بشود، و در نتيجه آن روايات عنوان مخالفت كتاب بخود نگيرد، و از اعتبار نيفتد، حرفى كه ما با اين آقايان داريم اين است كه اگر اين عمل شما درست باشد و بشود هر آيه اى را به خاطر روايتى حمل بر خلاف ظاهرش كرد، پس ديگر چه وقت و كجا عنوان مخالفت كتاب مصداق پيدا مى كند.
پس خوب بود آقايان براى حفظ آن روايات همان حرفى را بزنند كه بعضى از پيشينيان از قبيل انس و شعبى و غير آن دو زده اند بطورى كه از ايشان نقل شده گفته اند: جبرئيل امين در وضو مسح بر پاها را نازل كرد، ولى سنت شستن پاها را واجب ساخت ، و معناى اين حرف اين است كه كتاب خدا به وسيله سنت رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) نسخ شد و در اين صورت عنوان بحث برگشته و صورتى ديگر به خود مى گيرد، و آن اين است كه آيا جائز است كه كتاب خدا به وسيله سنت نسخ بشود يانه ؟ آن وقت اين بحث از جنبه تفسيرى بى ارتباط با تفسير مى شود، بلكه مسالهاى اصولى مى شود كه بايد در علم اصول پيرامون آن بحث كرد و اگر مفسرى بدان جهت كه مفسر است مى گويد: فلان روايات مخالف با كتاب است نمى خواهد (در بحث اصولى دخالت نموده ، نظر بدهد كه آيا سنت مى تواند كتاب را نسخ كند يا نه ، و نمى خواهد) در يك بحث فقهى دخالت نموده ، به حكمى شرعى بر مبناى نظريهاى اصولى فتوا بدهد، بلكه تنها مى خواهد بگويد: كتاب به چيزى دلالت مى كند، و فلان روايت به چيز ديگر.
الى الكعبين

*(152/2)*

كلمه (كعب ) به معناى استخوان بر آمده در پشت پاى آدمى است ، هر چند كه بعضى گفته اند به معناى غوزك پا يعنى آن استخوان بر آمده اى است كه در نقطه اتصال قدم به ساق آدمى قرار دارد، ولى اگر كعب اين باشد در هر يك از پاهاى انسان دو كعب وجود دارد.
و ان كنتم جنبا فاطهروا
كلمه (جنب ) در اصل مصدر بوده ، ولى استعمالش در معناى فاعل غلبه يافته ، در نتيجه هر كس آنرا بشنود معناى (شخصى كه حالت جنابت دارد) به ذهنش مى رسد، و به همين جهت كه مصدر است در مذكر و مؤ نث و مفرد و غير مفرد به يك شكل مى آيد، مى گوئيم : مردى جنب ، و زنى جنب ، و دو زن جنب ، و دو مرد جنب ، و زنانى جنب و مردانى جنب ، و در هنگامى كه بخواهند معناى مصدرى را حكايت كنند، تنها از كلمه جنابت استفاده مى كنند.
امر به تحصيل طهارت با غسل ، بعد از جنايت
و اين جمله يعنى جمله (و ان كنتم جنبا فاطهروا) عطف است بر جمله : (فاغسلوا وجوهكم )، براى اينكه زمينه آيه زمينه بيان اين معنا است كه نماز طهارت لازم دارد، و طهارت شرط در آن است ، در نتيجه تقدير كلام چنين مى شود: (يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة چنين و چنان كنيد، اينطور وضو بگيريد، و تطهروا ان كنتم جنبا، يعنى طهارت بگيريد اگر چنانچه جنب بوديد) پس ‍ برگشت معناى آيه به تقدير شرط خلاف در طرف وضو است ساده تر بگويم ، تقدير كلام چنين است : (يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم و ايديكم و امسحوا برؤ سكم و ارجلكم ، ان لم تكونوا جنبا، و ان كنتم جنبا فاطهروا) اى كسانى كه ايمان آورده ايد چون خواستيد نماز بخوانيد صورت و دستهاى خود را بشوئيد، و سر و پاى خود را مسح كنيد البته اين در صورتى است كه جنب نبوده باشيد، و اما اگر جنب بوديد بايد طهارت كسب كنيد.

*(152/3)*

در نتيجه از آن استفاده مى شود كه تشريع وضو تنها مخصوص حالتى است كه انسان جنب نباشد، و اما در صورت جنابت فقط بايد غسل كند همچنانكه اخبار نيز بر همين معنا دلالت دارند.
و اين حكم عينا در سوره نساء نيز بيان شده ، در آنجا آمده : (و لا جنبا الا عابرى سبيل حتى تغتسلوا)، بنابراين آيه مورد بحث يك نكته اضافى دارد و آن اين است كه در اين آيه غسل را تطهر (خويشتن را پاك كردن ) ناميده ، همچنانكه شستشوى بدن از چرك را تنظيف مى نامند.
از اين آيه نكته اى كه در بعضى اخبار هست استفاده مى شود و آن اين است كه فرموده اند: (ما جرى عليه الماء فقد طهر) هر چيزى كه آب بر آن جريان يابد پاك شده است .
و ان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط او لمستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا

*(152/4)*

در اين جمله شروع شده به بيان حكم كسى كه دسترسى به آب ندارد تا غسل كند، و يا بدن خود را بشويد، و مواردى كه با ترديد شمرده ، در مقابل يكديگر نيستند و مقابله بين آنها مقابله حقيقى نيست براى اينكه بيمارى و مسافرت در مقابل غائط موجب حدث نيست ، تا وضو يا غسل را بر انسان واجب سازد بلكه بردن نام آنها به اين منظور بوده كه آدم بيمار و مسافر يا نمى تواند بدن خود را با آب آشنا سازد، و يا دسترسى به آب پيدا نمى كند، و اينگونه افراد اگر به حدث اصغر و يا اكبر محدث بشوند، بايد وضو و يا غسل و يا تيمم بگيرند پس دو شق آخرى كه مساله غائط و تماس با زنان باشد، در مقابل دو شق اول نيستند، بلكه دو شق اول هر يك به دو شق دوم تقسيم مى شوند، به اين معنا كه مسافر و بيمار دو حال دارند، يا محدث به حدث اصغرند و يا محدث به حدث اكبر، به همين جهت بوده كه بعضى احتمال داده اند كه كلمه (او) در جمله (او جاء احد منكم ) به معناى واو باشد، كه نقل كلام اين قائل به زودى مى آيد، علاوه بر اينكه عذرهائى كه تكليف غسل و وضو را به تيمم مبدل مى كند، منحصر در مرض و سفر نيست بلكه مصاديقى ديگر نيز دارد.

*(152/5)*

بنابراين بايد فكر كرد ببينيم چرا خداى تعالى در ميان عذرها تنها سفر و بيمارى را ذكر كرد، و در ميان موجبات وضو و غسل تنها مساله غائط و تماس با زنان را آورد؟ بايد دانست منظور آوردن نمونه هائى است از مواردى كه انسان اتفاقا مبتلا به بى آبى مى شود، و نمونه مواردى كه طبعا و غالبا پيش مى آيد بيمارى و سفر است ، كه آدمى در اين دو حال غالبا در معرض و در مظنه بى آبى قرار مى گيرد و نمونه مواردى كه احيانا بطور اتفاق پيش مى آيد غائط و جنابت است كه دست نيافتن به آب در اين دو حال اتفاقى است ، و از جهتى ديگر عكس گذشته پيش آمدن اصل بيمارى و سفر در مقايسه با بنيه طبيعى بشر امرى است كه احيانا پيش مى آيد، ولى احتياج به دفع غائط و تماس با زنان امرى طبيعى است ، يكى از آن دو باعث حدث اصغر و نجاست بدن مى شود، و ديگرى موجب حدث اكبر و غسل است ، يكى وضو را واجب مى كند و ديگرى غسل را، پس اين موارد چهارگانه مواردى است كه انسان مبتلا بدان مى شود، بعضى از آنها اتفاقا پيش مى آيد و بعضى ديگر طبيعتا، و دست نيافتن به آب در بعضى از آن موارد غالبا پيش مى آيد، مانند مرض و سفر، و در بعضى ديگر احيانا مانند تخلى كردن و مباشرت با زنان كه در اين موارد اگر دست آدمى به آب نرسيد بايد تيمم كند.
و بنابراين مساله نبودن آب كنايه است از اينكه انسان نتواند آب را استعمال كند، حال يا به خاطر اينكه آب ندارد، و يا آب برايش ‍ ضرر دارد، و يا وقت براى غسل و وضو ندارد، و اگر از همه اين موارد تعبير كرد به اينكه آب نيابد، براى اين بود كه غالب مواردى كه انسان قدرت بر وضو و غسل ندارد موردى است كه آب پيدا نمى كند، و لازمه اين سخن آن است كه يافت نشدن آب قيد باشد براى امور چهارگانه ، و حتى براى بيمار.
پنج نكته در آيه شريفه : (و ان كنتم مرضى اوعلى سفر...)

*(152/6)*

از آنچه گذشت پنج نكته كه در آيه شريفه هست روشن مى شود، اول اينكه مراد از مرض در كلمه (مرضى ) آن بيماريهايى است كه انسان مبتلاى به آن ، نمى تواند آب استعمال كند، به اين معنا كه استعمال آب براى او يا حرجى يا مايه ضرر است ، اين نكته را ما از اينجا استفاده كرديم كه جمله : (ان كنتم مرضى ) را مقيد كرده به جمله (فلم تجدوا ماء)، هر چند كه از سياق آيه نيز استفاده مى شود.
دوم اينكه جمله : (او على سفر) شق ديگر ترديد است ، و شقى است جداى از شق قبلى و از شق بعدى ، چون مسافرت خود يكى از ابتلا آتى است كه آدمى دارد، و در آن حال بسيار مى شود كه دسترسى به آب پيدا نمى كند، پس اين جمله مقيد به جمله : (او جاء احد منكم من الغائط) نيست ، بلكه خودش مستقلا عطف است بر جمله : (فاغسلوا)، و تقدير كلام چنين است (و اذا قمتم الى الصلوة و كنتم على سفر و لم تجدوا ماء فتيمموا) و چون خواستيد نماز بخوانيد و در سفر بوديد و آب نيافتيد پس تيمم كنيد بنابراين حال ، اين فرض در مطلق بودن و مقيد نبودنش به وقوع يكى از دو حدث غائط و جنابت حال جمله معطوف عليه ، يعنى جمله : (اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا...)، همانطور كه اين جمله در ابتدا احتياجى به تقييد ندارد، جمله دوم نيز كه به آن عطف شده حاجتى به تقييد ندارد، آن دستور مى دهد هر گاه خواستيد نماز بخوانيد وضو بگيريد، و اين مى گويد هر گاه خواستيد نماز بخوانيد و چون در سفر هستيد آب نيافتيد تيمم كنيد.

*(152/7)*

نكته سوم اينكه جمله : (او جاء احد منكم من الغائط) شق ديگرى است مستقل از شق قبلى ، و آنطور كه بعضى پنداشته اند حرف (او) در آن به معناى واو و نظير حرف (او) در آيه : و ارسلناه الى مائة الف او يزيدون ) نيست ، براى اينكه قبلا گفتيم و توجه فرموديد كه هيچ حاجت به اين نيست كه حرف (اءو) را به معناى واو گرفته بگوئيم : معناى آيه اين است كه هر گاه خواستيد به نماز بايستيد اگر بيمار و يا در سفر بوديد و از غائط آمديد و يا جنب شديد چنين و چنان كنيد، علاوه بر اينكه كلمه (اءو) در آيه شريفه اى كه به آن استشهاد كرده اند يعنى در آيه : (مائة الف او يزيدون ) به معناى حقيقيش نيست ، و به معناى واو هم نيست زيرا مقام مقامى است كه طبعا در آن ترديد مى شود، نه اينكه خداى تعالى در عدد آن قوم ترديد داشته ، و شما بگوئيد از آنجائى كه ترديد و جهل در خصوص خداى تعالى محال است پس حرف (اءو) در اين جمله به معناى واو است ، خير، ترديد از خداى تعالى نيست بلكه ترديد مربوط به مقام تخاطب است ، همانطور كه در آياتى چون (لعلكم تتقون ) و (لو كانوا يعلمون ) و امثال آن اظهار اميد در اولى و اظهار آرزو در دومى از ناحيه خداى تعالى به معناى جهل خداى تعالى و عجز او نيست ، بلكه اين اميد و آرزو مربوط به مقام تكلم است .
و حكم جمله مورد بحث در عطف ، حكم جمله قبلى را دارد، در اينجا نيز مى گوئيم تقدير كلام چنين است : (اذا قمتم الى الصلوة ، و كان جاء احد منكم من الغائط، و لم تجدوا ماء فتيمموا) و چون خواستيد به نماز بايستيد، و يكى از شما قبلا از غائط آمده بود، و آبى نيافتيد كه وضو بگيريد تيمم كنيد.

*(152/8)*

و بعيد نيست كه از اين جمله استفاده شود اعاده تيمم يا وضو براى كسى كه تيمم يا وضويش را به حدث اصغر نشكسته ، و هنوز آنرا دارد واجب نيست ، البته اين استفاده مبنى بر يك بحث اصولى است ، و آن اين است كه آيا مفهوم شرط حجت است يا نه ، (مثلا اگر بزرگتر ما به ما چنين دستور داد: اگر دستخط مرا برايتان آوردند كه در آن نوشته بودم از سفر برگرديد آيا در صورتى كه دستخط وى را نياوردند باز هم برگشتن از سفر واجب است ، و يا به حكم مفهوم شرط برگشتن واجب نيست ) و اين استفاده بوسيله رواياتى كه دلالت دارد بر عدم وجوب طهارت بر كسى كه طهارت قبلى را دارد تاييد مى شود.
رعايت ادب در تعبير از قضاى حاجت در جمله : (اوجاء احد منكم من الغائط)

*(152/9)*

توجه بفرمائيد كه در عبارت (او جاء احد منكم من الغائط) تا چه اندازه و چقدر زيبا رعايت ادب شده است ، ادبى كه بر هيچ متدبرى پوشيده نيست ، براى اينكه منظور خود را با كنايه فهمانده ، و آن كنايه آمدن از غائط (چاله گودى ) است ، چون كلمه غائط به معناى محلى است كه نسبت به اطراف خود گود باشد، و مردم صحرانشين همواره براى قضاى حاجت به چنين نقطه هائى مى رفتند، تا به منظور رعايت ادب نسبت به مردم خود را در آنجا پنهان سازند و استعمال كلمه (غائط) در معنائى كه امروز معروف است يك استعمال جديد و نو ظهور، و از قبيل كناياتى است كه حالت كنايه بودن خود را از دست داده (نظير كلمه (توالت ) كه در آغاز ورودش به ايران به معناى آرايش بود، و چون كلمه مستراح از معناى خود كسب زشتى كرده بود آنرا كنار گذاشته توالت را در معناى آن بطور كنايه استعمال كردند، و اكنون حالت كنايه بودن خود را از دست داده و معناى مستراح را به خود گرفته ) و نيز نظير كلمه (عذرة ) كه به گفته صاحب صحاح در اصل به معناى درگاه در خانه بوده ، و مرسوم چنين بوده كه اهل خانه كثافات خانه را كه در كنيف جمع مى شده به درگاهى منتقل مى كردند، خرده خرده كلمه (عذرة ) به معناى كثافات و سپس به معناى مدفوع استعمال شده ، و اين استعمال آنقدر شايع شده كه مدفوع معناى واقعى آن گشته .
قرآن كريم در جمله مورد بحث مى توانست منسوب اليه را معين كند، و بفرمايد (او جئتم من الغائط) و يا از غائط آمديد و يا اگر به اين اندازه مشخص نكرد، به كمتر از اين معين مى كرد، و مى فرمود: (او جاء احدكم من الغائط) و يا يكيتان از غائط آمد، ولى به اين مقدار از تعيين نيز راضى نشد بلكه ابهام و گنگ گوئى را به نهايت رسانيده و فرمود: (او جاء احد منكم من الغائط) و يا يكى از شما از غائط آمد، تا رعايت ادب را به نهايت درجه رسانده باشد.

*(152/10)*

مراد از (لمستم النساء) ملامست حقيقى نيست چنانچه بعضى پنداشته اند
چهارم اينكه جمله : (او لمستم النساء)، مثل جمله قبليش شقى ديگر از شقوق فرض شده است ، شقى است مستقل كه حكم آن در عطف و در معنا حكم همان جمله قبليش مى باشد و اين جمله تعبيرى است كنايه اى كه منظور از آن عمل جماع است ، و به منظور رعايت ادب جماع را لمس زنان خوانده ، تا به زبان تصريح بنام عملى كه طبع بشر از تصريح بنام آن عمل امتناع دارد نكرده باشد.
در اينجا ممكن است بپرسى در صورتى كه غرض از اين تعبير رعايت ادب بوده باشد، چرا تعبير به جنابت نكرد، و همانطور كه قبلا فرموده بود: (و ان كنتم جنبا) اينجا چنين تعبيرى نكرد، با اينكه اين تعبير مؤ دبانه تر بود؟.
در پاسخ مى گوئيم بله تعبيرى كه گفتيد مؤ دبانه تر است ، و ليكن اگر آن تعبير را مى آورد نكته اى كه در نظر بوده فوت مى شده ، و آن نكته عبارت بود از اينكه به شنونده بفهماند مساله تماس با زنان و عمل جنسى عملى است كه به بيانى كه گذشت طبيعت بشر اقتضاى آنرا دارد، و تعبير به جنابت به اين نكته اشاره ندارد، (زيرا جنابت چند قسم است كه يكى از آنها به وسيله عمل جنسى حاصل مى شود، قسم ديگرش جنابتهائى است كه يا خود به خود رخ مى دهد، و يا به وسيله عواملى ديگر).

*(152/11)*

و نيز از اين سؤ ال و جواب روشن شد اينكه بعضى پنداشته اند كه مراد از جمله : (او لمستم النساء) ملامست حقيقى است نه كنايه از عمل جنسى ، نادرست است و وجه نادرستى آن اين است كه زمينه و سياق آيه با اين وجه نمى سازد، و تنها با كنايه بودن آن سازگار است ، براى اينكه خداى سبحان اين گفتار را با بيان حكم حدث اصغر كه همان گرفتن وضو است و حكم حدث اكبر يعنى وجوب غسل كردن در حال عادى آغاز كرد، و آن حال دستيابى به آب است ، و آنگاه از اين گفتار منتقل شد به بيان حكم اين دو حدث در حال غير عادى ، يعنى حال دسترسى نداشتن به آب ، در اين بيان بدل وضو را كه همان تيمم باشد بيان كرد، باقى ماند بيان بدل غسل ، در بيان آن بجاتر و مناسب تر به طبع اين است كه بدل غسل را هم بيان كند، و آن را بدون بيان نگذارد، ناگزير عبارتى آورد كه ممكن باشد بر سبيل كنايه منطبق بر آن بيان شود و قهرا هر شنونده اى مى فهمد كه غرض از جمله : (او لمستم النساء...) بيان بدل غسل است ، پس هيچ وجهى براى پندار اين شخص نيست ، و صحيح نيست بگوئيم منظور از اين جمله تنها بيان بدل وضو است ، با اينكه وضو يكى از دو لنگه طهارت است بدل آنرا بيان كرده ، و بدل لنگه ديگر را مهمل گذاشته و اصلا متعرض آن نشده است .
ايراداتى كه بر آيه شريفه گرفته شده پاسخ به آنها
پنجم اينكه از آنچه گذشت فساد ايرادها و بى پايه بودن اشكالهائى كه بر آيه شريفه شده روشن مى گردد، و ما اينك بعضى از آن ايرادها و وجه فساد آنرا در اينجا مى آوريم .

*(152/12)*

1 بعضى بر آيه شريفه ايراد گرفته اند كه (ذكر بيمارى ) و (سفر) بيهوده است ، براى اينكه بيمارى و سفر هيچ دخالتى در حكم تيمم ندارد، آنچه باعث تيمم مى شود حدث اصغر، (آمدن از غائط)، و حدث اكبر (آميزش با زنان ) است ، چه در سفر باشد و چه نباشد، و اگر انسان محدث به يكى از دو حدث نگردد تيمم واجب نمى شود، باز چه اينكه مسافر و بيمار باشد يا نباشد، پس اگر بيمارى و سفر دخالتى در اين حكم دارد وقتى است كه يكى از آن دو حدث ضميمه اين حالتها بشود، پس ذكر بيمارى و سفر ما را از ذكر دو حدث بى نياز نمى كند.
جوابى كه ما به اين ايراد داديم اين بود كه اگر دو شق دوم يعنى غائط و لمس با زنان را نام برد براى اين نبود كه با يكى از دو شق اول يعنى بيمارى و سفر ضميمه شود، و گرنه معناى آيه چنين مى شد: كه غائط و لمس با زنان تنها در حال بيمارى و در حال سفر باعث تيمم مى شود، و وضو و طهارت قبلى را مى شكند، بلكه نام بردن هر يك از اين چهار شق بخاطر غرض خاصى بوده كه اگر در كلام ذكر نمى شدند آن غرض حاصل نمى شد.
2 شق دوم يعنى (مسافر بودن ) بى جهت ذكر شده ، به همان دليلى كه در اشكال قبلى بيان شد و اما بيمارى چون عذرى است كه باعث مى شود وظيفه وضو مبدل به تيمم شود ذكر آن مناسب هست ، البته با توجيه ، چون در بيمارى عذر عبارت از نبودن آب نيست ، بلكه بيمار نمى تواند آب استعمال كند، ولى به هر حال نام بيمارى نياوردن و اكتفا كردن به ذكر دو شق اخير صحيح نبود، پس بايد بيمارى ذكر مى شد كه شده ، ولى مساله مسافرت هيچ دخالتى در حكم نداشت و ذكر آن فقط جنبه استدراك دارد (يعنى بيخودى آمده ) جواب از اين اشكال اين بود كه گفتيم جمله : (فلم تجدوا ماء) كنايه است از اينكه نمازگزار نتواند وضو بگيرد حال يا به علت اينكه آب ندارد تا با آن وضو يا غسل كند، و يا به علت اينكه اگر آب هست او به خاطر بيماريش نمى تواند آب استعمال كند كه بيانش ‍ گذشت .

*(152/13)*

3 اصلا آمدن جمله : (فلم تجدوا ماء) كافى بود و شنونده را از ذكر آن سه شق ديگر بى نياز مى كرد، و اگر مى فرمود: (و ان كنتم مرضى فلم تجدوا ماء) هم كوتاه تر شده بود و هم شنونده روشن تر مى فهميد، جواب از اين اشكال اين است كه در اين صورت آن همه نكته هاى مهم كه در آيه بود و بيانش گذشت ناگفته مى ماند.
4 اگر به جاى (فلم تجدوا ماء) مى فرمود: (فلم تقدروا على الماء)، و يا عبارتى نظير اين آورده بود بهتر بود، چون هم شامل صورتى مى شد كه نمازگزار آب براى وضو و غسل ندارد، و هم آنجائى كه آب دارد و قدرت بر استعمال آن ندارد، جواب از اين اشكال اين است كه عبارتى كه در قرآن كريم آمده همان مطلب را به كنايه مى فهماند، و معلوم است كه كنايه رساتر از تصريح است .
دستور تيمم
فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم و ايديكم منه
كلمه (تيمم ) به معناى قصد كردن است ، و كلمه (صعيد) به معناى رويه و پوست زمين است ، (آنچه از ظاهر زمين به چشم مى خورد) و توصيف صعيد به اينكه صعيدى طيب باشد با در نظر گرفتن اينكه طيب از هر چيزى است كه حال و وضعى به مقتضاى طبع اوليهاش داشته باشد براى اشاره به اين بوده كه شرط است در خاك تيمم ، اينكه حالت اصلى خود را داشته باشد، مثلا از خاك يا سنگهاى طبيعى معمولى باشد، نه خاكى كه با پخته شدن و حرارت ديدن حالت اصلى خود را از دست داده و به صورت گچ ، آهك و سفال درآيد و يا در اثر فعل و انفعالهاى طبيعى به صورت مواد معدنى در آمده باشد، در آيه شريفه : (و البلد الطيب يخرج نباته باذن ربه و الذى خبث لا يخرج الا نكدا)، نيز منظور از (طيب بودن بلد) سرزمين همين است ، و ما از همين طيب بودن محل تيمم ، همه شرطهائى كه روايات در صعيد معتبر دانسته استفاده مى كنيم .
و چه بسا از مفسرين گفته اند كه مراد از (طيب بودن صعيد) اين است كه خاك تيمم نجس نباشد.
مقدار لازم در مسح دست

*(152/14)*

و اينكه فرمود: (فامسحوا بوجوهكم و ايديكم منه ) اگر در مقابل آيه قبلى كه راجع به وضو بود قرار دهيم مى بينيم كه با يكديگر مطابقند، يعنى آنچه در وضو دستور شستن را داده بود در تيمم دستور مسح كشيدنش را داده ، پس تيمم در حقيقت همان وضو است ، با اين تفاوت كه در وضو مسح سر و پاها واجب بود، و در تيمم ساقط شده و در وضو شستن صورت و دستها واجب بود، در تيمم از باب تخفيف ساقط شده ، و به اين اكتفا شده كه صورت و دستها مسح شود.
و اين خود اشاره دارد به اينكه اعضاى تيمم همان دو عضو وضو هستند، ولى از آنجائى كه خداى تعالى با مسح متعدى به حرف (باء) تعبير آورده به ما مى فهماند كه مسح همه صورت و همه دست كه در وضو شستن آن واجب بود واجب نيست ، بلكه بعضى از صورت و بعضى از دستها كافى است ، اين اشاره درست با آنچه از روايات كه از طرق ائمه اهل البيت وارد شده منطبق است ، در آن روايات محل مسح در صورت مشخص شده به ما بين رستنگاه موى سر تا ابرو، و در دست تحديد شده به مچ دستها تا سر انگشتان .
بااين بيان ، فساد گفتار آن گروه از مفسرين روشن مى شود كه اندازه دست را پائين تر از گودى زير بغل مشخص كرده اند و همچنين بطلان گفتار بعضى ديگر كه گفته اند: در تيمم همان مقدار از دستها معتبر است كه در وضو معتبر است ، يعنى از مرفق تا سر انگشتان وجه فساد اين دو قول اين است كه : مسح وقتى با حرف (باء) متعدى شود دلالت بر اين مى كند كه بايد عضو ماسح به بعضى از رويه عضو ممسوح كشيده شود، و آن دو قول مى گفتند به همه دستها.

*(152/15)*

و به نظر مى رسد كه كلمه (من ) در (منه ) ابتدائى باشد، و مراد از آن اين باشد كه به مسح به صورت و دو دست از صعيد ابتدا شود، و خلاصه همان را بگويد كه سنت بيان كرده ، و گفته بايد نمازگزار دست خود را بر صعيد بگذارد، و بدون فاصله به صورت و دو دست خود بكشد. ليكن از گفتار بعضى از مفسرين چنين بر مى آيد كه خواسته اند بگويند حرف (من ) در اينجا تبعيضى است و اين نكته را مى رساند كه بعد از زدن دست بر صعيد، مقدارى هر چند بقدر غبار هم كه شده از آن خاك بر دست مانده را به صورت و دست بكشيد، از اين معنا نتيجه گرفته كه واجب است صعيدى كه در تيمم به كار مى رود مشتمل بر خاك و غبار باشد، تا آن خاك و غبار به صورت و دست كشيده شود، و اما تيمم بر سنگ صافى كه هيچ غبارى به آن بند نمى شود درست نيست ، و ليكن آنچه از آيه ظاهر است همان است كه ما گفتيم (و خدا داناتر است ) البته اين را هم بگوئيم كه نتيجه اى كه صاحبان اين نظريه گرفته اند مختص به احتمال و نظريه آنان نيست .
مراد از نفى حرج در (ما يريدالله ليجعل عليكم من حرج ...)
ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج و لكن يريد ليطهركم
داخل شدن حرف (من ) بر مفعول فعل (ما يريد نمى خواهد) صرفا براى تاكيد نفى است ، و به كلام اين معنا را مى دهد كه : (خداى تعالى نمى خواهد هيچگونه حرج و دشوارى را بر شما تحميل كند)، در نتيجه مى فهماند كه در بين احكام دينى اصلا و به هيچ وجه حكمى حرجى و تحميلى وجود ندارد، و به همين جهت (خواستن حرج ) را نفى كرده ، نه (خود حرج ) را.

*(152/16)*

البته بايد دانست كه حرج دو جور است ، يكى حرجى است كه در ملاك حكم و مصلحت مطلوب از آن حكم پيدا مى شود، كه در اين صورت حكم ذاتا حرجى صادر مى شود، و صاحب حكم حرج را هم مى خواهد، چون حكم تابع ملاك و معيار خودش است ، وقتى ملاك حرجى شد قهرا حكم هم حرجى مى شود، مثل اينكه فرضا يك مربى به شخصى كه تحت تربيت او است و مى خواهد ملكه زهد و ترك لذت را در دل او پديد آورد، به او دستور دهد كه از هيچ غذاى لذت آورى استفاده نكند، كه چنين حكمى در اصل حرجى است ، زيرا ملاك آن حرجى است ، جور ديگر از حرج ، حرجى است كه در ملاك حكم نيست ، و قهرا خود حكم هم در اصل حرجى نبوده ، ولى حرجى بودن از خارج و به علل اتفاقى بر آن عارض شده ، در نتيجه بعضى از افراد حكم مذكور و يا به عبارتى براى بعضى از افراد حرجى شده است كه در چنين فرضى حكم در خصوص آن افراد ساقط مى شود، و در غير آن افراد به اعتبار خود باقى است ، مثل وجوب قيام در نماز براى كسى كه كمردرد و يا پادرد گرفته ، و ايستادن برايش دشوار و حرجى و مضر شده ، كه حكم قيام در خصوص وى ساقط مى شود، و در مورد ديگران به اعتبار خود باقى است .

*(152/17)*

و اينكه خداى تعالى با آوردن كلمه (ليكن ) از مطلب قبل كه فرمود: (خدا نمى خواهد بر شما حرج تحميل كند) اعراض كرد، خود دليل بر اين است كه مراد از آيه شريفه اين است كه حرج را از ملاك حكم نفى كند و بفرمايد: احكامى كه خداى تعالى بر شما تكليف كرده حرجى نيست و به منظور دشوار كردن زندگى شما تشريع نشده ، (بلكه به اين منظور تشريع شده كه شما را پاك كند)، وجه اين دلالت اين است كه از ظاهر گفتار آيه بر مى آيد كه مراد از احكام جعل شده ، تطهير شما و اتمام نعمت بر شما است ، نعمتى كه همان ملاك احكام است ، نه اينكه مراد دشوار كردن زندگى بر شما باشد، و به همين جهت هر جا كه ديديم وضو و غسل بر شما حرجى و دشوار است مثلا آب نيست و پيدا كردن آب برايتان سخت است ، و يا آب هست ولى استعمال آن دشوار است ، ما در آنجا تكليف وضو و غسل را بر داشته به جاى آن تيمم را كه در وسع شما است بر شما واجب مى سازيم ، و اما حكم طهارت كه غرض اصلى ما است را به كلى از بين نمى بريم ، اين خود دليل بر اين است كه ما طهارت شما و كامل كردن نعمت خود بر شما را مى خوانيم ، تا شايد شما شكر بگزاريد.
غرض از تشريع وضوء و غسل و تيمم حصول طهارت معنوى براى انسان است
و لكن يريد ليطهركم و ليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون
لازمه مطلبى كه ما در معناى حرج نخواستن آورديم اين است كه مراد از جمله : (يريد ليطهركم ) اين باشد كه بفرمايد غرض ما از تشريع وضو و غسل و تيمم تنها حاصل شدن طهارت در شما است ، چون اين سه دستور سه وسيله و سبب براى طهارت است ، و اين طهارت هر چه باشد غير از پاكيزگى ظاهرى و بر طرف شدن خبث و كثافات از بدن است ، بلكه طهارتى است معنوى ، كه به وسيله يكى از اين سه دستور حاصل مى شود، و آنچه كه در نماز شرط شده علاوه بر پاكى ظاهر بدن ، همين طهارت معنوى است .

*(152/18)*

ممكن است از همين معنا استفاده كنيم كه وقتى غرض ، طهارت معنوى است ، پس كسى كه وضوى قبليش نشكسته و هنوز آنرا دارد براى خواندن نماز بعدى ديگر حاجت به طهارت جديد ندارد، و اين استفاده ما با اطلاق آيه منافات ندارد، زيرا تشريع منحصر در تكليف وجوبى نيست ، بلكه تكليف استحبابى نيز تشريع مى خواهد (در نتيجه مى گوئيم به حكم اطلاق آيه وضو گرفتن براى هر نمازى خوب و مستحب است ، هر چند كه وضوى نماز قبلى باقى باشد، ولى واجب نيست ، بلكه تنها در جائى واجب است كه وضوى قبلى شكسته شده باشد).
و اما اينكه فرمود: (و ليتم نعمته عليكم ...)، در سابق يعنى در ذيل آيه : (اليوم اكملت لكم دينكم ...)، كلمه نعمت را معنا كرديم و نيز گفتيم كه اتمام نعمت به چه معنا است ، و در ذيل آيه (و سيجزى الله الشاكرين ).
در جلد چهارم اين كتاب معناى شكر را بيان كرديم ، بنابرآن بيانات مراد از نعمت در آيه مورد بحث نعمت دين است ، البته نه از حيث اجزاى آن ، يعنى تك تك معارف و احكامش ، بلكه از حيث اينكه دين عبارت است از تسليم خدا شدن در همه شؤ ون و اين همان ولايت خدا بر بندگان و حكمرانيش درايشان است ، و اين ولايت وقتى تمام مى شود و به حد كمال مى رسد كه همه احكام دينى كه قسمتى از آن طهارتهاى سه گانه است را تشريع بفرمايد.
از اينجا به روشنى به دست مى آيد كه بين دو غايت و نتيجه اى كه براى تشريع طهارتهاى سه گانه ذكر شده يعنى جمله : (ليطهركم ) و جمله (ليتم نعمته ) فرق هست ، و آن اين است كه جمله اول غايت تشريع طهارتهاى سه گانه به تنهائى را بيان مى كند، چون پاك شدن نتيجه اين سه دستور است ، ولى جمله دوم نتيجه تشريع همه احكام را بيان مى كند، كه سه دستور مزبور تنها سهم خود را از آن دارند، يعنى از ميان همه احكام سه حكم و از ميان همه نعمتهاى دينى سه نعمتند، پس در حقيقت دو نتيجه نام برده يكى خصوصى است و ديگرى عمومى .

*(152/19)*

و بنابراين معناى آيه چنين مى شود: (خداى تعالى نمى خواهد بدون جهت بار شما را سنگين كند، بلكه مى خواهد با جعل طهارتهاى سه گانه دو كار كرده باشد، اول اينكه براى شما پاكيزگى را كه خاصيت خصوص اين سه دستور است حاصل كرده باشد، دوم اينكه نعمت عموميش را كه همان نعمت دين است با تشريع اين سه حكم تتميم كرده باشد، شايد شما خداى را بر نعمتش شكر كنيد و خداى تعالى شما را خالص براى خود بسازد) (دقت بفرمائيد).
و اذكروا نعمت الله عليكم و ميثاقه الذى واثقكم به اذ قلتم سمعنا و اطعنا
اين ميثاق همان ميثاقى است كه از آنان گرفته شده بر اينكه اسلام را بپذيرند، يعنى تسليم خداى تعالى باشند، شاهد اين مدعا اين است كه در جمله : (اذ قلتم سمعنا و اطعنا...) يادآوريشان مى كند كه در چه زمانى چنين ميثاقى دادند آن زمانى بود كه گفتند: (سمعا و طاعة ) گوش به فرمان و آماده اطاعتيم ، چون اين سخن بدان جهت كه هيچ قيدى ندارد سمع مطلق و طاعت مطلق را مى رساند، و سمع و طاعت مطلق عبارت اخراى كلمه اسلام است ، پس منظور از نعمت در جمله : (و اذكروا نعمة الله عليكم ) مواهب جميله اى است كه خداى تعالى در سايه اسلام به آنان داده ، و اين بهترى حال روز بعد از اسلامشان نسبت به حال و وضع قبل از اسلامشان است ، در دوران جاهليت امنيت و سلامتى و ثروت و صفاى دل نسبت به يكديگر و پاكى اعمال نداشتند، و در سايه اسلام صاحب همه اينها شدند، همچنانكه نسبت به صفاى دل فرموده : (و اذكروا نعمت الله عليكم اذ كنتم اعداء فالف بين قلوبكم فاصبحتم بنعمته اخوانا و كنتم على شفا حفرة من النار فانقذكم منها).

*(152/20)*

ممكن هم هست كه بگوئيم منظور از نعمت ، حقيقت اسلام است ، چون اسلام منشا همه نعمتها و بركات است ، هر نعمتى را كه ريشه يابى كنيم بالاخره به اسلام منتهى مى شويم كه بيانش گذشت ، و اين هم بر خواننده پوشيده نماند كه مراد از نعمت بودن اسلام حقيقى و يا ولايت اين است كه خواسته اند انگشت روى مصداق بگذارند، نه اينكه خواسته باشند مفهوم لفظ نعمت را مشخص كنند، چون مفهوم كلمه نعمت و هر كلمه ديگر عهده دار مشخص كردنش علم لغت است ، نه قرآن كريم و ما نيز در باره مفهوم اين لفظ بحثى تفسيرى نداريم ، بحثى اگر هست در اين است كه از اين مفهوم كلى منظور خداى تعالى در اين آيه كدام مصداق است ؟.
خداى تعالى سپس خودش را بياد آنان مى آورد كه عالم به همه زواياى دلها است ، و نتيجه مى گيرد پس بايد از خدايتان بترسيد، كه او بدانچه سينه ها در خود نهان داشته آگاه است .
بحث روايتى
(رواياتى در ذيل آيات مربوط به وضو و تيمم وغسل )
مرحوم شيخ طوسى در تهذيب با ذكر سند از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه در ذيل آيه شريفه : (اذا قمتم الى الصلوة ) فرموده : يعنى هر گاه از خواب برخاستيد براى نماز، راوى كه ابن بكير است مى گويد: عرضه داشتم : مگر خواب وضو را باطل مى كند؟ فرمود: بله ، البته در صورتى كه بر گوش مسلط شود و گوش چيزى نشنود.
مؤ لف : اين معنا در رواياتى ديگر نيز آمده ، سيوطى آن روايات را در الدرالمنثور از زيد بن اسلم و نحاس نقل كرده ، و اين روايات منافاتى با گفتار قبلى ما ندارد، كه گفتيم مراد از (قيام به نماز) اراده نماز خواندن است ، زيرا آنچه ما گفتيم معناى قيامى بود كه با حرف (الى ) متعدى شده باشد، و آنچه در روايت آمده به معناى قيامى است از آن جهت كه با حرف (من ) متعدى شود، و امام فرموده : كلمه (الى ) در آيه به معناى (من ) است .

*(152/21)*

و در كافى به سند خود از زراره روايت كرده كه گفت : من به امام ابى جعفر باقر (عليه السلام ) عرضه داشتم : از كجا فهميدى كه فرمودى : مسح به پاره اى از سر و پاره اى از پاها واجب است نه بر همه آن دو؟ حضرت خنديد، و سپس فرمود: اى زراره ! هم رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) بيان كرده و هم كتاب خدا طبق آن نازل شده ، براى اينكه خداى عزوجل مى فرمايد: (فاغسلوا وجوهكم ) كه از آن مى فهميم همه صورت بايد شسته شود، آنگاه فرموده : (و ايديكم الى المرافق ) كه با واو عاطفه دستها تا مرفق را متصل به وجه فرموده ، و از اين اتصال مى فهميم كه دو دست تا مرفق نيز همه اش بايد شسته شود، آنگاه با آوردن فعلى ديگر بين كلام فاصله انداخته فرموده : (و امسحوابرؤ سكم )، كه از اين فاصله انداختن و از حرف (با) در (برؤ سكم ) مى فهميم ، كه مسح به بعض ‍ سر واجب است و چون با آوردن واو عاطفه پاها را وصل به سر كرد، و فرمود: (و ارجلكم الى الكعبين ) مى فهميم مسح بر بعض ‍ پاها واجب است .
از سوى ديگر رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) اين آيه را براى مردم تفسير فرمود، ليكن مردم تفسير آن جناب را ضايع كرده ، (به آراى خود سرانه خود عمل كردند) خداى تعالى سپس فرمود: (فان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا، و امسحوا بوجوهكم و ايديكم منه )، كه چون وضو را در صورت دسترسى نداشتن به آب ساقط كرده ، بعضى از اعضاى شستن در وضو را يعنى از مچ تا انگشتان دست و صورت را محل مسح در تيمم قرار داده فرمود: (بوجوهكم و ايديكم ) و در آخر كلمه (منه ) را اضافه كرد، مى فهميم كه بعضى از صورت و دستها بايد تيمم شود و مسح همه صورت واجب نيست ، چون آن مقدار غبارى كه از خاك زمين به دست مى چسبد به بعضى از كف دست مى چسبد و به بعضى ديگرش نمى چسبد خداى تعالى سپس فرمود: (ما يريد الله ليجعل عليكم من جرج ) كه منظور از حرج در تنگنا قرار گرفتن است .

*(152/22)*

مؤ لف : اينكه امام در ضمن گفتار خود فرمود: (فان لم تجدوا ماء...) منظورش اين نبوده كه آيه قرآن چنين است زيرا آيه (و لم تجدوا ماء) است ، بلكه خواسته است آيه را نقل به معنا كند.
و در همان كتاب به سند خود از زراره و بكير روايت كرده كه از امام باقر (عليه السلام ) از وضوى رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) پرسيدند، حضرت دستور داد طشتى و يا ظرف كوچكى آوردند كه در آن آب بود، پس دست راست خود را در آب فرو برد،

*(152/23)*

و مشتى از آن بر گرفت ، و به صورت خود ريخت ، و صورت خود را با آن شست ، سپس دست چپ خود را در آب فرو برده مشتى از آن گرفت و به ساعد خود يعنى مرفق به پائين ريخت ، و دست راست خود را با آن شست ، ولى همواره دست را از بالا بپائين كشيد، و هيچگاه از پائين به طرف مرفق نكشيد، نه در دست راست و نه در دست چپ ، سپس كف دست راست خود را در آب فرو برد، و مشتى آب بر گرفته به ذراع مرفق تا سر انگشتان خود ريخت ، و در دست چپ همان كرد كه در دست راست كرد، آنگاه سر و دو پاى خود را با ترى كف دستش مسح كرد، و آب جديدى براى مسح به كار نبرد، آنگاه فرمود: نبايد انگشتان را در زير بند كفش برد، و سپس اضافه كرد كه خداى تعالى مى فرمايد: (اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم و ايديكم ) و به حكم اين فرمايش ‍ هيچ مقدار (و بفرموده فقها حتى سر سوزنى ) از صورت و دستها بايد نشسته نماند، براى اينكه فرموده : (بشوئيد صورت و دستهايتان را تا مرفقها) آنگاه فرموده : (فامسحوا برؤ سكم و ارجلكم الى الكعبين ) و به حكم اين دستور اگر مقدارى از سر و يا مقدارى از روى دو پاى خود را از اول سر انگشتان تا به كعب مسح كند كافى است ، راوى مى گويد: عرضه داشتم كعب پاها كجاى آن است ؟ فرمود: اينجا يعنى بند پا و پائين تراز ساق ، پرسيدم : اين چيست ؟ (كه نشان مى دهى ) فرمود: اين جزء استخوان ساق است ، و كعب پائين تر از آن است ، پرسيديم : خدا تو را اصلاح كند آيا يك مشت آب براى شستن صورت و يك مشت براى شستن هر ذراع بس ‍ است ؟ فرمود: آرى ، البته در صورتى كه با منتهاى دقت آن مشت آب را به همه ذراع و كف برسانى ، البته با دو مشت اين كار بهتر صورت مى گيرد.

*(152/24)*

مؤ لف : اين روايت از روايات معروف است ، عياشى آن را از بكير و زراره از امام باقر (عليه السلام ) و در سندى ديگر مثل آن را از عبدالله بن سليمان از ابى جعفر روايت كرده ، و در معناى آن و معناى روايت سابق رواياتى ديگر هست .
فتواى عمر بد مسح بر
در تفسير برهان آمده كه عياشى از زرارة بن اعين و ابو حنيفه از ابى بكر بن حزم روايت كرده كه گفت : مردى وضو گرفت و مسح پاها را بر چكمه خود كشيده ، داخل مسجد شد، و به نماز ايستاد، على (عليه السلام ) آمد و با پاى خود به گردن او زد، و فرمود: واى بر تو چرابى وضو نماز مى خوانى ؟ آن مرد عرضه داشت : عمربن خطاب به من چنين دستور داد، حضرت دست او را گرفته نزد عمر آورد، و با صداى بلند فرمود: ببين اين شخص چه چيزى از تو روايت مى كند، عمرگفت : بله من به او گفتم چون رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) آنطور مسح كرد، حضرت فرمود: قبل از مائده يا بعد از آن ؟ گفت : اين را نمى دانم ، فرمود: حال كه نمى دانى پس چرا فتوا مى دهى ؟ مسح بر چكمه در سابق نازل شد (و در مائده نسخ شد).

*(152/25)*

مؤ لف : در عهد عمر اختلاف در جواز و عدم جواز مسح بر روى كفش شايع بود، و نظر على (عليه السلام ) اين بود كه آن دستور به آيه سوره مائده نسخ شده ، اين نظريه از روايات اين باب استفاده مى شود، و به همين جهت از بعضيها از قبيل براء و بلال و جرير بن عبدالله روايت شده كه آنان از رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) نقل كرده اند كه آن جناب بعد از مائده نيز بر روى كفش و پاپوش مسح مى كرده ، و ليكن رواياتشان خالى از اشكال نيست ، و گويا منشا اختلاف مذكور اين پندار بوده كه مدعيان نسخ دليل ناسخ را غير از آيه مى دانند، و غير آيه نمى تواند ناسخ باشد، در حالى كه اين پندار صحيح نيست و دليل نسخ خود آيه مائده است براى اينكه آيه شريفه مسح بر قدم را واجب كرده ، و معلوم است كه پا افزار و كفش قدم نيست ، و همين پاسخ را روايت بعدى داده است .
و در تفسير عياشى از محمد بن احمد خراسانى وى بقيه راويان حديث تا زمان امام را ذكر نكرده روايت آورده كه گفته است ، مردى به حضور امير المؤ منين (عليه السلام ) آمد، و از مسح بر پا افزار پرسيد، حضرت لحظه اى سر به پائين انداخت ، آنگاه سر بلند كرد و فرمود: خداى تبارك و تعالى بندگان خويش را امر به طهارت فرموده ، و آنرا در بين اعضاى بدن تقسيم كرده ، سهمى از آنرا به صورت ، و سهمى به سر، و نصيبى به دو پا و بهره اى به دو دست داده ، اگر پا افزار يكى از اين اعضاى بدن است مى توانى آنرا مسح كنى .

*(152/26)*

و نيز در همان كتاب از حسن بن زيد از جعفر بن محمد (عليهم االسلام ) روايت كرده كه گفت : على (عليه السلام ) در عهد عمربن خطاب در مساله مسح بر پا افزار مخالف سايرين بوده ، آنها مى گفتند: ما ديديم كه رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) بر پا افزار خود مسح مى كرد و حضرت در پاسخ هر كس كه اين استدلال را مى كرد مى پرسيد: رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) قبل از نزول مائده چنين مى كرد يا بعد از آن ؟ مى گفتند نمى دانيم ، آن جناب مى فرمود: ولى من مى دانم كه رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) بعد از نزول سوره مائده ديگر بر پا افزار مسح نكرد و هر آينه مسح كردن بر پشت يك الاغ را بيشتر دوست دارم تا مسح كردن بر پا افزار، آنگاه اين آيه را تلاوت كرد: (يا ايها الذين آمنوا - تا آنجا كه فرموده - المرافق و امسحوا برؤ سكم و ارجلكم الى الكعبين ).
و در درالمنثور است كه ابن جرير و نحاس در كتاب ناسخ خود از على روايت كرده اند كه در هر نمازى وضو مى گرفت و مى خواند (يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة ...).
مؤ لف : توضيح اين حديث گذشت .
و در كافى به سند خود از حلبى از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه گفت از آن جناب از كلام خداى عزوجل پرسيدم كه فرموده : (او لمستم النساء) حضرت فرمود منظور جماع است ، و ليكن خداى تعالى از آنجا كه پرده پوش است دوست مى دارد سربسته سخن گويد، و لذا عمل نامبرده را به آن صراحت كه شما تعبير مى كنيد نكرده .

*(152/27)*

و در تفسير عياشى از زراره روايت كرده كه گفت : من از امام باقر (عليه السلام ) از تيمم پرسيدم ، فرمود: عمار بن ياسر روزى نزد رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) آمد و عرضه داشت : جنب شدم و آب نداشتم تا غسل كنم ، حضرت فرمود: خوب بگو ببينم چه كردى ؟ عرضه داشت : لباسهايم را كندم و توى خاك غلت زدم حضرت (شايد بعنوان مزاح ) فرمود: همانطور كه الاغها غلت مى زنند، سپس فرمود: خداى تعالى كيفيت تيمم را كه بيان كرده و فرموده : (و امسحوا بوجوهكم و ايديكم منه )، آنگاه خود رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) همه كف دو دست خود را بر صعيد گذاشت ، و سپس برداشت بين دو چشم تا آخر دو ابروى خود مسح كرد، آنگاه كف هر دست را به پشت دست ديگر كشيد، البته اول به پشت دست راست كشيد. و در همان كتاب از زراره از امام باقر (عليهالسلام ) روايت كرده كه فرمود:
خداى تعالى شستن صورت و دو دست را و مسح كشيدن بر سر و پشت دو پا را واجب كرد، تا هر گاه كسى در حالت سفر و بيمارى و ضرورت نتوانست صورت و دست را بشويد به جاى شستن آن دو موضع را مسح كند و فرمود: (و ان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط او لمستم النساء... و ايديكم منه ).
و در همان كتاب از عبد الاعلى مولى آل سام روايت آورده كه گفت به امام صادق (عليه السلام ) عرضه داشتم : من در اثر زمين خوردن ناخنم شكست ، و انگشتم را باند پيچى كردم ، حال بفرما براى وضو چه كنم ؟ مى گويد امام (عليه السلام ) فرمود: حكم اين مساله و امثال آن در كتاب خداى تبارك و تعالى آمده ، مى فرمايد: (ما جعل الله عليكم فى الدين من حرج ).

*(152/28)*

مؤ لف : امام (عليه السلام ) به آيه سوره حج اشاره نموده ، كه در آن نيز حرج نفى شده ، و اگر به ذيل آيه مورد بحث اشاره نكرد كه در خصوص وضو است ، براى اين بوده كه به مطلبى اشاره كرده باشد، كه ما قبلا خاطرنشان ساختيم كه منظور از نفى حرج ، نفى حرج در ملاكهاى دينى است ، نه در خود احكام و در اخبارى كه ما نقل كرديم نكات بسيارى است ، كه با در نظر گرفتن بيانى كه ما در ذيل آيات داشتيم آن نكات روشن مى شود، بنابراين خواننده محترم مى تواند همان بيانات را به عنوان شرح اين روايات تلقى كند.
آيات 14 8 مائده
يأ يها الذين ءامنوا كونوا قومين لله شهداء بالقسط و لا يجرمنكم شنان قوم على أ لا تعدلوا اعدلوا هو أ قرب للتقوى و اتقوا الله إ ن الله خبير بما تعملون (8) وعد الله الذين ءامنوا و عملوا الصالحات لهم مغفرة و أ جر عظيم (9) و الذين كفروا و كذبوا باياتنا أ ولئك أ صحاب الجحيم (10) يأ يها الذين ءامنوا اذكروا نعمت الله عليكم إ ذ هم قوم أ ن يبسطوا إ ليكم أ يديهم فكف أ يديهم عنكم و اتقوا الله و على الله فليتوكل المؤ منون (11) و لقد أ خذ الله ميثاق بنى إ سرئيل و بعثنا منهم اثنى عشر نقيبا و قال الله إ نى معكم لئن أ قمتم الصلوة و ءاتيتم الزكوة و ءامنتم برسلى و عزرتموهم و أ قرضتم الله قرضا حسنا لا كفرن عنكم سياتكم و لا دخلنكم جنات تجرى من تحتها الا نهار فمن كفر بعد ذلك منكم فقد ضل سواء السبيل (12) فبما نقضهم ميثاقهم لعنهم و جعلنا قلوبهم قسية يحرفون الكلم عن مواضعه و نسوا حظا مما ذكروا به و لا تزال تطلع على خائنة منهم إ لا قليلا منهم فاعف عنهم و اصفح إ ن الله يحب المحسنين (13) و من الذين قالوا إ نا نصارى أ خذنا ميثاقهم فنسوا حظا مما ذكروا به فأ غرينا بينهم العداوة و البغضاء إ لى يوم القيمة و سوف ينبئهم الله بما كانوا يصنعون (14)0
ترجمه آيات

*(152/29)*

هان اى مردمى كه ايمان آورديد در آنجا كه هواى نفس وادارتان مى كند تا به انگيزه دشمنى ، بناحق شهادت دهيد به خاطر خدا قسط را بپابداريد، و دشمنى با اشخاص و اقوام شما را به انحراف از حق نكشاند، عدالت كنيد كه آن به تقوا نزديك تر است ، و از خدا بترسيد كه خدا از آنچه مى كنيد با خبر است (8).
خدا به كسانى كه ايمان بياورند و عمل صالح كنند، اين وعده را داده كه آمرزشى و پاداشى عظيم دارند(9).
و كسانى كه كفران ورزيده آيات ما را تكذيب كنند اهل جهنمند(10).
هان اى كسانى كه ايمان آورديد نعمتى را كه خدا بر شما ارزانى داشت بياد آريد، به خاطر آوريد كه قومى تصميم گرفتند دست ستم به سوى شما دراز كنند، خدا دستشان را از شما كوتاه كرد، و از خدا بترسيد، و مؤ منان بايد تنها بر خدا توكل كنند(11).
و چرا نكنند؟ مگر سرگذشت بنى اسرائيل را نشنيدند كه خدا از آنان پيمان گرفت ، و ما از آنان دوازده مراقب انتخاب و مبعوث كرديم ، خداى تعالى به ايشان فرمود: من با شمايم اگر نماز بپا داريد و زكات دهيد و به فرستادگان من كه از اين پس مبعوث مى شوند ايمان بياوريد، و با رعايت احترام تقويتشان كنيد، و در راه خدا بطور شايسته وام دهيد، كه در اين صورت گناهانتان را مى پوشانم ، و در بهشتها كه جويها در آن جارى است داخلتان مى كنم ميثاق ما از بنى اسرائيل اين بود كه بعد از اين انتخاب و تعيين نقباء اگر كسى از شما كفر بورزد در حقيقت از وسط راه منحرف گشته ، و آنرا گم كرده است (12).

*(152/30)*

ولى اين پيمان را شكستند و به خاطر همين جرم بزرگ لعنتشان كرديم ، و دلهايشان را به قساوت و سختى مبتلا نموديم ، و در نتيجه كارشان به جائى رسيد كه كلام خدا را وارونه تفسير كردند، و آنرا جابجا نمودند، و قسمتى از اصول دين و رؤ وس حقائق دينى را از ياد بردند، و تو پيوسته به خيانتى از آنان مطلع مى شوى ، مگر اندكى از آنان ، پس ايشان را ببخش و از ايشان درگذر كه خدا نيكوكاران را دوست مى دارد(13).
و همچنين از آن جمعيتى كه مى گويند ما نصارائيم ميثاق مخصوص بگرفتيم ، آنها نيز قسمتى از اصول دينى خود را فراموش كردند، در نتيجه در بينشان تا روز قيامت دشمنى و كينه ورزى را تحريك كرديم ، به زودى خدا از اعمالى كه مى كرده اند خبرشان خواهد داد(14).
بيان آيات
اتصال اين آيات به آيات قبل روشن است ، و هيچ غبارى بر آن نيست ، چون يك سلسله خطابهائى است به مؤ منين كه در آنها كلياتى از امور مهم دنيائى و آخرتى ، فردى و اجتماعى آنان را بيان مى كند.
يا ايها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط، و لا يجرمنكم شنان قوم على الا تعدلوا
اين آيه شريفه نظير آيه اى است كه در سوره نساء آمده است مى فرمايد:
next page
fehrest page
back page

*(152/31)*

next page
fehrest page
back page
(يا ايها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ، و لو على انفسكم او الوالدين و الاقربين ان يكن غنيا او فقيرا فالله اولى بهما فلا تتبعوا الهوى ان تعدلوا و ان تلووا او تعرضوا فان الله كان بما تعملون خبيرا).
با اين تفاوت كه آيه سوره نساء در مقام نهى از انحراف از راه حق و عدالت در خصوص شهادت است ، و مى فرمايد: كه هواى نفس ‍ شما را به انحراف نكشاند، مثلا به نفع كسى به خاطر اينكه قوم و خويش شما است بر خلاف حق شهادت ندهيد، (و يا به نفع فقيرى به خاطر دلسوزيتان و به نفع توانگرى به طمع پول او شهادت بناحق ندهيد)، ولى آيه مورد بحث در مقام شهادت بناحق دادن عليه كسى است به انگيزه بغضى كه شاهد نسبت به مشهود عليه دارد، به اين وسيله يعنى با از بين بردن حقش انتقام و داغ دلى گرفته باشد.

*(153/1)*

واضح تر بگويم در سوره مائده فرموده : (كونوا قوامين لله شهداء بالقسط)و در آيه سوره نساء فرموده : (كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ) و اين تفاوت در تعبير بخاطر تفاوتى است كه در مقام اين دو آيه هست ، در آيه سوره مائده غرض اين بوده كه مؤ منين را از ظلم در شهادت به انگيزه سابقه دشمنى شاهد نسبت به مشهود عليه نهى كند، لذا شهادت را مقيد به قسط كرد، و فرمود: (بايد كه شهادت شما به قسط و به حق باشد و در شهادت دادن عداوت و غرضهاى شخصى را دخالت ندهيد)، به خلاف آيه سوره نساء كه سخن از شهادت دادن به نفع كسى به انگيزه دوستى و هوا دارد، و شهادت دادن به نفع دوست و محبوب ظلم به او نيست ، گو اينكه خالى از ظلم هم نيست (چون به غير مستقيم حق خصم محبوبش را ضايع كرده ) و ليكن از آن جهت كه شهادت به نفع محبوب است ظلم شمرده نمى شود، و لذا در آيه سوره مائده امر كرد به شهادت به قسط و آنگاه اين شهادت به قسط را تفريع كرد بر يك مساله كلى و آن قيام لله است و در سوره نساء اول امر كرد به شهادت دادن براى خدا و دخالت ندادن هواها و دوستيها را در شهادت ، و سپس آنرا تفريع كرد بر قيام به قسط.
و نيز به همين جهت در آيه مائده جمله : (اعدلوا هو اقرب للتقوى و اتقوا الله ) را تفريع كرد بر شهادت دادن به قسط، و در اين جمله كه نتيجه شهادت بر قسط است امر كرد مؤ منين را به عدالت ، و اين عدالت را وسيله اى شمرد براى حصول تقوا، ولى در آيه سوره نساء قضيه را به عكس كرد يعنى جمله : (فلا تتبعوا الهوى ان تعدلوا) را متفرع كرد بر امر به شهادت براى خدا، نخست امر كرد به اينكه براى خدا شهادت دهيد، و سپس از پيروى هوا و ترك تقوا نهى نموده ، اين پيروى هوا و ترك تقوا را بدترين وسيله براى ترك عدل شمرد.

*(153/2)*

آنگاه در هر دو آيه از ترك تقوا به يك جور تحذير كرد، در آيه سوره نساء فرمود: (و ان تلووا او تعرضوا فان الله كان بما تعملون خبيرا) يعنى اگر تقوا به خرج ندهيد خدا بدانچه مى كنيد با خبر است ، و در سوره مائده فرموده : (و اتقوا الله ان الله خبير بما تعملون )، و اما معناى جمله : (قوامين لله شهداء بالقسط...) از سخنانى كه پيرامون آيات قبلى داشتيم روشن شده است .
اعدلوا هو اقرب للتقوى ...
ضمير (هو) به كلمه عدل بر مى گردد، گواينكه قبل از ضمير چنين كلمه اى نبود، و ليكن از معناى (اعدلوا) فهميده مى شد، در نتيجه معناى جمله چنين است : عدالت پيشه كنيد كه عدالت به تقوا نزديكتر است .
وعد الله الذين آمنوا و عملوا الصالحات لهم مغفرة و اجر عظيم .
جمله دوم يعنى جمله (لهم مغفرة و اجر عظيم ) انشاى وعده است كه قبلا يعنى در اول آيه داده ، و فرموده بود: (وعد الله ...) بطورى كه ديگران نيز گفته اند و اين تعبير مؤ كدتر از آن است ، مى فرمود: (وعد الله الذين آمنوا و عملوا الصالحات مغفرة و اجرا عظيما)، البته اين مؤ كدتر بودن به خاطر آن نيست كه در آيه مورد بحث جمله مورد گفتگو خبر بعد از خبراست ، نه ، اين اشتباهى است كه بعضى كرده اند، بلكه به خاطراين است كه تصريح دارد به انشاى وعده ، نه چون آيه سوره فتح كه ضمنا بر آن دلالت دارد.
و الذين كفروا و كذبوا باياتنا اولئك اصحاب الجحيم
راغب در مفردات مى گويد: ماده (جيم - حاء - ميم ) به معناى شدت فوران آتش است ، دوزخ را هم كه جحيم خوانده اند به اين مناسبت است ، و اين آيه مشتمل است بر خود وعيد (نه بر تهديد به آن )، در مقابل آيه قبلى كه خود وعده را ذكر مى كرد، و مى فرمود: (لهم مغفرة و اجر عظيم ).

*(153/3)*

در آيه مورد بحث كفر را مقيد كرده به تكذيب آيات تا كفر بدون تكذيب را شامل نگردد، زيرا كفارى كه منشا كفرشان انكار حق با علم به حق بودن آن نيست بلكه اگر كافر بخاطر اين است كه حق بگوششان نخورده و يا مستضعفى هستند كه تشخيص حق از باطل را ندارند، اهل دوزخ نيستند بلكه كار آنان به دست خدا است ، اگر بخواهد آنان را مى آمرزد و اگر خواست عذابشان مى كند، پس دو آيه مورد بحث يكى وعده جميل است به كسانى كه ايمان آورده اعمال صالح انجام مى دهند، و ديگرى تهديد شديدى است به كسانى كه به خدا كفر ورزيده ، آيات خدا را تكذيب كنند، و معلوم است كه بين اين دو مرحله مراحلى است متوسط، كه خداى تعالى امر آن مراحل و عاقبت امر صاحب هر مرحله را ذكر نكرده .
يا ايها الذين آمنوا اذكروا نعمة الله عليكم اذ هم قوم ان يبسطوا...
اين مضمون قابل آن هست كه بر چندين واقعه منطبق گردد، وقايعى كه بين كفار و مسلمانان واقع شد، از قبيل داستان جنگ بدر و احد و احزاب و غيره و بنابراين نمى توان گفت نظر خاصى به واقعه خاصى دارد، بلكه منظورش مطلق توطئه هائى است كه مشركين عليه مسلمانان و براى كشتن آنان و محو كردن اثر اسلام و دين توحيد مى ريختند.
و اينكه بعضى از مفسرين آنرا بر واقعه خاصى حمل نموده و گفته اند مراد از آن داستانى است كه در آن آمده : مشركين تصميم گرفتند رسول خدا(صلى الله عليه وآله ) را به قتل برسانند، و يا بعضى از يهوديان تصميم گرفتند آن جناب را ترور كنند. كه هر دو داستان به زودى مى آيد سخنى است كه از ظاهر لفظ آيه بعيد است و اين ناسازگارى بر كسى پوشيده نيست .
و اتقوا الله و على الله فليتوكل المؤ منون

*(153/4)*

در اين جمله مؤ منين را دعوت فرموده به اينكه تقوا پيشه نموده و بر خدا توكل كنند، و در حقيقت منظور تحذير شديد از ترك تقوا و ترك توكل بر خداى سبحان است ، دليل براينكه منظور نهى شديد است داستانى است كه از بنى اسرائيل و نصارا در همين سياق حكايت مى كند كه بعضى از آنها كه گفتند، ما نصارائيم چنين و چنان كردند، و يهود و نصارا هر دو عهد الهى را شكستند، و خداى تعالى آنان را به لعن خود و به قساوت قلب و فراموش كردن بهره هائى كه از دينشان داشتند و انداختن دشمنى و خشم بين آنان تا روز قيامت گرفتار ساخت .
ميثاقى كه خداوند از يهود و نصارا گرفت و پيمان شكنى آنان

*(153/5)*

و معلوم است كه غرض از نقل اين قصه جز اين نبوده كه براى روشنگرى مؤ منين به آن استشهاد نموده و آنرا پيش روى مؤ منين قرار داده ، آويزه گوش آنان كند تا از آن عبرت گيرند، و هوشيار شده بدانند كه اگر يهود و نصارا مبتلا شدند به آن بلاهائى كه شدند، همه به خاطر اين بود كه ميثاقى را كه با خداى سبحان بسته بودند فراموش كردند، و آن ميثاق اين بود كه تسليم خداى تعالى باشند و دستوراتش را به سمع و طاعت تلقى كنند و لازمه اين معنا آن بود كه از مخالفت پروردگارشان بپرهيزند، و در امور دينيشان بر او توكل كنند، يعنى او را وكيل خويش بگيرند، در نتيجه اختيار نكنند مگر چيزى را كه خداى تعالى برايشان اختيار كرده و ترك كنند هر چيزى را كه خداى تعالى آنرا براى آنان ناستوده دانسته و راه آن اسلام و اين لوازمش همانا طريقه طاعت رسولان او است ، كسى كه بخواهد واقعا تسليم خداى تعالى باشد بجز اين نمى شود كه به رسولان او ايمان بياورد، و دست از پيروى غير خدا و رسولان او بردارد، دعوى هر كس كه از راه مى رسد و مردم را به اطاعت و خضوع در برابر دستورات خويش مى خواند نپذيرد، در برابر جباران و طاغوتها و غير آنان سر تسليم فرود نياورد، حتى از احبار و رهبان و يا از خاخامها و كشيشها هيچ سخنى را بدون دليل قبول نكند، و خلاصه اينكه بداند كه غير از خداى تعالى و هر كس كه خدا اطاعتش را واجب كرده باشد از احدى نبايد اطاعت كند.

*(153/6)*

اما مع الاسف يهود و نصارا ميثاق خدائى را پشت سرانداختند، و در نتيجه خداى تعالى آنان را از رحمت خود دور ساخت و به دنبال دور شدن از رحمت خدا دست به كارهاى جنايت آميزى زدند و آن اين بود كه آيات كلام خدا را جابجا و تحريف كردند، و آن را به غير آن معنائى كه خداى تعالى اراده كرده بود تفسير نمودند، و اين باعث شد كه بهره هائى از دين را از دست بدهند، و اين بهره ها امورى بود كه با از دست دادن آنها هر خير و سعادتى را از دست دادند، و علاوه بر اين ، آن مقدار از دين هم كه برايشان باقى مانده بود را فاسد ساخت ، آرى دين احكامى غير مربوط به هم نيست ، مجموعه اى از معارف و احكامى است كه همه به هم ارتباط دارند، بطورى كه اگر بعضى از آنها فاسد شود فساد آن بعض باقيمانده را هم فاسد مى كند، مخصوصا احكامى كه جنبه ركن و زير بنا براى دين دارد، مثالى كه مطلب را روشن كند نماز خواندن كسى است كه منظورش از نماز بندگى خدا نباشد بلكه منظورش اين باشد كه در بين جامعه نمازگزار خود را جا بزند، و همينكه جامعه به وى اعتماد نمود كلاه سر جامعه بگذارد، و معلوم است كه چنين نمازى و يا چنين انفاقى و يا جهاد به چنين منظورى در حقيقت با زبان شكار حرف زدن است ، و به جاى اينكه قدمى به خدا نزديكترش كند قدمها و بلكه فرسنگها از خداى تعالى دورشان مى سازد پس نه آنچه برايشان مانده سودى به حالشان دارد، و نه از آنچه از دين كه تحريف كرده اند بى نيازند، چون هيچ انسانى بى نياز از دين نيست آن هم اصول و اركان دين .
پس از اينجا مى فهميم كه مقام اقتضاء مى كرده كه مؤ منين را از مخالفت تقوا و ترك توكل بر خدا بر حذر داشته و وادارشان كند به اينكه از اين داستانى كه برايشان نقل كرد عبرت بگيرند.
مراد از توكل بر خدا

*(153/7)*

و نيز از همين جا روشن مى شود كه مراد از توكل چيزى است كه شامل امور تشريعى و تكوينى (هر دو) مى شود، و يا حداقل مختص ‍ به امور تشريعى است ، به اين معنا كه خداى تعالى مؤ منين را دستور داده به اينكه خدا و رسول را در احكام دينى اطاعت كنند و آنچه را كه پيامبرشان آورده و برايشان بيان كرده بكار ببندند، و امر دين و قوانين الهى را به خداى تعالى كه پروردگارشان است محول نموده و به وى واگذار كنند، و به هيچ وجه خود را مستقل ندانند، و در شرائطى كه خداى تعالى تشريع نموده و به دست آنان وديعت سپرده و دخل و تصرف ننمايند، همچنانكه دستورشان داده كه او را در سنت اسباب و مسبباتى كه در عالم جارى ساخته اطاعت كنند و در عين اينكه بر طبق اين سنت عمل مى كنند در عين حال آن اسباب و مسببات را تكيه گاه خود ننموده ، براى آنها استقلال در تاثير كه همان ربوبيت است معتقد نشوند، (بيمارانشان را مداوا بكنند، ولى دوا را مستقل در شفا ندانند، به دنبال كار و كسب بروند ولى كسب را رازق خود ندانند و همچنين ) بلكه همه اين وظايف را به عنوان يكى از هزار شرط انجام داده منتظر آن باشند كه اگر خدا خواست نهصد و نود و نه شرط ديگرش را ايجاد كند در نتيجه اگر ايجاد كرد به مشيت و تدبير او رضا دهند و اگر هم نكرد باز به مشيت او راضى باشند.
و لقد اخذنا ميثاق بنى اسرائيل و بعثنا منهم اثنى عشر نقيبا...
راغب در مفردات خود مى گويد: كلمه (نقب ) وقتى در مورد ديوار و يا پوست به كار مى رود معناى كلمه (ثقب ) را كه در مورد چوب بكار رود مى دهد، آنگاه مى گويد: نقيب به معناى كسى است كه از قومى آمار مى گيرد، و احوال آن قوم را پى گيرى مى نمايد، و جمع آن نقباء مى آيد.
الميران ج 5 ص 390

*(153/8)*

خداى سبحان براى مؤ منين از اين امت داستانى كه بر بنى اسرائيل گذشت مى سرايد، كه چگونه برايشان احكام دينى تشريع كرد ، و با اخذ ميثاق امر آنان را تثبيت نمود، و نقباء برايشان برگزيد، و بيان خود را به آنان ابلاغ فرموده حجت را بر آنان تمام كرد، ولى آنها در عوض به جاى آنكه شكر او را بگذارند ميثاقش را نقض كردند، و خداى تعالى هم به كيفر اين رفتارشان ايشان را لعنت كرد و دلهايشان را دچار قساوت نمود،...
و فرمود: (و لقد اخذ الله ميثاق بنى اسرائيل ) و اين مطلبى است كه در سوره بقره و سوره هاى ديگر تكرار كرده ، و (بعثنا منهم اثنى عشر نقيبا) كه على الظاهر منظور از اين دوازده نقيب دوازده رئيس است ، كه هر يك بر يكى از اسباط دوازده گانه بنى اسرائيل رياست داشتند، و به منزله والى بر آنان بودند، كارهاى آنان را فيصله مى دادند، و نسبتى كه اين دوازده نقيب به دوازده تيره بنى اسرائيل داشتند نظير نسبتى بوده كه اولى الامر به افراد اين امت دارند، در حقيقت مرجع مردم در امور دين و دنياى آنان بودند، چيزى كه هست خود آنان وحيى از آسمان نمى گرفتند و شريعتى را تشريع نمى كردند، و كار وحى و تشريع شرايع تنها به عهده موسى بود و (قال الله انى معكم )و خداى تعالى به ايشان فرمود: كه من با شمايم ، در اين جمله به بنى اسرائيل اعلام مى دارد در صورتى كه او را اطاعت كنند او ايشان را يارى مى كند، و گرنه بى ياورشان مى گذارد، و به همين جهت هر دو امر را خاطرنشان كرده و فرمود: (لئن اقمتم الصلوة و آتيتم الزكوة و آمنتم برسلى و عزرتموهم )، كه تعزير همان نصرت است ، البته نصرت تواءم با تعظيم ، و مراد از كلمه (رسلى ) پيغمبرانى است كه بعد از موسى براى آنان مبعوث مى كند، كه شريعتى نو و دعوتى على حده دارند، مانند عيسى بن مريم (عليه السلام ) و رسول اسلام محمد (صلى الله عليه وآله ) ، و ساير رسولانى كه بين اين دو بزرگوار بودند، ولى شريعتى

*(153/9)*

نياوردند (و اقرضتم الله قرضا حسنا) منظور از اين قرض دادن به خدا صدقه هاى مستحبى است نه زكات واجب (لاكفرن عنكم سيئاتكم و لا دخلنكم جنات تجرى من تحتها الانهار) برگشت اين جمله به وعده جميلى است كه خداى تعالى به بنى اسرائيل داده ، به شرطى كه نماز بپا دارند، و زكات واجب دهند، و به رسولان او ايمان آورده ، هم يارى و هم تعظيمشان كنند و صدقه مستحبى بدهند، كه در اين صورت گناهانشان را محو نموده داخل در جناتشان مى كند كه از زير آنها نهرها روان است ، آنگاه در تهديد كسانى كه به اين دستورات عمل نكنند فرموده : (فمن كفر بعد ذلك منكم فقد ضل سواء السبيل ).
الميران ج 5 ص 391
نقمت هايى كه به سبب پيمان شكنى به يهود رسيد
فبما نقضهم ميثاقهم لعناهم و جعلنا قلوبهم قاسية ...
خداى تعالى در آيه قبل سزاى كفر و قدر ناشناسى نسبت به ميثاق نامبرده را عبارت از گمراه شدن از راه ميانه و مستقيم ، و اين ذكر اجمالى آن كيفر بود، و در آيه مورد بحث بطور مفصل آن كيفر را بيان مى كند، و آن عبارت است از انواع نقمتها و عذابها كه خداى سبحان بعضى از آنها را كه همان لعنت و تقسيه قلوب باشد را به خودش نسبت داده ، چون اين دو نقمت در واقع كار خود او است و بعضى ديگر را به خود بنى اسرائيل نسبت داده ، و آن نقمتى است كه جمله (و لا تزال تطلع على خائنة منهم ) آنرا در نظر دارد همه اينها كيفر همه كفرانهاى آنان است ، كه در راءس آنها كفر به ميثاق است ، و يا كيفر تنها كفر به ميثاق است ، براى اينكه ساير كفرهاشان در شكم اين يك كفر خوابيده همچنانكه ساير كيفرهاشان در شكم كيفر آن نهفته است .
آرى راه وسطى كه آنان گم كرده اند راه سعادتى است كه آبادى دنيا و آخرت آنان در آن راه است .

*(153/10)*

پس اينكه فرمود: (فبما نقضهم ميثاقهم على الظاهر) مراد همان كفرى است كه در آيه قبلى از آن تهديد كرد و لفظ (ما) در كلمه : (فبما) هر جا كه استعمال شود دو اثر دارد، يكى اينكه مطلب را تاكيد مى كند و دوم اينكه ابهام آنرا مى رساند، به اين معنا كه اهل زبان در جائى كه بخواهند شخصى يا غرضى را كه در جاى خود معين است نامعين و مبهم ذكر كنند تا در نتيجه آن شخص يا آن غرض را تعظيم يا تحقير كرده باشند اين كلمه را به كار مى برند (مثلا وقتى بپرسى كه چه كسى آمده بود در خانه و تو با او سخن مى گفتى او به منظور اينكه بفهماند مردى بود كه از بزرگى نمى شود نامش را برد و يا از پستى قابل آن نيست كه نامش را ببرم در پاسخت مى گويد: (رجل ما) مردى از مردها و بنابراين معناى آيه چنين مى شود كه بنى اسرائيل به خاطر پيمان شكنى هائى كه نمى شود گفت كه چيست مورد لعن ما واقع شدند) و لعن عبارت است از دور كردن كسى از رحمت خدا (و جعلنا قلوبهم قاسية ) كلمه (قاسية ) اسم فاعل از (ماده قسى ) است و اين ماده به معناى سفتى و سختى است ، و قساوت قلب از قسوت سنگ كه صلابت و سختى آن است گرفته شده ، و قلب قسى (با قساوت ) آن قلبى است كه در برابر حق خشوع ندارد، و تاثيرى بنام رحمت و رقت به آن دست نمى دهد، در قرآن كريم فرموده : (الم يان للذين آمنوا اءن تخشع قلوبهم لذكرالله و ما نزل من الحق ؟ و لا يكونوا كالذين اوتوا الكتاب من قبل فطال عليهم الامد فقست قلوبهم و كثير منهم فاسقون ).

*(153/11)*

و سخن كوتاه اينكه خداى سبحان دنبال مساله قساوت قلبشان مى فرمايد: نتيجه آن اين شد كه برگشتند و دست به تحريف كلام خدا زدند (يحرفون الكلم عن مواضعه )، يعنى آنرا طورى تفسير كردند كه صاحب كلام آن معنا را در نظر نداشت و خداى تعالى كه صاحب كلام بود به آن تفسير راضى نبود و يا از كلام خدا هر چه را كه خوشايندشان نبود انداختند و چيزهائى كه دلشان مى خواست از پيش خود به آن اضافه كردند و يا كلام خدا را جابجا نمودند، همه اينها تحريف است ، و بنى اسرائيل به اين ورطه نيفتادند مگر به خاطر اينكه دستشان از حقائق روشن دين بريد، (و نسوا حظا مما ذكروا به )، و معلوم است كه اين حظى كه فراموش كردند قسمتى از اصول دينيشان بوده كه سعادتشان دائر مدار آن اصول بوده ، اصولى كه هيچ چيزى جاى آن را اشغال نكرد مگر آنكه شقاوت دائمى را عليه آنان مسجل نمود مثل اينكه بجاى منزه دانستن خداى تعالى از داشتن شبيه كه يكى از اصول دين توحيد است مرتكب تشبيه شدند، و يا موسى را خاتم انبيا شمردند، و شريعت تورات را براى اءبد هميشگى پنداشتند، و نسخ و بداء را باطل دانستند، و گرفتار عقائد باطل غير اينها شدند.
و لا تزال تطلع على خائنة منهم
كلمه (خائنة ) چه به معناى اسم فاعل باشد و چه به معناى خيانت بدان جهت كه نكره آمده و به خاطر كلمه (منهم ) طائفه اى از آنان را شامل مى شود، و معناى جمله اين است كه تو همواره به طائفه اى از آنان اطلاع پيدا مى كنى كه خائنند، و يا هميشه بر خيانت طائفه اى از آنان اطلاع پيدا مى كنى ، (الا قليلا منهم ، فاعف عنهم ، و اصفح ان الله يحب المحسنين )، در سابق مكرر گفته ايم كه استثناى قليلى از بنى اسرائيل منافات با اين معنا ندارد كه لعنت و عذاب متوجه اين امت و اين نژاد بشود.

*(153/12)*

و يكى از حرفهاى عجيبى كه بعضى از مفسرين در تفسير اين آيه زده اند اين است كه گفته اند: مراد از كلمه (قليل ) عبدالله بن سلام و اصحاب او است ، و آيه شريفه مى خواهد بفرمايد همه يهوديان خائنند، مگر او و دوستانش ، و وجه عجيب بودن اين تفسير اين است كه عبدالله بن سلام مدتها قبل از نازل شدن سوره مائده اسلام آورد، و معنا ندارد كه آيه شريفه شامل مسلمانان در روز نزول بشود، زيرا آيات مورد بحث سخن از ميثاق بنى اسرائيل و سخن از بديهاى يهود دارد، يهوديانى كه در آن ايام همچنان يهودى مانده بودند و عبدالله بن سلام در آن روز يهودى نبود.
پيمان شكنى نصارا و عواقب آن
و من الذين قالوا انا نصارى اخذنا ميثاقهم فنسوا حظا مما ذكروا به فاغرينا
راغب در مفردات گفته وقتى گفته مى شود (غرى بكذا) معنايش اين است كه به فلان چيز چسبيد، و ملازم آن شد، و اصل اين كلمه از غراء است ، كه به معناى سريش و سريشم و امثال آن است ، و چون گفته شود: (اغريت فلانا بكذا) كه باب افعال اين ماده است همان معناى ثلاثى مجرد را مى دهد، و مى فهماند كه من او را به فلان چيز چسباندم ).
عيسى بن مريم (عليه السلام ) پيغمبر رحمت بود و مردم را به صلح و صفا مى خواند، و تشويقشان مى كرد به اينكه نسبت به آخرت اشراف و توجه كامل داشته و از لذائذ دنيا و زخارف دلفريب آن اعراض كنند، و نهيشان مى كرد از اينكه بر سر دنيا اين كالاى پست (و غرض اءدنى ) تكالب كنند، يعنى مانند درندگان بر سر يك شكار پنجه به روى هم بكشند كه اگر خواننده عزيز بخواهد كلمات آن جناب را ببيند بايد به مواقف مختلفى كه انجيل هاى چهارگانه از آن جناب نقل كرده اند مراجعه كند.

*(153/13)*

ليكن پيروانش عكس العمل بر خلاف ، از خود نشان داده و مواعظ و تذكرات آن جناب را از ياد بردند، و چون چنين كردند خداى عزوجل به جاى سلم و صفا كينه و دشمنى را در دلهاشان ثابت كرد، و به جاى برادرى و دوستى كه عيسى (عليه السلام ) آنان را به آن مى خواند، دشمنى و كينه توزى را در دلهاشان مستقر نمود، و در باره آنان فرمود: (فنسوا حظا مما ذكروا به فاغرينا بينهم العداوة و البغضاء الى يوم القيمة ).
و اين عداوت و بغضا كه خداى تعالى نام برده جزء ملكات راسخه امت هاى مسيحى شده و در دل آنها ثابت و پايدار گرديده است ، همچنانكه آتش آخرت هم سرنوشت حتمى آنها است ، و از آن مفرى ندارند، هر چه بخواهند از غمى از غمهاى آن رها شوند دوباره به آن اندوه برگردانده مى شوند و به ايشان گفته مى شود بچشيد عذاب حريق و سوزنده را.
و از روزى كه عيسى بن مريم به آسمان برده شد حواريون او و داعيان و مبلغين دين او پيوسته با يكديگر اختلاف كردند، و اختلاف آنان روز به روز بيشتر شد و همه مسيحيت را فرا گرفت ، و در آغاز آنان را به جان هم انداخت ، جنگها و قتل و غارتها بپا كرد، انواع دربدريها بوجود آورد، خانواده هائى را آواره كرد، و فسادهائى ديگر بر انگيخت تا آنكه كار به جنگهاى بزرگ و بين المللى بيانجاميد، جنگهائى كه كره زمين را تهديد به خراب و بشريت را تهديد به فناء و انقراض نمود، همه اينها همان وعدهاى بود كه خداى تعالى در آيه مورد بحث داد، و اين خود مصداق تبدل نعمت به نقمت و گمراه ترشدن به دنبال بيشتر متلاشى شدن است ، تازه همه اينها عقوبت دنيائى آنان بود. (و سوف ينبئهم الله بما كانوا يصنعون ).
آيات 19 15 مائده

*(153/14)*

يأ هل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم كثيرا مما كنتم تخفون من الكتاب و يعفوا عن كثير قد جاءكم من الله نور و كتاب مبين (15) يهدى به الله من اتبع رضوانه سبل السلام و يخرجهم من الظلمات الى النور باذنه و يهديهم الى صرط مستقيم (16) لقد كفر الذين قالوا إ ن الله هو المسيح ابن مريم قل فمن يملك من الله شيئا ان أ راد أ ن يهلك المسيح ابن مريم و امه و من فى الا رض جميعا و لله ملك السموت و الا رض و ما بينهما يخلق ما يشاء و الله على كل شى ء قدير(17) و قالت اليهود و النصارى نحن أ بنأ ا الله و أ حباوه قل فلم يعذبكم بذنوبكم بل أ نتم بشر ممن خلق يغفر لمن يشاء و يعذب من يشاء و لله ملك السموت و الا رض و ما بينهما و إ ليه المصير(18) يأ هل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم على فترة من الرسل أ ن تقولوا ما جاءنا من بشير و لا نذير فقد جاءكم بشير و نذير و الله على كل شى ء قدير(19)
ترجمه آيات
هان اى اهل كتاب اينك فرستاده ما محمد (صلى الله عليه وآله ) به سويتان آمد، او براى شما بسيارى از حقايق دين را كه علمائتان پنهانش مى داشتند بيان مى كند، و از فاش كردن بسيارى از خيانتهاى ديگر آنان نسبت به معارف دين صرفنظر مى نمايد، و اين رسول از ناحيه خدا برايتان نورى و كتابى روشنگر آورده (15).
نور نبوت و كتابى كه خدا بوسيله آن پيروان خوشنودى خويش رابه طرق سلامت هدايت مى كند، و آنان را به اذن خود از ظلمتها به سوى نور خارج ساخته به سوى صراط مستقيم هدايت مى كند(16).

*(153/15)*

هم آنها كه گفتند مسيح پسر خدا است ، و هم آنها كه وى را سومين پسر خدا دانستند و نيز كسانى كه گفتند خدا با مسيح متحد شده كافر شدند، بگو (اى پيامبر) اگر مسيح خدا است پس كدام قدرت است كه جلوى قدرت و قهر خداى را اگر خواست مسيح را كه از رحم مريم افتاده و مادرش را و همه انسانهاى روى زمين را هلاك كند بگيرد؟. و ملك آسمانها و زمين و آنچه بين آندو است از آن خدا است ، او است كه هر چه بخواهد چه از مسير نطفه پدر و رحم مادر و چه بدون نطفه پدر خلق مى كند آرى خدا بر هر چيزى توانا است (17).
يهود و نصارا خود را پسران خدا و دوستان او مى دانند، بگو اگر اين عقيده شما درست است پس چرا خدا شما را به كيفر گناهانتان عذاب مى كند؟ نه ، اين عقيده درست نيست بلكه شما نيز بشرى هستيد از جنس ساير بشرهائى كه خلق كرده ، هر كه را بخواهد مى آمرزد، و هر كه را بخواهد عذاب مى كند و ملك آسمانها و زمين و آنچه بين آن دو است از خدا است ، و باز گشت نيز به سوى او است (18).
اى اهل كتاب باز هم اخطار مى كنم كه فرستاده ما محمد (صلى الله عليه وآله )، بسوى شما آمد تا بعد از گذشتن دوران فترت كه فرستادن رسولان را تعطيل كرديم معارف حقه ما را برايتان بيان كند تا نگوئيد ما گناهى نداريم چون هيچ پيامبرى نويدآور و بيم رسان براى ما نيامد، اينك نويدآور و بيم رسان به سويتان آمد و ديگر در منحرف شدن ، هيچ بهانه اى نداريد و خدابر هر چيز توانا است (19).
بيان آيات

*(153/16)*

خداى تعالى بعد از آنكه مساله پيمان گرفتن از اهل كتاب بر اينكه رسولان او را يارى و تعظيم و احكام او را حفظ كنند، خاطرنشان كرد، و نيز بعد از آنكه مساله نقض پيمان را ذكر كرد، اينك در اين آيات آنان را دعوت فرموده به اينكه به فرستاده اى كه او فرستاده و به كتابى كه او بر وى نازل كرده ايمان بياورند چيزى كه هست اين دعوت را با زبان معرفى رسول و كتاب و استدلال بر اينكه آن رسول و كتاب حقند و اتمام حجت عليه آنان بيان كرده .
تعريفى كه گفتيم همان مضمونى است كه آيه اول متضمن آن است كه در هر دو اهل كتاب را مخاطب قرار داده و مى فرمايد: (يا اهل الكتاب قد جاءكم رسولنا...) و اما استدلالى كه گفتيم همان بيانى است كه جمله : (يبين لكم كثيرا مما كنتم تخفون ...) عهده دار آن است چون اين مضمون بهترين شاهد بر صدق رسالت است ، زيرا مردى امى و درس نخوانده كه اهل كتاب را از حقايقى از دين آنان كه جز كشيشان بر جسته مسيحيت احدى از آن اطلاع ندارد خبر مى دهد، نمى تواند يك مرد عادى باشد، و اين بيانگرى ، دليل قاطعى است بر اينكه او فرستاده خدا است براى اينكه از كتابهاى آسمانى قبل مطالبى نقل مى كند كه به جز متخصصين از علماى اهل كتاب كسى از آن مطالب آگاهى نداشت ، و نيز بيانى است كه جمله : (يهدى به الله من اتبع رضوانه ...) متضمن آن است ، براى اينكه هدايت قرآن همان مطالب حقهاى است كه در اين كتاب آمده ، و هيچ غبارى و ابهامى در حقانيت آن نيست ، و همين خود بهترين شاهد است بر صدق رسالت و حقانيت كتاب .
و اما اتمام حجت عبارت است از مضمون جمله : (ان تقولوا ما جاءنا من بشير و لا نذير فقد جاءكم بشير و نذير و الله على كل شى ء قدير).

*(153/17)*

علاوه بر آن تعريف و آن اقامه بينه و استدلال و آن اتمام حجت ، اين آيات مطلب ديگرى را نيز متعرض شده ، و آن رد گفتار بعضى از مسيحيان است ، كه گفته اند: (مسيح پسر خدا است )، و رد گفتار بعضى از يهوديان كه گفته اند: (ما يهوديان پسران و دوستان خدائيم ).
يا اهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم كثيرا مما كنتم تخفون من الكتاب و يعفوا عن كثير
به اهل كتاب مى فرمايد: رسول ما بسيارى از حقائق دين مسيح را كه خود شما آنها را پنهان كرديد و براى مردم نگفتيد بيان مى كند، و منظور از اين حقائق آياتى از تورات و انجيل است كه در آن از آمدن خاتم الانبياء و از نشانيها و خصوصيات آن جناب خبر داده ، و آيه شريفه زير از وجود چنين آياتى در كتابهاى تورات و انجيل خبر داده و مى فرمايد: (الذين يتبعون الرسول النبى الامى الذى يجدونه مكتوبا عندهم فى التورية و الانجيل ) و نيز مى فرمايد: (محمد رسول الله و الذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم ... ذلك مثلهم فى التورية ، و مثلهم فى الانجيل ...).
و نيز آياتى از تورات و انجيل است كه ملايان يهودى و نصارا از در لجبازى در مقابل حق مضمون آن را از مردم پنهان كردند، مانند آياتى كه حكم رجم و سنگسار كردن را بيان مى كند و آيه (و لا يحزنك الذين يسارعون فى الكفر ...)، به بيانى كه خواهد آمد به آن اشاره مى كند و اين حكم يعنى حكم رجم همين الان نيز در توراتى كه در دست يهوديان است در اصحاح بيست و دوم از سفر تثنيه موجود است .

*(153/18)*

و اما اينكه فرمود: از بسيارى عفو كرديم منظور خداى تعالى اين است كه بسيارى از آن حقائق را كه اهل كتاب پنهان كردند را عفو كرديم و بيان نكرديم ، شاهد اين عفو اختلافى است كه بين دو كتاب مى بينيم ، مثلا تورات شامل بر مسائلى در توحيد و نبوت است كه نمى شود آن را به خداى تعالى نسبت داد، مثل اينكه خدا را جسم و نشسته در مكانش مى داند، و خرافاتى ديگر از اين قبيل ، و نيز نمى شود آن مطالب را به انبياء نسبت داد، مثل انواع كفر و فسق و فجورها و لغزشها كه به انبياء نسبت داده و نيز مى بينيم كه تورات يكى از اصولى ترين معارف دينى را يعنى مساله معاد را به كلى مسكوت گذاشته ، و در باره آن هيچ سخنى نگفته ، با اينكه دين بدون معاد، دين استوارى نيست ، و اما انجيلها مخصوصا انجيل يوحنا مشتمل بر عقائدى از وثنيت و بت پرستى است (و اگر خداى تعالى از اينگونه دستبردهاى كشيشان و احبار عفو كرد، و در قرآن كريم نامى از آن نبرد، شايد براى اين بوده كه مردم به عقل خودشان در مى يابند كه اينگونه عقائد خرافى است و هيچ ربطى به خداى تعالى و به انبياى او ندارد.
مراد از نور در (قد جائكم من الله نور و كتاب مبين ) قرآن مجيد است
قد جاءكم من الله نور و كتاب مبين

*(153/19)*

ظاهر عبارت (قد جاءكم من الله ) اين است كه اين آينده اى كه از ناحيه خداى تعالى آمده يك نحوه قيامى به خداى تعالى دارد نظير قيامى كه بيان به مبين و كلام به متكلم دارد و همين خود مؤ يد اين است كه مراد از نور همين قرآن كريم است ، بنابراين جمله : (و كتاب مبين ) عطف است به كلمه (نور) تا تفسير آن باشد، و به اصطلاح عطف تفسيرى است ، مى فرمايد: (از ناحيه خدا برايتان نورى آمده كه همان كتاب مبين است )، و خداى تعالى در چند جا از كلام مجيدش قرآن را نور خوانده ، از آن جمله فرموده : (و اتبعوا النور الذى انزل معه )، و نيز فرموده : (فامنوا بالله و رسوله و النور الذى انزلنا)، و نيز فرموده : (و انزلنا اليكم نورا مبينا).
البته احتمال هم دارد كه مراد از نور، رسول خدا(صلى الله عليه وآله ) باشد، و اين مبنى بر استفاده اى است كه چه بسا از صدر آيه بشود، چون روشن كردن چيزهائى كه علماى يهود و نصارا آنرا پنهان كرده بودند خود يكى از آثار نور بودن رسول مورد بحث است ، علاوه بر اينكه در آيه اى ديگر آن جناب را صريحا نور ناميده ، و فرموده : (و سراجا منيرا).
هادى حقيقى خداى سبحان است و رسول و كتاب آلت و وسيله ظاهرى هدايت هستند
يهدى به الله من اتبع رضوانه سبل السلام

*(153/20)*

حرف (با) در كلمه (به ) به اصطلاح علم نحو، باى آلت است و ضمير در آن كلمه به كتاب و يا به نور بر مى گردد، حال چه اينكه مراد از نور، رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) باشد و يا قرآن ، براى اينكه اگر هم رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) باشد باز آلت بودن باء معنا دارد زيرا رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) نيز مانند كتاب آلت و وسيله اى ظاهرى است براى مرحله هدايت و اينكه گفتيم وسيله اى ظاهرى براى اين است كه حقيقت هدايت قائم به خداى تعالى است ، همچنانكه خودش در جاى ديگر كتاب مجيدش ‍ فرموده : (انك لا تهدى من احببت و لكن الله يهدى من يشاء)، و نيز فرموده : (و كذلك اوحينا اليك روحا من امرنا ما كنت تدرى ما الكتاب و لا الايمان ، و لكن جعلناه نورا نهدى به من نشاء من عبادنا و انك لتهدى الى صراط مستقيم ، صراط الله الذى له ما فى السموات و ما فى الارض ، الا الى الله تصير الامور)، و اين آيات بطورى كه ملاحظه مى كنيد هدايت را در عين اينكه به قرآن و به رسول نسبت مى دهد در عين حال برگشت آنرا به خداى سبحان مى داند، پس هادى حقيقى او است ، و غير او سبب هاى ظاهرى است كه خداى تعالى آنرا براى احياى امر هدايت ، مسخر فرموده .
نكته اى كه در آيه مورد بحث است اين است كه جمله (يهدى به الله ) را مقيد كرده به جمله : من اتبع رضوانه )، و خلاصه شرط كرده كه تنها كسانى را هدايت مى كند كه خوشنودى خدا را دنبال مى كنند، معلوم مى شود خداى هادى كه هدايت گر او است ، وقتى هدايت بالقوه اش فعليت پيدا مى كند كه مكلف پيرو رضوان و خوشنودى او باشد، پس مراد از هدايت در اينجا هدايت به معناى رساندن به مقصد است ، نه هدايت به معناى نشان دادن راه ، و آن اين است كه پيرو رضوان خود را وارد در راهى از راههاى سلام خود و يا در همه راههاى سلام خود كند، و يا وارد در بيشتر آن راهها يكى پس از ديگرى بسازد.

*(153/21)*

راههاى خدائى بسياراند ولى برخلاف راههاى غير خدائى ، همه آن راهها به يك راه(صراط مستقيم ) منتهى مى شوند
نكته ديگرى كه در اين آيه وجود دارد اين است كه صفت سلام را كه براى راههاى خود آورده بطور اطلاق و بدون قيد آورده است ، تا بفهماند سبيل او سالم از انحاى شقاوتها و محروميتهائى است ، كه امر سعادت زندگى دنيائى و آخرتى بشر را مختل مى سازد و راههاى سلام او آميخته با هيچ نوع شقاوتى نيست ، قهرا اين آيه شريفه موافق مى شود با اوصافى كه قرآن كريم براى اسلام و يا به عبارتى تسليم خدا شدن و نيز براى ايمان و تقوا آورده از قبيل : فلاح ، فوز، اءمن و امثال آن و ما در سابق آنجا كه پيرامون جمله (صراط المستقيم ) بحث مى كرديم يعنى در جلد اول اين كتاب گفتيم كه خداى سبحان به حسب اختلافى كه بندگان در سير به سوى او دارند، راههائى بسيار دارد كه همه آنها در يك راه به هم مى پيوندند و آن يك راه منسوب به خود او است كه در كلام مجيدش آنرا صراط مستقيم نام نهاده ، از يك سو فرموده : (الذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا، و ان الله لمع المحسنين )، و از سوى ديگر فرموده : (و ان هذا صراطى مستقيما فاتبعوه ، و لا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله )، كه در اين آيات فهمانيده كه براى خداى تعالى راههاى بسيارى است ، و ليكن همه آنها در رساندن انسانها به كرامت الهى متحد و مشتركند و سالكين خود را از راه مستقيم او متفرق نمى سازند و سالك هر راهى را از سالك راه ديگر جدا نمى كند، به خلاف راههاى غير خدائى كه هر راهى سالك خود را از سالك راههاى ديگر جدا و متنفر مى كند.

*(153/22)*

پس معناى آيه مورد بحث و خدا داناتر است اين شد كه خداى سبحان به وسيله كتابش و يا به وسيله پيغمبرش هر كس را كه پيرو خوشنودى او باشد به راههائى هدايت نموده و در آن راهها مى افكند كه شان آن راهها اين است كه هر كس را كه در آنها قدم بردارد از بدبختى در زندگى دنيا و آخرت حفظ نموده و نمى گذارد زندگى سعيده او مكدر گردد.
پس امر هدايت به سوى سلامتى و سعادت دائر مدار پيروى خوشنودى خدا است ، اگر كسى در صدد بدست آوردن خوشنودى خدا بود مشمول آن هدايت مى شود و الا نه ، و با در نظر گرفتن اينكه خدا راضى به كفر بندگانش نيست و (لا يرضى لعباده الكفر)، و از مردمى كه فاسق باشند راضى نيست (فان الله لا يرضى عن القوم الفاسقين )، و نيز با در نظر گرفتن اينكه هدايت خدا مشروط است بر اينكه انسان از راه ظلم اجتناب كند و ندانسته داخل در سلك ظالمان نشود. چون خودش هدايت خود را از چنين كسانى نفى نموده و آنها را از رسيدن به كرامت الهيه اش مايوس كرده و فرموده : (و الله لا يهدى القوم الظالمين ) قهرا آيه شريفه مورد بحث كه مى فرمايد: (يهدى به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ) تقريبا همان معنائى را افاده مى كند كه از آيه زير استفاده مى شود، توجه فرمائيد: (الذين آمنوا و لم يلبسوا ايمانهم بظلم اولئك لهم الامن و هم مهتدون ).
و يخرجهم من الظلمات الى النور باذنه
در اينكه ظلمت را به صيغه جمع و نور را به لفظ مفرد آورده اشاره است به اينكه راه حق هر چند كه بر حسب مقامات و مراحل متعدد است ، ولى در آن اختلاف و تفرق وجود ندارد، به خلاف طريق باطل كه همانطور كه گفتيم سراپا اختلاف است و اهل هر طريقى اهل طرق ديگر را دشمن مى دارد و از آنها متنفر است .
در مواردى كه اخراج مردم از ظلمات به نور بهرسول يا كتاب نسبت داده مى شود اذن خدا به معناى رضاى اوست

*(153/23)*

هر جا كه اخراج از ظلمات به سوى نور به غير خداى تعالى نسبت داده شود مثلا بگوئيم پيغمبر خدا و يا كتاب خدا مردم را به اذن خدا از ظلمتها به سوى نور بيرون مى آورد، در اينگونه موارد اذن خداى تعالى به معناى رضاى او خواهد بود، نظير اين آيه كه مى فرمايد: (كتاب انزلناه اليك لتخرج الناس من الظلمات الى النور باذن ربهم )، و در اين آيه اخراج مردم از ظلمات به سوى نور را مقيد كرد به اذن پروردگارشان تا با اين وسيله توهم استقلال انبيا در هدايت و سببيت بيرون شدن به سوى نور را باطل و نفى نمايد و بفهماند كه سبب حقيقى اين هدايت خداى سبحان است ، و اگر در آيه : (و لقد ارسلنا موسى باياتنا ان اخرج قومك من الظلمات الى النور)، اخراج را مقيد به اذن خدا نكرده براى اين بود كه امر (خارج كن ) خود مشتمل بر معناى اذن بود، و حاجتى به آوردن اذن نبود.
گفتيم هر جا كه اخراج به رسول خدا و به كتاب خدا منسوب شود اذن خدا در آنجا به معناى رضاى خدا است ، و هر جا كه به خود خدا منسوب شود معناى اخراج به اذن او اخراج به علم او خواهد بود، چون كلمه (اذن ) به معناى (علم ) نيز مى آيد، گفته مى شود (فلان اذن به ) يعنى فلانى علم پيدا كرد به فلان جريان ، و از همين باب است آيه شريفه زير كه مى فرمايد: (و اذان من الله و رسوله )، و مواردى ديگر كه حاجت به ذكر آنها نيست .
و اما اينكه در جمله : (و يهديهم الى صراط مستقيم ) مساله هدايت دوباره عودت داده شده ، جهتش اين بود كه جمله (و يخرجهم ) بين جمله مورد بحث و جمله (يهدى به الله ) فاصله شده بود، از سوى ديگر صراط مستقيم همانطور كه بيانش در سوره فاتحه گذشت راهى است مهيمن و سرآمد بر همه راههاى ديگر خداى تعالى ، قهرا هدايت به سوى صراط مستقيم نيز هدايتى مهيمن بر ساير اقسام هدايت است ، هدايت هائى كه مربوط به سبل جزئى است .

*(153/24)*

در اينجا سؤ الى پيش مى آيد و آن اين است كه خواننده عزيز بپرسد اگر صراط مستقيم چنين صراطى بود جا داشت همه جا مانند سوره (حمد) به صورت معرفه يعنى (الصراط المستقيم ) بيايد، در حالى كه در آيه مورد بحث نكره آمده فرموده : (و يهديهم الى صراط مستقيم و آنان را به سوى صراطى مستقيم هدايت مى كند)، معلوم مى شود صراطى مستقيم آنطور كه شما گفتيد يك صراط نيست ، در پاسخ مى گوئيم نكره آوردن كلمه همه جا به منظور اين نيست كه بفهماند كلمه مصداقى نامعين از مصاديق متعدد است ، بلكه گاه مى شود كه نكره آوردن صرفا به منظور تعظيم و بزرگداشت مطلب است ، و در آيه مورد بحث قرينه مقام دلالت دارد بر اينكه منظور همين تعظيم است .
لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم
اينها كه چنين سخنى از آنان حكايت شده يكى از سه طائفه اى هستند كه سخنان و عقائدشان در سوره آل عمران گذشت ، اين طائفه اعتقاد پيدا كرده اند به اينكه خداى سبحان با مسيح متحد شده و در نتيجه مسيح ، هم بشر است و هم اله و معبود، گو اينكه جمله مورد بحث با عقيده آن دو طائفه ديگر نيز قابل انطباق هست ، يعنى هم قابل آن است كه با عقيده پسر بودن مسيح براى خدا تطبيق شود، و هم با ثالث ثلاثة بودنش ، ولى ظاهر جمله با عقيده اتحاد و عليت مسيح و خدا بهتر مى سازد.
برهانى بر بطلان اعتقاد مسيحيان به اينكه مسيح فرزند خدا است
قل فمن يملك من الله شيئا ان اراد ان يهلك المسيح ابن مريم و امه و من فى الارض جميعا

*(153/25)*

اين جمله برهانى است بر بطلان عقيده مذكور مسيحيان ، برهانى است كه از راه تناقض بودن آن عقيده اقامه شده ، چون بنابرآن عقيده مسيح از يك طرف اله و معبود است ، و از طرفى ديگر يك فرد بشر و مخلوق ، چون همواره از آن جناب بنام عيسى پسر مريم ياد مى كنند، و همه عوارضى كه براى ساير افراد بشر و هر انسان مفروضى كه در روى زمين قرار داشته باشد جائز و ممكن مى دانند، براى عيسى بن مريم نيز جائز و ممكن مى دانند، و همه ساكنان روى زمين مانند خود زمين و سراپاى آسمانها و اجزاى موجود در بين آنها مملوك خداى تعالى و مسخر در تحت ملك و سلطنت خداى تعالى است ، و در نتيجه خداى تعالى حق تصرف در آنها را دارد، هر تصرفى كه بخواهد، و هر حكمى كه براند چه به نفع آنها و چه به ضرر آنها و به همين دليل او مى تواند مسيح را كه جزئى از اين عالم است هلاك كند، همانطور كه مى تواند مادرش را و همه ساكنان زمين را هلاك كند، بدون اينكه بين مسيح و ساير اجزاى عالم در اين باره تفاوتى باشد، و مسيح بر سايرين مزيتى داشته باشد، خوب وقتى هلاكت براى مسيح از نظر عقل امرى جائز و ممكن باشد، ديگر چگونه او مى تواند معبود بوده باشد، پس اعتقاد به بشر بودن مسيح نقيض اعتقاد به خدا بودن وى است .
و اگر در جمله : (ان اراد ان يهلك المسيح ابن مريم و امه ، و من فى الارض جميعا) كلمه مسيح را مقيد كرد به قيد (ابن مريم )، براى اين بود كه دلالت كند بر اينكه مسيح يك بشر تمام عيار و مانند ساير موجودات و ساير افراد انسانها واقع است در تحت تاثير ربوبى ، و به همين منظور كلمه (امه ) (مادرش ) را بر آن عطف كرد، تا بفهماند مسيح هم مثل مادرش و از سنخ او است ، و نيز جمله (من فى الارض جميعا) را به آن عطف كرد تا بفهماند حكم در همه نامبردگان يكى و به يك اندازه است .

*(153/26)*

از همين جا روشن مى شود كه آن تقييد و اين عطف ، اشاره اى به برهان فلسفى معروف به برهان امكان دارد، و حاصل اين برهان در مورد بحث اين است كه مسيح مثل مادرش شبيه و مماثل ساير افراد بشر است ، در نتيجه هر حكمى و هر حادثه اى كه در مورد ساير افراد بشر جائز و ممكن باشد در مورد او نيز ممكن است ، براى اينكه به قول فلاسفه (حكم الامثال فيما يجوز و فيما لا يجوز واحد)، و چون غير مسيح جائز است كه در تحت حكم هلاكت قرار گيرد، مسيح نيز جائز است كه هلاك شود، و يا به عبارت ساده تر عقل هلاكت مسيح را نيز جائز و امرى ممكن مى داند و از نظر عقل هيچ مانعى از قبيل اجتماع نقيضين و امثال آن در كار نيست تا از هلاكت او جلوگيرى كند، و اگر مسيح خدا بود عقل هلاكتش را ممكن و جائز نمى دانست پس معلوم مى شود او خدا نيست .
و لله ملك السموات و الارض و ما بينهما
اين جمله در مقام تعليل جمله قبلى است ، مى خواهد بفرمايد: علت اينكه گفتيم مسيح و مادرش مانند همه انسانها در تحت قدرت خدايند اين است كه ملك آسمانها و زمين و آنچه بين آن دو است از آن خداى تعالى است ، و اگر در اين جمله علاوه بر ذكر آسمانها و زمين تصريح كرده به آنچه در بين آن دو است ، با اينكه خداى سبحان همواره از عالم خلقت به آسمانها و زمين تعبير مى كند و ديگر نام بين آن دو را نمى برد، براى اين بوده كه كلامش به تصريح نزديك تر شود و بهتر از ورود توهم ها و شبهات جلوگيرى نمايد، و با اين بيان ديگر كسى نمى تواند توهم كند كه با اينكه مورد كلام انسانهايند كه جزء موجودات بين زمين و آسمانند، چرا نام آسمانها و زمين را برد، و نام بين آن دو را نبرد؟.

*(153/27)*

و اگر در جمله مورد بحث ، خبر كه كلمه (لله ) است ، مقدم بر مبتدا يعنى كلمه : (ملك ) شده براى اين است كه انحصار را بفهماند (شما وقتى بگوئيد (زيد قائم است )، قيام را منحصر در زيد نكرده ايد، ممكن است غير او نيز افرادى قائم باشند، ولى وقتى بگوئيد (قائم زيد است )، قيام را منحصر در او كرده ايد و معناى كلامتان اين است كه غير او كسى قائم نيست (مترجم )) و با همين حصر، بيان تمام مى شود، چون خداى تعالى در مقام آن بود كه بيان كند ملك آسمانها و زمين و بين آندو منحصرا از آن خدا است ، و معناى آيه چنين است كه : چگونه ممكن است مانعى از نفوذ اراده خداى تعالى در هلاك كردن مسيح و غير او جلوگيرى نموده و نگذارد آنچه او اراده كرده واقع شود؟ با اينكه ملك و سلطنت مطلقه در آسمانها و زمين و بين آندو منحصرا از آن خداى سبحان است ، و احدى غير از او مالكيتى ندارد پس هيچ مانعى از نفوذ حكم او و به كرسى نشستن امر او وجود ندارد.
يخلق ما يشاء و الله على كل شى ء قدير
اين جمله جمله قبلى را تعليل مى كند، همچنانكه آن جمله مطالب قبل را تعليل مى كرد، و مى فرمود: (و لله ملك السموات و الارض ‍ و ما بينهما)، جمله مورد بحث اين معنا را خاطرنشان مى كند كه چطور ملك آسمانها و زمين و ما بين آندو از آن خدا است ، توضيح اينكه ملك بضمه ميم كه خود نوعى سلطنت و مالكيت بر مردم و سلطنت و مالكيت مردم است ، وقتى تحقق مى يابد كه قدرت مالك شامل و جهانى بوده و مشيت او در سراسر جهان نافذ باشد، و چنين قدرت و مشيتى را خداى تعالى در سراسر آسمانها و زمين و بين آن دو را دارا است .
پس همينكه او خالق هر چيز است و بهر چيزى قادر است ، خود برهانى است بر مالكيت او همچنانكه مالكيتش برهانى است بر اينكه او مى تواند هلاكت همه عالم را اراده نموده و اگر خواست اراده اش را به كرسى بنشاند و همين برهان آن است كه احدى از خلائق او در الوهيت شريك او نيست .

*(153/28)*

و اما برهان اينكه مشيت او نافذ و قدرتش شامل و عمومى است همين است كه او الله تبارك و تعالى است و چه بسا به خاطر همين بوده كه در آيه شريفه اين اسم چند بار تكرار شده ، پس نتيجه فرض الله بودن چيزى كافى است در اينكه شريكى در الوهيت براى او نباشد.
يهود و نصارى ادعاى فرزندى حقيقى براى خدا را ندارد، بلكه مدعى اختصاص وتقرب به خدايند
و قالت اليهود و النصارى نحن ابناء الله و احباؤ ه
در اين معنا هيچ شكى نيست كه يهوديان ادعاى فرزندى حقيقى براى خدا ندارند و بطور جدى خود را فرزند خداى تعالى نمى دانند آنطور كه بيشتر مسيحيان مسيح را فرزند خدا مى دانند، پس اينكه در جمله مورد بحث حكايت كرده كه يهود و نصارا ادعا كرده اند كه ما فرزندان خدا و دوستان اوئيم منظور فرزندى حقيقى نيست ، بلكه منظورشان اين است كه با نوعى مجازگوئى شرافتى براى خود بتراشند، و اين مجازگوئى در كتب مقدسه آنان بسيار ديده مى شود، مثلا در آيه (38) از اصحاح سوم از انجيل لوقا آدم را فرزند خدا خوانده و در آيه (22) از اصحاح چهارم از سفر خروج تورات ، يعقوب را با چنين عنوانى نام برده و در آيه هفتم از مزمور 2 از مزامير داوود جناب داوود را و در آيه نهم از اصحاح 31 از نبوت ارميا اقرام را و در موارد بسيارى از انجيلها و ملحقات آنها عيسى را و در آيه نهم از اصحاح پنجم انجيل متى و ساير انجيلها صلحاى مؤ منين را پسران خدا خوانده .
next page
fehrest page
back page

*(153/29)*

next page
fehrest page
back page
و به هر حال منظورشان از اين تعبير اين است كه ما يهوديان و مسيحيان آنقدر در درگاه خداى تعالى محبوب و مقرب هستيم كه پسران در نظر پدران محبوب و مقربند، پس ما نسبت به خداى تعالى جنبه شاهزادگان را داريم كه در صفى جداى از صف رعيت قرار دارند و به امتياز قرب به درگاه سلطان ممتازند، امتيازى كه اقتضا دارد با آنان معامله و رفتارى غير آن رفتارى كه با رعيت مى شود، بشود كانه شاهزادگان نسبت به قوانين و احكام جاريه در بين مردم افرادى استثنائى نيستند، كه آن قوانين در بين آنها اجرا نمى شود، هر فردى از افراد فلان كار زشت را بكند فلان مجازات را دارد الا شاهزادگان ، و هر فردى از افراد بايد فلان كار را بكند الا شاهزادگان كه به خاطر ارتباطى كه با تخت سلطنت دارند نمى شود به آنها توهين كرد، و آنها را مانند ساير افراد مملكت مجازات نمود، و در موقفى قرار دارند كه ساير افراد رعيت دارند، همه اين امتيازات به خاطر اين است كه اين شاهزادگان به مقدار انتسابشان به مقام سلطنت مورد علاقه و محبت و كرامت شخص سلطان قرار دارند.
پس مراد از اين پسرى ، صرف اختصاص و امتياز و تقرب است ، و عطف كلمه : (و احباؤ ه ) بر كلمه (ابناء الله ) به منزله عطف تفسير است ، يعنى ابناء را تفسير مى كند به اينكه غرض از دعوى آن اختصاص و محبوبيت است ، و منظورشان از اين محبوبيت نيز خود آن نيست ، بلكه لازمه آن است ، و آن مصونيت از عذاب و عقوبت است ، مى خواهند بگويند ما به دليل اينكه پسران خدا يعنى احبا و دوستان خدا هستيم ، هر كارى بكنيم كرده ايم ، و هرگز گرفتار عقوبت نمى شويم و سرانجام ما جز به نعمت و كرامت كشيده نمى شود، چون عذاب كردن ما منافات با آن امتياز و محبوبيت و كرامت دارد كه در ما هست .

*(154/1)*

دليل بر اينكه مراد از دو كلمه (ابناء) و (احباء) لازمه اين دو كلمه است ، اين است كه خداى سبحان به دنبال آن فرموده : (يغفر لمن يشاء و يعذب من يشاء...)، براى اينكه اگر منظور همانطور كه گفتيم لازمه پسرى خدا و دوستى او يعنى مصونيت از عذاب ولو با نپذيرفتن دعوت حقه باشد نبود جا نداشت كه در رد گفتار آنان سخن از مغفرت بياورد، و بفرمايد: (يغفر...)، و نيز موقع مناسبى براى جمله : (بل انتم بشر ممن خلق ) نبود (بلكه مناسب آن بود كه آنان را مانند ساير مشركين به عذاب دائم تهديد كند)، پس معناى اينكه گفتند: (ما پسران خدا و دوستان اوئيم )، اين است كه ما از خواص درگاه خدا و محبوبان اوئيم ، و خداى تعالى هيچ راهى و مجوزى براى عذاب دائم تهديد كند)، پس معناى اينكه گفتند: ما پسران خدا و دوستان اوئيم ، اين است كه ما از خواص درگاه خدا و محبوبان اوئيم ، و خداى تعالى هيچ راهى و مجوزى براى عذاب دادن ما ندارد، هر چند كه دعوت حقه اش را نپذيريم و هر كار زشتى كه خواستيم بكنيم و هر كار واجبى را كه مطابق ميلمان نبود ترك كنيم ، براى اينكه لازمه معناى خاصه بودن و محبوب خدا بودن همين است كه ما از هر مكروه و محذورى در امنيت كامل قرار داشته باشيم .
احتجاج با يهود و نصارى و ابطال ادعاى آنان از دو راه : راه نقض و راه اثبات نقيض
قل فلم يعذبكم بذنوبكم
در اين جمله به پيامبر گرامى خود دستور مى دهد با آنان احتجاج نموده ، دعوى آنان را ابطال كند، و اين دو حجت است كه يكى از راه نقض اقامه شده و ديگرى از راه اثبات نقيض دعوى آنان .

*(154/2)*

حاصل دليل اول كه جمله مورد بحث بيانگر آن است اين است كه اگر دعوى شما مبنى بر اينكه شما پسران خدا و دوستان اوئيد و در نتيجه از تعذيب الهى ايمنند و خداى تعالى راهى به تعذيب شما ندارد چون از همه عذابهاى دنيائى و آخرتى ايمن هستيد دعوى درستى است پس به من بگوئيد اين عذابى كه هم اكنون به خاطر گناهانى كه داريد در آن واقع شده ايد و بطور مستمر در آن مى سوزيد چيست ؟ عذابى كه شما يهوديان به كيفر كشتن پيامبرانتان و افراد صالح از مردم خود و به كيفر فسق و فجورى كه همواره در بينتان جارى است ، از قبيل پيمان شكنى ها، و مخصوصا پيمانهائى كه با خداى تعالى بستيد، و تحريف كلمات خدا از جاى خودش ، و كتمان آيات خدا و كفر به آن و هر نوع طغيان و تجاوزى كه مرتكب شديد، بر سرتان آمد بعضيها مسخ شديد و بعضى ديگرتان به تقدير الهى گرفتار ذلت و مسكنت گشتيد و ستمكاران بر شما مسلط شدند و دست به كشتار يكديگر زديد، عرض و ناموس يكديگر را دريديد، خانه هاى خود را به دست خود ويران كرديد، اموالتان را از بين برديد، و اينك زندگيتان چون بيمارى است كه مرض ‍ بدنش را فاسد ساخته ، نه زنده است كه جزء زندگان شمرده شود، و نه مرده است كه جزء مردگان بشمار آيد، نه اميد زندگى او مى رود و نه چون مردگان فراموش مى شود.
نصارا هم همينطور نه فساد معاصى و گناهانى كه در اقوام مسيحيت براه افتاد كمتر از فساد واقع در امت يهود بود، و نه انواع عذابهائى كه قبل از بعثت رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) و در زمان بعثت و بعد از آن تا به امروز بر سر مسيحيان دنيا آمد كمتر از عذاب يهوديان بوده ، اينك اين شما خواننده عزيز و اين تاريخ ، مراجعه كن ببين در باره مسيحيت و تباهى هاى آن چه مى گويد و از چه عذابها و بدبختى هايشان خبر مى دهد، قرآن كريم نيز نمونه هاى بسيارى را در سوره بقره و آل عمران و نساء و مائده و اعراف و سوره هائى ديگر ذكر نموده .

*(154/3)*

ممكن است در اينجا يهوديان مغلطه نموده بگويند: بله ما همه اين وقايع غم انگيز و بلاها كه بر سرمان آمده قبول داريم ، اما اين از باب عذاب الهى نيست و نبوده بلكه از باب (البلاء للولاء) بوده است ، از اين باب بوده كه خداى تعالى هر قومى را كه بيشتر دوست بدارد بيشتر گرفتار بلاهايش مى كند، همچنانكه امثال اين بلاها بر بندگان صالح خدا از انبيا و رسولان خدائى چون ابراهيم و اسماعيل و يعقوب و يوسف و زكريا و يحيى و غير ايشان گرفته تا خود شما مسلمانان نيز به نظائر آن مبتلا شده ايد، جنگ احد و جنگ موته و ساير غزوات نمونه اى از آن گرفتاريها است ، چطور شد كه وقتى اين ناملايمات به ما متوجه مى شود آنرا عذابهاى الهى مى خوانيد و وقتى خود شما به آن مبتلا مى شويد عنوان نعمت و كرامت به آن مى دهيد.
مردم به اختلاف مقام و موقعيتى كه نسبت به پروردگارشان دارند، در ابتلاء بهبلايا و مصائب دنيوى بر سه دسته اند
در پاسخ مى گوئيم : در اين هيچ شكى و بحثى نيست كه ناملايمات جسمى و بلاها و مصائب دنيوى همانطور كه بر سر مؤ منين مى تازد بر سر كفار نيز مى تازد، هم صالحان را مى گيرد و هم طالحان را اين خود سنت الهى است كه در بندگان گذشته او نيز جريان داشته ، الا اينكه عنوان و اثر اين بلاها با اختلاف ديدگاهها و موقعيتها فرق مى كند، تا ببينى بندگان خدا نسبت به پروردگارشان در چه موقعيتى و مقامى قرار دارند.

*(154/4)*

بله آن بنده اى كه صلاح و سداد در سويداى دلش جايگير شده و فضيلت انسانيت در جوهره ذاتش جاى گرفته ، چون انبياى گرام و افراد تالى تلو آنان وقتى با مصائب و محنتهاى دنيوى روبرو مى شود، بجز فعليت يافتن فضائل جا گرفته در نفسشان اثرى ندارد، مصائب و محنتها آن فضائل را كه تاكنون نهفته و بى اثر بود به فعليت مى رساند، هم خود آنان از آن فضائل فعليت يافته برخوردار مى شوند، و هم ديگران را برخوردار مى سازند، پس اين نوع مصائب و يا به عبارتى مصائب اين نوع افراد در عين اينكه مايه كراهت طبع است ، چيزى و عنوانى جز بليت و پيش آمد الهى ندارد، و اگر خواستى مى توانى بگوئى اين مصائب براى اين نوع افراد ترفيع درجه است .
و اما آن افرادى كه نه صلاح و سداد در سويداى دلشان جاى گرفته و نه شقاوت و فسق ، وقتى مصائب و بلاها بر آنان هجوم مى آورد، راه كفر يا ايمان و صلاح و يا طلاح آنان را مشخص مى سازد، در نتيجه مصائب براى اينگونه افراد جنبه امتحانات و آزمايش الهى را دارد خداى تعالى اينگونه افراد را مى آزمايد تا معلوم شود آيا راه بهشت را پيش مى گيرند و يا راه دوزخ را.
در مقابل آن دو طائفه ، طائفه سومى هست كه در زندگيشان جز بر هواى نفس تكيه و اعتماد ندارند، و جز با فساد و افساد و فرو رفتن در لجنزار شهوت و غضب انس نمى ورزند و هيچگاه فضيلت را بر رذيلت و خضوع در برابر حق را بر استكبار نسبت به خداى تعالى بر نمى گزينند، همچنانكه قرآن داستان اين طائفه را سروده نمونه هائى چون امت نوح و قوم عاد و ثمود و مردم فرعون و اصحاب مدين و قوم لوط را آورده ، قهرا مصائب براى اين طائفه جنبه عذاب دارد، و خداى تعالى مى خواهد با فرستادن بلاها نسل اين طائفه را بر اندازد.

*(154/5)*

و خداى تعالى همه اين معانى يعنى معناى عذاب طائفه اول و دوم و سوم را در يك آيه جمع كرده و مى فرمايد: (و تلك الايام نداولها بين الناس و ليعلم الله الذين آمنوا و يتخذ منكم شهداء و الله لا يحب الظالمين ، و ليمحص الله الذين آمنوا و يمحق الكافرين ).
حوادث و بلايا براى مسلمين ، امتحان و براى منحرفين از اسلامنكال و عذاب بوده است
تاريخ يهود از زمان بعثت موسى (عليه السلام ) تا زمان بعثت محمد خاتم الانبيا (صلى الله عليه وآله ) كه بيش از دو هزار سال است و همچنين تاريخ نصارا از زمانى كه عيسى (عليه السلام ) به آسمان برده شد تا زمان ظهور اسلام ، بطورى كه مى گويند تقريبا ششصد سال طول كشيده مالامال از انواع جرائم و گناهانى است كه اين دو ملت مرتكب شدند، و در ارتكاب گناهان هيچ گناهى را فروگذار نكردند تا آنجا كه بدون ندامتى و شرمى كارشان به اصرار و استكبار كشيده شد، و معلوم است كه بلاها و مصائبى كه بر سر اين دو ملت آمده جنبه اى به غير از عذاب و عنوانى به غير از نكال نداشته ، ونمى تواند داشته باشد.

*(154/6)*

بخلاف مسلمين كه اگر آنها نيز به بلاهائى مبتلا شدند يا در نظر گرفتن اينكه بلاها از نظر طبيعت كه اين عالم دارد چيزى بجز حوادث عادى نبوده ، حوادثى كه دست تدبير الهى آنها را پيش مى آورده و مى آورد اين سنتى است از خداى تعالى كه همواره جارى بوده و همواره جارى خواهد بود، آرى (ولن تجد لسنة الله تبديلا)، و اين حوادث بالنسبه به حال مسلمانانى كه مبتلا به آن مى شده اند البته سخن ما در باره مسلمانانى است كه بر طريق حق استوار بودند چيزى به جز امتحان نبوده همچنانكه نسبت به مسلمانانى كه از راه اسلام منحرف شدند چيزى بجز نكال و عذاب نبوده و از نظر اسلام احدى نمى تواند ادعا كند كه من به خاطر اينكه در شناسنامه ام مسلمانم نزد خداى تعالى كرامتى و حرمتى على حده دارم ، زيرا قرآن كريم چنين كرامتى و چنين احترامى براى احدى اثبات نكرده ، تا چه رسد به اينكه مسلمانان را پسران خدا و دوستان او بداند، و اسلام هيچ اعتنائى به اسماء و القاب ندارد.
بلكه در خطاب به مسلمانان فرموده : (ام حسبتم ان تدخلوا الجنة و لما يعلم الله الذين جاهدوا منكم و يعلم الصابرين ؟ تا آنجا كه مى فرمايد: و ما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل افان مات او قتل انقلبتم على اعقابكم ، و من ينقلب على عقبيه فلن يضرالله شيئا و سيجزى الله الشاكرين ) و نيز فرموده : (ليس بامانيكم و لا امانى اهل الكتاب ، من يعمل سوءا يجز به و لا يجد له من دون الله وليا و لا نصيرا).

*(154/7)*

و در اين آيه يعنى آيه مورد بحث كه مى فرمايد: (قل فلم يعذبكم بذنوبكم ) وجهى ديگر هست ، و آن اين است كه مراد از (عذاب )، عذاب اخروى باشد و كلمه (يعذبكم ) به معناى آينده است ، نه به معناى استمرار كه در وجه سابق گفته شد، و از اين باب به اهل كتاب فرموده : (پس چرا خدا در قيامت شما را عذاب ميكند)، كه اهل كتاب خود اعتراف دارند به اينكه در برابر گناهانشان فى الجمله و تا حدودى مى بينند، اما يهوديان اعتراف دارند دليلش حكايتى است كه قرآن كريم از سخنان آنان كرده و فرموده يهوديان گفتند: (لن تمسنا النار الا اياما معدودة )، و اما نصارا اعتراف دارند دليلش اين است كه هر چند آنها معتقد به فدا هستند، يعنى معتقدند كه عيسى (عليه السلام ) با خداى تعالى معامله اى كرد و آن اين بود كه به دار آويخته شود، و در عوض خداى تعالى گناهان مسيحيان را بيامرزد و ليكن همين اعتقاد فى نفسه اعتراف به اثبات گناه و عذاب است چون مى گويند: عذاب كشيدن مسيح و بدار آويخته شدنش به خاطر گناهان امت نصارا بود، علاوه بر اينكه انجيلهاى آنان گناهانى چون زنا و امثال آن را گناه مى داند، و كليساها نيز با اينگونه اعمال معامله گناه مى كنند، و به همين جهت در كليساها جائى را براى آمرزش گناهان اختصاص مى دهند تا گنه كار بدانجا رود، و به گناه خود اعتراف نموده و از مسؤ ول آن غرفه آمرزش گناه خود را طلب كند، اين هم براى خود وجهى ديگر است ، و ليكن وجه صحيح همان وجه اول است .
سه مقدمه براى بيان حجت عليه دعوى يهود و نصارا كه مى گفتند خدا راهى به عذابكردن ما ندارد
بل انتم بشر ممن خلق ، يغفر لمن يشاء، و يعذب من يشاء، و لله ملك السموات و الارض و ما بينهما و اليه المصير

*(154/8)*

اين قسمت از آيه مورد بحث برهان دومى است كه مى خواهد از راه معارضه دعوى يهود و نصارا را باطل كند و حاصل اين برهان اين است كه اگر به حقيقت شما نظر كنيم همين كافى است كه دعوى شما مبنى بر اينكه پسران خدا و دوستان اوئيد را باطل كند، براى اينكه حقيقت ذات شما اين است كه شما بشرى هستيد از ميان انسانها، و ساير موجوداتى كه خداى تعالى آفريده ، و شما هيچ امتيازى از ساير مخلوقات خدا نداريد، و از ميان مخلوقات يعنى آسمانها و زمين و آنچه بين آندو است هيچ موجودى زائد بر اينكه مخلوق خدا است چيزى ندارد، همه مخلوق اويند، و او مليك و حاكم در همه است ، حاكم به هر چه و به هر طور كه بخواهد، و به زودى بازگشت مخلوق به سوى پروردگار مليك و حاكمش مى باشد، پروردگارى كه حاكم در او و در غير او است .
وقتى مطلب چنين باشد پس خداى سبحان مى تواند هر كسى را كه خواست بيامرزد، و هر كسى را كه خواست عذاب كند، بدون اينكه مزيتى يا كرامتى و يا هر بهانه ديگرى از عذاب و يا مغفرت او جلوگيرى نمايد، و يا راه او را در به كرسى نشاندن ارادهاش قطع كند، و يا بين او و آنچه اراده كرده حجابى و يا حائلى بيندازد.
پس اينكه فرمود: (بل انتم بشر ممن خلق )، به منزله يكى از مقدمات حجت و برهان است ، و جمله : (و لله ملك السموات و الارض و ما بينهما) به منزله مقدمه ديگر، و جمله : (و اليه المصير) به منزله مقدمه سوم دليل است ، و جمله : (يغفر لمن يشاء و يعذب من يشاء) به منزله نتيجه بيان و حجتى است كه دعوى يهود و نصارا را كه گفتند خدا راهى به تعذيب ما ندارد نقض مى كند.
يا اهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم على فترة من الرسل

*(154/9)*

راغب در مفردات خود گفته : كلمه (فتور كه كلمه فترت از آن گرفته شده ) به معناى آن حالت سستى است كه بعد از فرو نشستن خشم به آدمى دست مى دهد، و نيز به معناى نرمى بعد از شدت ، و نيز به معناى ضعف بعد از قوت است ، خداى تعالى اين ماده را در كلام خود استعمال كرده و فرمود: (يا اهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم على فترة من الرسل )، و معناى آمدن رسولى بعد از فترتى از رسولان ، اين است كه رسول ما بعد از مدتى طولانى كه هيچ رسولى نفرستاديم بيامد.
و اين آيه شريفه دومين خطابى است كه به اهل كتاب شده ، و متمم خطاب اول است ، براى اينكه آيه اول براى اهل كتاب اين معنا را بيان كرد: كه خداى تعالى رسولى به سوى ايشان گسيل داشته ، و او را با كتابى مبين تاييد نموده ، و او به اذن خدا بشر را به سوى هر خيرى و هر سعادتى هدايت مى كند، و آيه مورد بحث بيان مى كند كه بيانى كه گفته شد جنبه اتمام حجت براى آنان دارد، رسول ما به اين منظور بشر را هدايت نموده هر خير و سعادتى را برايشان بيان مى كند، كه فردا يعنى در روز قيامت نگويند: خدايا هيچ بشير و نذيرى به سوى ما نيامد تا راه سعادت و شقاوت را براى ما بيان كند.
با اين بيان ، احتمالى كه در باره آيه داده شده تاييد مى شود و آن احتمال اين است كه متعلق فعل (يبين لكم ) در اين آيه همان متعلق در آيه قبل است ، و بنابراين احتمال تقدير آيه چنين مى شود: (قد جاءكم رسولنا يبين لكم كثيرا مما تخفون من الكتاب )، پس دين اسلامى كه به سوى آن دعوت مى شويد در حقيقت همان دين خودتان است كه به آن متدين هستيد و آن دين را تاييد مى كند و اگر مى بينيد كه در اين دين چيزهائى هست كه در دين شما نيست اين موارد اختلاف بيان همان امورى است كه رهبانان شما از معارف دين شما دزديدند و از شما پنهان داشتند.

*(154/10)*

و لازمه اين احتمال اين است كه جمله : (يا اهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم )، از قبيل تكرار عين خطاب قبلى باشد همان را اعاده كرده ، تا بعضى از چيزهائى كه در آن خطاب ناگفته مانده ، اضافه كند و آن مطلب ناگفته عبارت است از جمله : (ان تقولوا ما جاءنا...) و اگر جمله : (يا اهل الكتاب ) را تكرار كرد براى اين بود كه بين آنچه گفته شد و بين اين جمله ناگفته ، فاصله زياد شده بود و به عبارت اصطلاحى بين متعلق و متعلق فاصله آنقدر شده بود كه متعلق به متعلق نمى چسبيد، و اين قسم تكرارها در كلام معمولى انسانها بسيار است ، از آن جمله شاعر مى گويد:
قربا مربط النعامة منى لقحت حرب وائل عن حيال
قربا مربط النعامة منى ان بيع الكريم بالشسع غال
كه شاعر خواسته است بگويد: جايگاه نگهدارى شترمرغان را به من بدهيد زيرا شما كريم هستيد و شخص كريم اگر چيز گرانبهائى را به يك بند كفش بفروشد باز خريدار مغبون است و چون جمله معترضه (لقحت حرب وائل عن حيالى كه آتش جنگ وائل در برابرم شعله ور شد) بين صدر و ذيل كلام فاصله شده بود، مجددا صدر كلام را تكرار كرد.

*(154/11)*

در مقابل آن احتمال ، احتمال ديگرى هست و آن اين است كه خطاب (يا اهل الكتاب ) تكرار خطاب قبلى نباشد بلكه خطابى از نو باشد و جمله (يبين لكم ) نيز اشاره به همان بيان قبلى نباشد بلكه متعلق آن حذف شده باشد يا براى اينكه خواسته باشد عموميت را برساند يعنى بفرمايد: (اى اهل كتاب رسولى به سوى شما آمد تا همه چيز را براى شما بيان كند) البته همه چيزهائى كه احتياج به بيان دارد و يا براى بزرگداشت آنچه حذف شده و خواسته باشد بفهماند: (اين رسول به سوى شما آمد تا امرى عظيم را كه شما محتاج به بيان آن هستيد برايتان بيان كند) و جمله : (على فترة من الرسل ) بى اشعار و بلكه بى دلالت نيست بر اينكه آن حاجت چيست ، چون معناى آيه روى هم چنين است : (رسولى به سوى شما آمد تا برايتان بيان كند چيزى را كه گذشت مدتى طولانى از آخرين پيامبر قبلى و نيامدن پيامبرى ديگر شما را محتاج به بيان آن نموده است .
جمله : (ان تقولوا ما جاءنا من بشير و لا نذير...) متعلق است به جمله : (قد جاءكم )، چيزى كه هست در اين ميان كلمه : (حذر) و يا كلمه : (لئلا) از اول آن افتاده و تقدير جمله چنين است : (حذر أ ن تقولوا) و يا (لئلا تقولوا) يعنى : (ما اين رسول را فرستاديم تا مبادا شما چنين و چنان گوئيد) و يا (ما اين رسول را فرستاديم تا شما چنين و چنان نگوئيد).
اعتقاد به محال بودن نسخ و بداء مستلزم محدود دانستن قدرت خداى تعالى است

*(154/12)*

و جمله : (و الله على كل شى ء قدير) گوئى مى خواهد توهمى را كه ممكن است به ذهن افرادى بيايد رفع كند، چون يهوديان به خاطر اينكه نسخ و بداء را محال مى پنداشتند معتقد بودند كه شريعت تورات نسخ نخواهد شد و بعد از آن ديگر شريعتى نخواهد آمد، خداى تعالى در جمله مورد بحث اين توهم را دفع نموده و مى فرمايد: اين عقيده شما با عموميت قدرت حقتعالى منافات دارد، شما داريد با اين عقيده باطل خود قدرت خدا را محدود مى كنيد با اينكه خداى تعالى بر هر چيزى قادر است ، هم بر نسخ و هم بر بداء، و ما در جلد اول در تفسير آيه شريفه : (ما ننسخ من آية او ننسها...) پيرامون اين مساله بحث كرديم .
گفتارى قرآنى ، فلسفى و روايتى درباره طريقه پيشنهادى قرآن كريم براى تفكر
هيچ ترديدى نداريم در اينكه حيات انسانى ، حياتى است فكرى ، نه چون حيوانات غريزى و طبيعى ، زندگى بشر سامان نمى گيرد مگر به وسيله ادراك كه ما آن را فكر مى ناميم و از لوازم فكرى بودن زندگى بشر يكى اين است كه هر قدر فكر صحيحتر و كاملتر باشد قهرا زندگى انسانى استوارتر خواهد بود، پس زندگى استوار حال به هر سنتى كه باشد و در هر طريقى كه افتاده باشد طريقى سابقه دار، يا بى سابقه ، ارتباط كامل با فكر استوار دارد و زندگى استوار مبتنى و مشروط به داشتن فكر استوار است ، حال هر قدر استوارى فكرى بيشتر باشد استوارى زندگى بيشتر و هر قدر آن كمتر باشد اين نيز كمتر خواهد بود.
خداى تعالى هم در كتاب عزيزش به طرق مختلف و اسلوب هاى متنوع به اين حقيقت اشاره نموده ، از آن جمله فرموده : (او من كان ميتا فاحييناه و جعلنا له نورا يمشى به فى الناس كمن مثله فى الظلمات ليس بخارج منها؟).
و نيز فرموده : (هل يستوى الذين يعلمون و الذين لا يعلمون ).

*(154/13)*

همچنين فرموده : (يرفع الله الذين آمنوا منكم و الذين اوتوا العلم درجات ) و باز مى فرمايد: (فبشر عباد الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه ، اولئك الذين هديهم الله و اولئك هم اولواالالباب ) و آيات بسيار ديگرى از اين قبيل كه نيازى به ايراد همه آنها نيست ، پس در اينكه قرآن كريم بشر را به فكر صحيح دعوت نموده و طريقه صحيح علم را ترويج فرموده ، هيچگونه ترديدى نيست .
قرآن كريم علاوه بر اين ، بيان كرده كه فكر صحيح و طريقه درست تفكر، انسان را به چه چيزهائى هدايت مى كند، از آن جمله فرموده : (ان هذا القرآن يهدى للتى هى اقوم )، يعنى به ملتى و يا سنتى و يا به عبارت ديگر طريقه اى هدايت مى كند كه استوارتر از آن نيست ، و به هر حال آن طريقه و سنت صراطى است حياتى و طريقه اى است براى زندگى و معلوم است كه استوارتر بودن آن از طرق ديگر، موقوف براين است كه طريق تفكر در آن از هر طريق تفكرى استوارتر باشد، طريقه اى است كه به حكم آيات زير يكسره نور است و صراط مستقيم است (توجه بفرمائيد): (قد جاءكم من الله نور و كتاب مبين يهدى به الله من اتبع رضوانه سبل السلام و يخرجهم من الظلمات الى النور باذنه ، و يهديهم الى صراط مستقيم ) و صراط مستقيم عبارت است از راه روشنى كه هيچ اختلافى در آن نباشد و علاوه بر اين هيچگاه از رساندن رهرو خود به هدف تخلف نداشته و دو هوا نباشد و از اين گذشته با حقى كه مطلوب هر انسان حق جوئى است مناقضت و ناسازگارى نداشته باشد و علاوه بر اين راهى است كه بعضى از اجزاى آن نقيض بعض ‍ ديگرش نباشد.
قرآن ، تشخيص فكر صحيح و اقوام را بهعقل فطرى بشر احاله نموده است

*(154/14)*

و اما اينكه آن فكر صحيح و اقوم كه قرآن كريم بشر را به سوى آن دعوت و تشويق كرده ، چگونه تفكرى است ؟ قرآن عزيز آن را معين نكرده بلكه تشخيص آن را به عقل فطرى بشر احاله نموده ، چون عقل بشر در صورتى كه آزادى خداداديش محفوظ مانده باشد خودش آن فكر صحيح را مى شناسد، تشخيص آن در نفوس بشر همواره ثابت و مرتكز است .
و شما خواننده عزيز اگر در آيات قرآن تتبع و تفحص نموده و در آنها به دقت تدبر نمائى ، خواهى ديد كه بشر را شايد بيش از سيصد مورد (به تفكر) (تذكر) و يا (تعقل ) دعوت نموده و يا به رسول گرامى خود يادآور مى شود كه با چه دليلى حق را اثبات و يا باطل را ابطال كند و خلاصه كلام اينكه از اين آيات مى توان فهميد كه راه صحيح تفكر از نظر قرآن چه راهى است و ما در اينجا به عنوان نمونه چند آيه را مى آوريم (توجه فرمائيد): (قل فمن يملك من الله شيئا ان اراد ان يهلك المسيح بن مريم و امه ...) كه ترجمه اش گذشت و در حكايت اينكه انبيا و اوليايش چون نوح و ابراهيم و موسى و ساير انبياى بزرگوارش و لقمان و مؤ من آل فرعون و ساير اوليايش در برابر خصم چه جور استدلال كرده اند، فرموده : (قالت رسلهم افى الله شك فاطر السموات و الارض ).
و نيز فرموده : (و اذ قال لقمان لابنه و هو يعظه يا بنى لا تشرك بالله ان الشرك لظلم عظيم ).
و نيز فرموده : (و قال رجل مؤ من من آل فرعون يكتم ايمانه اتقتلون رجلا ان يقول ربى الله و قد جاءكم بالبينات من ربكم ) و در حكايت از ساحران فرعون فرموده : (قالوا لن نؤ ثرك على ما جاء من البينات و الذى فطرنا فاقض ما انت قاض انما نقضى هذه الحيوة الدنيا).
خداى تعالى بندگان را به اطاعت كوركورانه ماءمور نكرده است

*(154/15)*

و خداى تعالى در هيچ جا از كتاب مجيدش حتى در يك آيه از آن بندگان خود را مامور نكرده به اينكه او را كوركورانه بندگى كنند و يا به يكى از معارف الهيش ايمانى كوركورانه بياورند و يا طريقه اى را كوركورانه سلوك نمايند، حتى شرايعى را هم كه تشريع كرده و بندگانش را مامور به انجام آن نموده ، با اينكه عقل بندگان قادر بر تشخيص ملاك هاى آن شرايع نيست مع ذلك آن شرايع را به داشتن آثارى تعليل كرده (يا بشر خود را محتاج به آن آثار مى داند و يا به آنان فهمانده ) كه محتاج به آن آثار هستند نظير نماز، كه هر چند عقل بشر عاجز از تشخيص خواص و ملاك هاى آن است ، ليكن با اين حال وجوب آن را تعليل كرده به اينكه نماز، شما را از فحشاء و منكر باز مى دارد و البته ياد خدا اثر بيشترى دارد: (ان الصلوة تنهى عن الفحشاء و المنكر و لذكرالله اكبر) و در باره روزه فرموده : (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون ).
و در باره وضو فرموده : (ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج و لكن يريد ليطهركم و ليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون ) و آياتى ديگر از اين قبيل .
فطرت انسانها در تشخيص طريقه فكر صحيح يكسان است ، و هيچگاه دستخوش تغييرو تبديل نگشته

*(154/16)*

و اين ادراك عقلى يعنى تشخيص اينكه طريقه فكر صحيح كدام است كه قرآن كريم تصديق حق بودن و خير بودن و نافع بودن آنچه بدان دعوت مى كند را به چنان فكرى حواله مى دهد، و نيز تصديق باطل بودن و شر و مضر بودن آنچه كه از آن نهى مى كند را به چنان فكرى واگذار نموده ، در نهاد خود ما انسانها است ، يعنى خود ما با فطرتمان تشخيص مى دهيم كه طريقه فكر صحيح كدام است ، با فطرتى كه در همه آنها يكسان هستند، و هيچگاه دستخوش تغيير و تبديل نگشته ، و مورد اختلاف واقع نمى شود، كه يك انسان بگويد فطرت من چنين حكم مى كند، و انسانى ديگر بگويد فطرت من چنين حكم نمى كند بلكه بگونه اى ديگر حكم مى نمايد، آرى فطرت امرى است كه حتى دو فرد انسان در احكام آن اختلاف ندارند و اگر اختلافى و نزاعى فرض شود از قبيل نزاع در بديهيات است كه وقتى خوب شكافته شود معلوم مى شود يكى از دو طرف و يا هر دو طرف مورد نزاع را آنطور كه بايد تصور نكرده اند، چون نتوانسته اند به يكديگر بفهمانند (نظير مشاجره و نزاع آن سه نفر هم غذا كه يكى پيشنهاد مى كرد امروز نان و انگور بخوريم ، آن ديگرى كه ترك بود به شدت انكار مى كرد، و مى گفت : نه بايد كه چرك و اوزوم بخوريم ، سومى كه عرب بود ميگفت حتما بايد خبز و عنب بخوريم ، در حالى كه معناى هر سه گفتار يك چيز بود يعنى (نان و انگور) (مترجم )).

*(154/17)*

و اما اينكه آن طريقه صحيح تفكر كه گفتيم فطرت هر انسانى آن را تشخيص مى دهد چيست ؟ جواب : اگر در هر چيزى شك بكنيم در اين معنا شكى نداريم و نمى توانيم ترديد داشته باشيم كه بيرون از چهار ديوار وجود ما حقائقى وجود دارد، كه مستقل از وجود ما و جداى از اعمال ما است ، نظير مسائل مبدأ و معاد و مسائل ديگر رياضى و طبيعى و امثال آن ، كه اگر ما بخواهيم ارتباطى صحيح با آن حقائق داشته باشيم ، و آنها را آنطور كه هست دريابيم ، و يقين كنيم كه آنچه دريافته ايم حقيقت و واقع آن حقائق است ،
دست به دامن قضاياى اوليه و بديهيات عقلى مى شويم كه جاى شك در آنها نيست و يا به لوازم آن بديهيات متمسك شده و آنها را به ترتيب فكر خاصى طورى رديف مى كنيم كه منظور و گم شده خود را از آن نتيجه بگيريم ،
طريقه استنتاج از قضاياى اوليه بديهى (طريقه منطقى ) راهى است اجتناب ناپذير
مثلا بگوئيم اين مطلب بديهى است كه (الف ) مساوى است با (ب )، اين نيز مسلم است كه (ب ) مساوى است با (جيم )، پس معلوم مى شود كه (الف ) نيز مساوى است با (جيم ) و يا بگوئيم : اگر (الف ) مساوى باشد با (ب ) بطور مسلم (جيم ) نيز مساوى خواهد بود با (دال )، و اگر (جيم ) مساوى با (دال ) باشد قطعا (ها) نيز مساوى با (ذاء) خواهد بود، پس نتيجه مى گيريم كه اگر (الف ) مساوى با (ب ) باشد، قهرا و قطعا (ها) هم مساوى با (زاء) خواهد بود، و يا مى گوئيم : اگر (الف ) مساوى با (ب ) باشد، قهرا و قطعا (جيم ) هم مساوى با (دال ) خواهد بود، و چون يقين داريم كه (الف ) مساوى با (ب ) است ، پس مسلما (ب ) مساوى با (جيم ) نيز هست .

*(154/18)*

و اين چند شكلى كه ما در اينجا آورديم و مواد اوليه اى كه بدان اشاره نموديم امورى است بديهى كه انسان داراى فطرت سليم ، امتناع دارد از اينكه در باره آنها شك كند مگر آنكه فطرتش آفت زده و عقلش مخبط و فهمش مختلط شده باشد، بطورى كه مطالب ضرورى و بديهى را هم نتواند بفهمد، يك مفهوم تصورى را بجاى مفهومى ديگر بگيرد، و يك مفهوم تصديقى را بجاى مفهوم تصديقى ديگرى اتخاذ كند، همچنانكه غالب شكاك ها كه در بديهيات هم شك مى كنند علت شكاك شدنشان اين است كه از يك مفهوم بديهى چيز ديگرى مى فهمند.
و ما وقتى به تمامى تشكيك ها و شبهاتى كه بر اين طريقه منطقى ياد شده ، وارد شده و مراجعه كنيم مى بينيم كه خود اين شكاكها نيز همه اعتمادشان در استنتاج دعاوى و مقاصد خود بر امثال قوانين مدونه در منطق است ، كه يا مربوط به ماده قضايا است و يا مربوط به هيات آنها، بطورى كه اگر گفتار آنان را شكافته و تحليل نمائيم و سپس مقدمات ابتدائى آن را يكى يكى كنار بگذاريم مى بينيم كه آن مقدمات عينا همان مواد و هياتهاى منطقى است كه از آن فرار مى كردند، و بر آن خرده مى گرفتند، و اگر يكى از آن مقدمات و يا هياتها را به شكلى تغيير دهيم كه از نظر منطق به نتيجه نمى رسد، مى بينيم كه گفتار آنان نيز نتيجه نمى دهد و خود آنان نيز اعتراض مى كنند كه چرا فلان مقدمه را تغيير داديد، و اين خود روشنترين دليل است بر اينكه شكاكان نيز به حكم فطرت انسانيشان صحت منطق را قبول داشته و به درستى اصول آن اعتراف دارند و حتى نه تنها اعتراف دارند بلكه در استدلالهاى خود به كارش مى بندند، پس اگر دم از انكار آن مى زنند از باب لجاجت است ، و با يقين به درستى آن ، انكارش مى كنند.
چند نمونه از گفته هاى منكرين منطق و پاسخ به آنها

*(154/19)*

1 گروهى از متكلمين گفته اند: (اگر علم منطق طريقه اى باشد كه انسان را به واقعيات مى رساند، بايد در بين خود اهل منطق هيچ اختلافى رخ ندهد، در حالى كه مى بينيم خود آنان در آرايشان اختلاف دارند).
اين گفتار، خود يك برهان منطقى است و گوينده آن بدون اينكه خودش توجه داشته باشد قياس استثنائى را در آن به كار برده و اشتباهى كه كرده اين است كه طرفداران منطق مى گويند منطق آلت و وسيله اى است كه استعمال صحيح و درست آن فكر بشر را از خطا حفظ مى كند، و هرگز نگفته اند كه استعمال آن به هر طور كه باشد چه درست و چه نادرست ، فكر را از خطا حفظ مى نمايد، و اگر خود منطقيها در آرايشان اختلاف دارند به خاطر اين است كه يكى از دو طرف بطور صحيح منطق را به كار نبرده ، و اين قضيه بدان مى ماند كه كسى بگويد شمشير وسيله و آلت قطع است و درست هم گفته ، ليكن آلت قطع بودن آن شرط دارد و آن اين است كه به طريقه اى صحيح استعمال شود.
2 و گروهى ديگر از متكلمين گفته اند: (قوانين منطق خودش ساخته و پرداخته فكر بشر است و بشر آن را تدوين و به تدريج تكميل كرد، چگونه مى تواند ثبوت حقائق واقعى را تضمين نمايد، و چگونه مى توان گفت كسى كه علم منطق ندارد و يا دارد و استعمالش نمى كند به واقعيت حقيقتها نمى رسد.
اين اشكال نيز مانند اشكال قبلى يك قياس استثنائى است آن هم از زشت ترين انواع مغالطه ، زيرا صاحبان اين گفتار در معناى تدوين راه غلط را رفته اند، براى اينكه معناى تدوين كشف تفصيلى از قواعدى است كه به حكم فطرت البته فطرت سر بسته و نشكفته براى انسان معلوم است ، معناى تدوين اين است نه ساختن و پرداختن .

*(154/20)*

3 بعضى ديگر از همين متكلمين گفته اند: (علم منطق لاطائلاتى است كه به منظور بستن در خانه آل محمد (صلى الله عليه وآله ) سر هم بافته اند، سازندگان اين علم منظورشان اين بوده كه مردم را از پيروى كتاب و سنت باز دارند و بر هر مسلمانى واجب است كه از پيروى علم منطق اجتناب كند).
اين گفتار نيز خود مركب از چند قياس اقترانى و استثنائى منطقى است . (قياس اقترانى ) عبارت است از قياسى كه نتيجه آن بدون حفظ شكل و هيات در قياس موجود باشد، مانند اينكه مى گوئيم : عالم متغير است و هر متغير حادث است پس عالم حادث است ) كه دو كلمه (عالم ) و (حادث ) موجود، در نتيجه بدون اينكه كنار هم باشند در قياس موجودند، ولى در قياس استثنائى نتيجه حتى با هيات و شكل مخصوصش در قياس موجود است مى گويند: اگر خورشيد در آمده باشد روز موجود است ، و ليكن خورشيد در آمده است كه نتيجه مى گيريم پس روز موجود است كه جمله (روز موجود است ) با همين شكل و هيات در قياس مى باشد و صاحب اين استدلال توجه نكرده كه تاسيس يا تدوين يك طريقه ربطى به فرض فاسد مؤ سس ندارد، ممكن است شخصى براى به دست آوردن يك هدف فاسد، راهى را احداث كند و راه سازيش خوب باشد ولى غرضش فاسد و بد باشد، شمشير فى نفسه چيز خوبى است زيرا وسيله دفاع است ، ولى ممكن است شخصى شمشير را درست كند براى كشتن يك مظلوم ، و همچنين دين خدا كه بزرگترين نعمت خدا است و بسيار خوب است ولى ممكن است فردى اين دين را در راه بدام انداختن متدينين بكار ببرد، يعنى در بين مردمى متدين اظهار ديانت كند تا آنان به وى اعتماد كنند و آنگاه كلاه سرشان بگذارد.
4 بعضى ديگرشان گفته اند: (درست است كه سلوك بر طبق منطق سلوكى عقلى است ، ليكن بسا مى شود كه سلوك عقلى آدمى را به نتيجه اى مى رساند كه خلاف صريح كتاب و سنت است ، همچنانكه مى بينيم آراى بسيارى از فيلسوف نماها به چنين نتائجى منتهى شده است ).

*(154/21)*

اين گفتار نيز از قياسى اقترانى تشكيل شده ، چيزى كه هست در آن مغالطه شده از اين جهت كه : (به خطا انجاميدن آراى فلسفى نه به خاطر شكل قياسهاى منطقى آن است ، و نه به خاطر ماده هاى بديهى آن ، بلكه بعضى از مواد آن آراى فاسد بوده ، و در نتيجه آميختنش با مواد صحيح به نتيجه فاسد منتهى شده است ).
5 گروه ديگرى از اينان نيز گفته اند كه : (منطق تنها عهده دار تشخيص شكل برهان صحيح و منتج از شكل باطل و غير منتج است ، منطق صرفا براى اين است كه به ما بفهماند كه از مواد و قضايا (هر چه مى خواهد باشد) چه جور قياس تشكيل دهيم ، تا به نتيجه برسيم ، و چه جور تشكيل بدهيم به نتيجه نمى رسيم ، و اما مواد و قضايا چه باشد منطق عهده دار آن نيست ، و قانونى نداريم كه آدمى را از خطاى در باره مواد حفظ كند، و تنها چيزى كه آدمى را از خطا حفظ مى كند مراجعه به اهل بيت معصوم (عليهم السلام ) است ، پس راهى جز مراجعه به آنان وجود ندارد).

*(154/22)*

گفتار فوق نيز شاخه اى از منطق مى باشد كه نام آن مغالطه است و علت مغالطه بودن آن اين است كه صاحب اين گفتار خواسته است با اين بيان خود و اخبار آحاد و يا مجموع آحاد و ظواهر ظنى كتاب را حجت كند، و اثبات نمايد كه به اين دليل اخبار آحاد و ظواهر كتاب حجت است در حالى كه اين دليل سخن از عصمت امامان و مصونيت كسانى دارد كه پيرو سخنان معصوم باشند، و معلوم است كه اين مصونيت وقتى به دست مى آيد كه معلوم و يقينى شود كه فلان حديث كلام امام است و از امام يا رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) صادر شده ، و نيز يقين شود كه مراد امام از اين كلام چه معنائى است ؟ و اخبار آحاد چنين اخبارى نيست براى اينكه ما يقين نداريم كه تك تك اين احاديث از امام (عليه السلام ) صادر شده ، هم صدورش ظنى است و هم دلالتش ، و همچنين ظواهر كتاب و هر دليل ديگرى كه دلالتش ظنى باشد، و وقتى معيار در مصونيت ماده يقينى باشد پس چه فرقى هست بين ماده يقينى اى كه از ائمه (عليهم السلام ) گرفته شده باشد، و بين ماده يقينى كه از مقدمات عقلى به دست آمده باشد، هيات قياس را هم كه خود گوينده قبول داشت ، پس ناگزير است منطق را بپذيرد.
و اينكه گفت : (بعد از اين همه اشتباه ، ديگر براى آدمى اعتماد و يقينى به مواد عقلى حاصل نمى شود) اولا سخنى است بى دليل و ثانيا خود آن نيز مقدمهاى است عقلى ، و برهانى است اقترانى ، به اين شكل : (آنچه مردم بدان نياز دارند در قرآن هست ، و هر كتابى كه چنين باشد بى نياز كننده از غير خودش است ، پس قرآن بى نياز كننده از غير خودش ميباشد).
جواب به اين سخن كه بعضى گفته اند نيازهاى ما در كتاب و سنّت مخزون است پس چهنيازى به نيم خورده كفار؟

*(154/23)*

6 بعضى ديگرشان گفته اند: (تمامى آنچه كه نفوس بشرى و جانها و دلها نيازمند به آن است در گنجينه قرآن عزيز نهفته و در اخبار اهل بيت عصمت (عليهم السلام ) مخزون است ، با اين حال ديگر چه حاجت به نيم خورده كفار و ملحدين داريم ؟).
جواب از اين اشكال اين است كه احتياج ما به منطق عين احتياجى است كه ما در خود اين گفتار مشاهده مى كنيم و مى بينيم كه اين گفتار به صورت يك قياس اقترانى منطقى تشكيل يافته ، و در آن موادى يقينى استعمال شده ، چيزى كه هست از آن جهت كه در آن مغالطه اى شده نتيجه سوئى ببار آورده و آن اين است كه : (با داشتن كتاب و سنت حاجتى به منطق نداريم )، و آن مغالطه اين است كه :
اولا: كتاب و سنت پيرامون علم منطق و قواعد آن بحث نمى كند، بلكه بحثش در خلال كتاب و سنت است ، پس ما براى اينكه بدانيم در كتاب و سنت چه قواعدى از منطق بكار رفته ناگزيريم اول منطق و قواعد آنرا مستقل و جداى از كتاب و سنت بخوانيم ، و بدانيم تا بفهميم در فلان آيه و يا حديث از چه راهى استدلال شده است ،
و ثانيا: محتاج نبودن كتاب و سنت به منطق و بى نيازى آندو از هر ضميمه ديگرى كه به آن بپيوندند يك مطلب است ، و محتاج بودن مسلمانان در فهم كتاب و سنت به علم منطق مطلبى ديگر است ، و صاحب گفتار بالا اين دو را با هم خلط كرده و گفتار او و امثال او نظير گفتار طبيبى است كه كارش بحث و تحقيق در احوال بدن آدمى است ، و ادعا كند كه من هيچ حاجتى به علم طبيعى و اجتماعى و ادبى ندارم ، و اين علوم اصلا لازم نيست ، و ما مى دانيم كه اين سخن درست نيست ، زيرا همه علوم با انسان ارتباط دارند و يا نظير كار انسان جاهلى است كه اصلا حاضر نيست علمى بياموزد، و وقتى از او علت مى پرسند بگويد خمير مايه همه علوم در فطرت انسان است .

*(154/24)*

و ثالثا: اين خود كتاب و سنت است كه بشر را دعوت مى كند به اينكه هر چه بيشتر طرق عقليه صحيح را به كار ببندد، (و ما مى دانيم كه طرق عقليه صحيح ، چيزى جز مقدمات بديهى و يا متكى بر بديهيات نيست )، اين قرآن كريم است كه مى فرمايد: (فبشر عباد الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه ، اولئك الذين هديهم الله و اولئك هم اولواالالباب )، در اين مقوله آيات و اخبار بسيارى هست كه انسانها را به تفكر صحيح دعوت مى كند، بله كتاب و سنت از پيروى هر چيزى كه مخالف صريح و قطعى آن دو است نهى مى كند، و اين هم صرف تعبد نيست ، بلكه جهتش اين است كه كتاب و سنتى كه قطعى باشد حكمى كه مى كنند خود از مصاديق احكام عقلى صريح است ، يعنى عقل صريح آنرا حق و صدق مى داند، و محال است كه دوباره عقل برهان اقامه كند بر بطلان چيزى كه خودش ‍ آنرا حق دانسته .
و احتياج انسان به تشخيص مقدمات عقليه حقه از مقدمات باطله و سپس تمسك كردن به آنچه كه حق است عينا مثل احتياجى است كه انسان به تشخيص آيات و اخبار محكمه از آيات و اخبار متشابه و سپس تمسك به آنچه محكم است دارد، و نيز مثل احتياجى است كه انسان به تشخيص اخبار صحيح از اخبار جعلى و دروغى دارد كه اينگونه اخبار يكى دو تا هم نيست .
و رابعا: حق حق است هر جا كه مى خواهد باشد و از هر كسى كه مى خواهد سر بزند، صرف اينكه علم منطق را فلان كافر يا ملحد تدوين كرده باعث نمى شود كه ما آن علم را دور بيندازيم ، ايمان ، كفر، تقوا و فسق تدوين كننده يك علم نبايد ما را وادار كند با تشخيص اينكه آنچه گفته حق است صرفا به خاطر دشمنى اى كه با او داريم علم او را دور انداخته از حق اعراض كنيم ، و اين خود تعصبى است جاهلانه كه خداى سبحان آنرا و اهل آنرا در كتاب مجيدش و نيز به زبان رسول گراميش مذمت فرموده است .

*(154/25)*

7 بعضى ديگرشان گفته اند: (طريق احتياط در دين كه در كتاب و سنت امرى مندوب و پسنديده شمرده شده اقتضا مى كند كه آدمى به ظواهر كتاب و سنت اكتفا نموده از پيروى اصول و قواعد منطقى و عقلى دورى گزيند، براى اينكه در اين كار احتمال آن هست كه آدمى به هلاكت دائمى بيفتد، و دچار شقاوتى گردد كه بعد از آن ديگر و تا ابد سعادتى نخواهد بود).
پاسخ از اين گفتار اين است كه در خود اين بيان عينا اصول منطقى و عقلى كار رفته ، چون مشتمل است بر يك قياسى استثنائى ، كه مقدمات عقليه اى در آن اءخذ شده مقدماتى كه عقل خودش به تنهائى هر چند كه كتاب و سنتى نباشد آن مقدمات را واضح و روشن مى داند، با اين حال چگونه مى خواهد با اين گفتار منطقى منطق را رد كند؟ علاوه بر اينكه سر و كار داشتن با مطالب عقلى براى كسى خطرى است كه استعداد فهم مسائل دقيق عقلى را نداشته باشد، و اما كسى كه چنين استعدادى را دارد هيچ دليلى از كتاب و سنت و عقل حكم نمى كند بر اينكه او نيز بايد از مسائل عقلى محروم باشد و حق ندارد حقائق معارفى را بفهمد كه مزيت و برترى انسان و شرافتش نسبت به ساير موجودات به شهادت كتاب و سنت و عقل تنها به خاطر درك آن معارف است ، پس نه تنها كتاب و سنت و عقل چنين دلالتى ندارد بلكه دلالت بر جواز و لزوم آن دارد.
يكى ديگر از گفته هاى منكرين منطق
8 بعضى ديگر از متكلمين در ضمن بياناتى كه در رد منطق دارد گفته است :
طريقه سلف صالح و بزرگان از علماى دين مباين با فلسفه و عرفان بوده ، آنان با كتاب خدا و سنت رسول گرامش خود را بى نياز از استعمال قواعد منطقى و اصول عقلى مى دانستند، نه چون فلاسفه پابند اين قواعد بودند، و نه چون عرفا به طرق مختلف رياضتها تمسك مى كردند.

*(154/26)*

ولى از آنجا كه در عصر خلفا فلسفه يونان به زبان عربى ترجمه شد، متكلمين اسلام و دانشمندان از مسلمين با اينكه تابع قرآن بودند در صدد بر آمدند معارف قرآنى را با مطالب فلسفى تطبيق دهند، و از همان جا بود كه به دو دسته اشاعره و معتزله تقسيم شدند، و چيزى نگذشت كه جمعى ديگر در عصر خلفا به تصوف و عرفان گرايش يافته ، ادعاى كشف اسرار و علم به حقائق قرآن نمودند، و پنداشتند كه همين مطالب عرفان و تصوف آنانرا از مراجعه به اهل بيت عصمت و طهارت بى نياز مى كند، و اين غرور فكرى باعث شد كه خود را در برابر ائمه هدى (عليهم السلام ) كسى بدانند، اينجا بود كه فقهاى شيعه (كه متمسك به زى امامان (عليهم السلام ) بودند) از اين دسته دانشمندان جدا شدند، اين بود تا آنكه در اواسط قرن سيزدهم هجرى يعنى حدود صد سال قبل فلاسفه و عرفا شروع كردند به دست اندازى و دخالت در معارف قرآن و حديث ، و آنها را به آراى فلسفى و عرفانى خود تاويل نموده ، و در هر مساله اى فلسفى و عرفانى گفتند كه فلان آيه قرآن و يا فلان حديث نيز همين را مى گويد، و كار به جائى رسيد كه امر بر اكثر اهل دانش ‍ مشتبه گرديد.
گوينده فوق از اين سخنان خود نتيجه مى گيرد كه پس اصول فلسفه و قوانين منطق مخالف يا طريقه حقه اى است كه كتاب و سنت ، بشر را به سوى آن مى خواند.

*(154/27)*

آنگاه شروع مى كند به ايراد بعضى از اشكالات بر منطق كه قبلا آنها را نقل كرده و جواب داديم ، مثل اينكه اگر اين طريقه ها درست بود خود فلاسفه و منطقى ها اختلاف نمى كردند، و يا اگر اين طريقه درست بود هرگز در آراى خود دچار خطا نمى شدند، و يا موضوع بحث و زير بناى فلسفه مسائل بديهى عقلى است ، و عدد بديهيات عقلى از سر انگشتان آدمى تجاوز نمى كند، چگونه ممكن است با اين چند مساله بديهى همه مسائل حقيقى را حل كرد، آنگاه مسائل بسيارى از فلسفه نقل مى كند، و مى گويد همه اينها مخالف صريح چيزى است كه از كتاب و سنت استفاده مى شود، اين ما حصل گفتار آن دانشمند است كه ما آن را خلاصه كرديم .
و ما براى جوابگوئى از اين گفتار معطل مانده ايم كه به كجايش بپردازيم ، و كدامش را اصلاح كنيم ؟ وضع اين بيانات همانند وضع بيمارى است كه دردش آن قدر بزرگ است كه ديگر دواى طبيعت حريف معالجه آن نيست ، ولى به هر حال به يك يك سخنانش ‍ مى پردازيم ، و جواب مى دهيم .
اما آن تاريخى كه براى متكلمين و منحرف شدنشان از ائمه (عليهم السلام ) ذكر كرد و گفت كه در آخر، شروع به دست كارى در قرآن و سنت كرده ، فلسفه را بر قرآن تطبيق نموده و به دو فرقه اشاعره و معتزله تقسيم شدند، و سپس صوفيه پيدا شد و آنان و پيروانشان خود را از كتاب و سنت بى نياز
پنداشتند ، و امر به همين منوال بود تا در قرن سيزدهم هجرى چنين و چنان كردند، همه اينها مطالبى است كه تاريخ قطعا آن را رد مى كند و ما ان شاء الله به زودى بطور اجمال به اين بحث تاريخى مى پردازيم .
خلط فاحشى كه اين گوينده بين فلسفه و كلام مرتكب شده است

*(154/28)*

علاوه بر اينكه در اين بيان بين كلام و فلسفه خلطى فاحش مرتكب شده ، براى اينكه موضوع بحث فلسفه چيز ديگرى است ، و موضوع بحث كلام چيز ديگر، فلسفه بحثش در پيرامون حقائق است و استدلالش نيز با برهان است ، كه از مقدماتى مسلم و يقينى تركيب مى يابد، ولى علم كلام بحثش اعم از مسائل حقيقى و اعتبارى است ، و استدلالى هم كه مى كند به ادله اى است كه اعم از يقينى و غير يقينى است ، پس بين اين دو فن از زمين تا آسمان فرق هست ، و اصلا چگونه تصور مى شود كه يك دانشمند كلامى در اين صدد برآيد كه فلسفه را بر قرآن تطبيق دهد؟ علاوه بر اينكه متكلمين از روزى كه اولين فردشان در اسلام پيدا شد تا امروزى كه ما زندگى مى كنيم همواره در ضديت و دشمنى با فلاسفه و عرفا بودند، اين كتابها و رساله هاى متكلمين است كه شاهد صدق بر مشاجراتى است كه با فلاسفه داشته اند.
و شايد مدرك اين شخص در اين نسبتى كه داده گفتار بعضى از مستشرقين بوده كه گفته است (منتقل شدن فلسفه از يونان به سرزمينهاى مسلمان نشين باعث پيدا شدن علم كلام شده )، نه اينكه خود اين آقا آراى فلاسفه و متكلمين را بررسى كرده باشد، دليلش اين است كه وى اصلا معناى دو كلمه كلام و فلسفه را نفهميده و متوجه نشده كه غرض اين دو فن چيست ؟ و چه عواملى باعث پيدا شدن علم كلام شد؟ همينطورى تيرى به تاريكى انداخته .

*(154/29)*

و از آن كلامش عجيب تر اين است كه بعد از آن قسمت گفته فرق بين كلام و فلسفه اين است كه علم كلام در صدد اثبات مبداءو معاد در چهار چوب دين است (بدون اينكه اعتنائى به عقل و احكام آن داشته باشد)، و فلسفه پيرامون همين موضوعات بحث مى كند، اما در چهار چوب احكام عقلى ، (حال چه اينكه با عقائد دينى سازگار باشد يا نباشد)، آنگاه همين معنا را دليل گرفته بر اينكه افتادن در راه منطق و فلسفه افتادن به راهى است كه ضد دين و مناقض با شريعت است ، اين بود قسمت ديگرى از گفتار وى كه در آن فساد را بيشتر كرده ، براى اينكه آنها كه اهل خبره هستند همه مى دانند كه هر كس در فرق بين دو علم كلام و فلسفه اين مطلب را آورده و منظورش ‍ اين بوده كه اشاره كند به اينكه قياسهائى كه در بحث هاى كلامى اتخاذ و به آن استدلال مى شود قياسهائى جدلى است ، يعنى از مركباتى مسلم (و به اصطلاح مشهورات و مسلمات ) تركيب شده ،
چون علم كلام در اين صدد است كه آنچه مسلم و مشهور است را مستدل نموده و با ذكر دليل اثبات نمايد، ولى در بحث هاى فلسفى قياسها برهانى است يعنى از يك سرى مقدمات بديهى تشكيل مى شود، چون فلسفه در اين صدد است كه آنچه حق است را اثبات كند، نه آنچه كه مسلم و مشهور است ، و اين سخن در فرق ميان كلام و فلسفه سخن درستى است غير اين است كه بگوئيم (همانطور كه اين شخص گفته ) طريقه كلام طريقه دين و طريقه فلسفه طريقه بى دينى است و آنگاه نتيجه بگيريم كه به همين جهت نبايد به آن اعتنا كرد هر چند كه حق باشد.
پاسخ به آنچه درباره فلسفه و عرفان گفته است
next page
fehrest page
back page

*(154/30)*

next page
fehrest page
back page
و اما اشكالهائى كه بر منطق و فلسفه و عرفان كرد پاسخ از آنچه در باره منطق گفته بود گذشت ، و در پاسخ از آنچه در باره فلسفه و عرفان گفته ، مى گوئيم : اگر آنچه گفته همانطور است كه او گفته ، و از كلام فلاسفه و عرفا فهميده ، و نقض صريح آنرا از دين حق يافته ، ما نيز آنرا رد مى كنيم . چون در اين فرض شكى نيست كه چنين راءى فلسفى و نظريه عرفانى كه مخالف صريح دين است از لغزشهائى است كه پژوهشگران در فلسفه و سالكان در مسلك عرفان مرتكب آن شده اند، ولى همه حرف ما در اين است كه اشتباه يك فيلسوف و لغزش او را نبايد به گردن فن فلسفه انداخت ، بلكه خود آن فرد است كه بايد مورد مؤ اخذه قرار گيرد.
خوب بود اين آقا كمى پيرامون اختلافاتى كه بين فرقه هاى متكلمين يعنى اشعريها و معتزليها و اماميها رخ داده ، مطالعه مى كرد كه چگونه اين اختلافها دين واحد آسمانى اسلام را در همان اوائل ظهورش به هفتاد و سه فرقه متفرق نموده ، و هر فرقه اى را به شاخه هائى متعدد منشعب ساخت ، كه چه بسا عدد شاخه هاى هر فرقه اى كمتر از هفتاد و سه نبوده باشد، آنگاه از خودش مى پرسيد: اين همه اختلاف از كجا پيدا شده ، جز اين است كه از طرز سلوك دين پديد آمده ؟ و آيا هيچ پژوهشگرى به خود جراءت اين را مى دهد كه بگويد حالا كه راه دين اينطور شاخه شاخه شده ، اين دليل بر آن است كه دين اسلام دين درستى نيست ؟ و آيا مى تواند در مورد اختلافهاى پديد آمده در دين عذرى بياورد كه آن عذر در مورد اختلافات فلاسفه و منطقى ها جارى نباشد، و يا مى تواند منشا اختلافهاى پديد آمده در دين را رذائل اخلاقى بعضى از علماى دين بداند، و همين را منشا اختلاف فلاسفه نداند؟ نه ، هرگز، او هر عذرى براى اختلاف در اصل دين پيدا كند، بايد همان را عذر در اختلاف آراى فلاسفه بداند.

*(155/1)*

نظير فن كلام در اين باب علم فقه اسلامى است ، كه مى بينيم در اين فن نيز انشعابها پديد آمده ، و در آن طوائفى درست شده اند، و تازه هر طائفه اى نيز در بين خود اختلافهائى براه انداخته اند، و همچنين ساير علوم و صنعتهاى بسيارى كه در دنيا رائج است ، و همه اختلافهائى كه در بشر آمده و مى آيد پس صرف وجود اختلاف دليل بر باطل بودن طريقه مورد اختلاف نيست .
توضيحاتى درباره (مكتب تذكر)
و اما نتيجه اى كه از همه سخنان خود گرفته كه پس تمامى طرقى كه در بين دانشمندان معمول است باطل و تنها طريقه حق و صحيح طريقه كتاب و سنت است ، كه همان مسلك دين است ، راهى براى اثبات آن ندارد، مگر آنكه خواسته باشد سخن پيروان طريقه تذكر را بگويد و طريقه تذكر مسلكى است كه آنرا به افلاطون يونانى نسبت داده اند و آن اين است كه انسان اگر از هوا و هوسهاى نفسانى مجرد شود و به زيور تقوا و فضائل روحى آراسته گردد آنگاه اگر در هر امرى و مساله اى به نفس خود مراجعه كند، جواب حق را از نفس خود دريافت مى كند.
البته اين تعريف را ديگران براى مسلك تذكر، كرده اند، و بعضى از پيشينيان از يونان و غير يونان و جمعى از فلاسفه غرب و عدهاى از مسلمانان طرفدار اين مسلك شده اند، اما با اين تفاوت كه هر يك از اين طوائف مسلك تذكر را به نحوى توجيه و تعريف كرده اند غير آن نحوى كه طائفه ديگر تعريف كرده .
مثلا بعضى از طرفداران اين مكتب ، مكتب تذكر را اينطور تقرير كرده اند: كه همه علوم بشرى فطرى بشر است ، به اين معنا كه بشر از همان آغاز هستى اين علوم را با خود به همراه آورده ، و بالفعل با او موجود است ، بنابراين وجه ، معناى اين سخن كه مى گوئيم : فلان علم ، جديد و حادث است ، اين است كه تذكر و يادآورى آن جديد است .

*(155/2)*

بعضى ديگر اينطور توجيهش كرده اند كه پرداختن به تهذيب نفس و منصرف شدن از شواغل مادى خود باعث آن مى شود كه حقائق براى آدمى كشف شود، نه اينكه علوم و حقائق در آغاز وجود انسان بالفعل با انسان هست ، بلكه در آغاز وجودش درك آن حقائق را بالقوه دارا است و فعليت آن در باطن نفس انسانى است ، نفسى كه در هنگام غفلت از آدمى جدا است ، و در هنگام تذكر با آدمى است و اين همان چيزى است كه عرفا مى گويند، چيزى كه هست بعضى از آنان در اين طريقه شرط كرده اند كه انسان تقواى دينى و پيروى شرع را هم علما و عملا داشته باشد، مانند عده اى از عرفاى هم عصر ما و غير ايشان كه معتقدند تنها فرق ميان اين طريقه با طريقه عرفا و متصوفه همين است ، و غفلت كرده اند از اينكه قبل از ايشان عرفا نيز اين شرط را كرده اند، به شهادت كتابهاى معتبرى كه از آنان به يادگار مانده است ، پس اين نظريه عين نظريه صوفيان است ، تنها فرقى كه بين اين دو طائفه هست در كيفيت پيروى شرع و تشخيص ‍ معناى پيروى است كه طائفه مورد بحث در پيروى شرع اين معنا را معتبر دانسته اند كه پيروى بايد با جمود بر ظواهر آيات و اخبار باشد، و نبايد در آن ظواهر دخل و تصرفى يا تاويلى مرتكب شد،
پس مى توان گفت طريقه اين طائفه از عرفا به اصطلاح متشرعه طريقه اى است كه از اختلاط دو طريقه تصوف و طريقه اخبارى بوجود آمده است ، خواننده عزيز بايد توجه داشته باشد كه غير اين چند توجيه و تقريرى كه نقل كرديم تقريرهاى ديگرى نيز هست .

*(155/3)*

و اعتقاد به مساله تذكر كه چند توجيه براى آن نقل كرديم در صورتى كه رجوع به اصول منطقى و عقلى را باطل نداند اعتقادى است كه فى الجمله و سر بسته خالى از وجه صحت نيست ، براى اينكه انسان در آن لحظه اى كه موجود مى شود به علم حضورى ، عالم به ذات خود و قواى ذات خود و علل پيدايش خود هست ، و در همان لحظه مجهز به قوائى (نظير نيروى خيال ) هست كه علم حضوريش را مبدل به علم حصولى (علمى كه از راه حواس براى انسان حاصل مى شود) مى سازد، يعنى از همان علم حضورى به ذات و متعلقات آن صورتى برداشته ، در خود بايگانى مى كند كه اين خود بخشى از علم حصولى است و هيچ نيروئى در او نيست كه مبدأ فعل باشد، مگر آنكه در همان لحظه مشغول انجام فعل خاص بخودش هست ، پس انسان در همان اول وجودش مقدارى از علوم را دارا است هر چند كه به حسب طبع متاخر است ، (يعنى ذاتى او نيست ) و ليكن به حسب زمان با او معيت دارد، (دقت بفرمائيد) و نيز اين معنا قابل انكار نيست كه آدمى اگر از تعلقات مادى منصرف شود به پارهاى از علوم دست مى يابد.
اين همانطور كه گفتيم در صورتى است كه نظريه تذكر نخواهد قواعد منطق و اصول عقلى را انكار كند و اما اگر منظور از تذكر انكار و ابطال اين اصول باشد، و بخواهد اثر رجوع به اين اصول را باطل سازد، به اين معنا كه بگويد ترتيب مقدمات بديهى و متناسب باعث آن نمى شود كه انسان به نتيجه اى كه در جستجوى آن است برسد، و در نتيجه انسان از قوه به فعليت در آيد، و يا بگويد پرداختن به تهذيب نفس يعنى تخليه آن از رذائل و سپس تحليه (آراستن ) آن به فضائل ، آدمى را بى نياز از اين مقدمه چينى هاى علمى و منطقى مى كند، و بدون ترتيب مقدمات متناسب به نتيجه اى كه در جستجوى آن است مى رسد در اين صورت نظريه تذكر بدترين نظريه هاو بى معناترين آنها خواهد بود.
دلايل بطلان مكتب تذكر

*(155/4)*

دليل بطلان نظريه تذكر به معناى اول يعنى بى اثر دانستن مراجعه به قوانين و اصول منطق و فلسفه يكى دو تا نيست .
اولا: بحث عميق در علوم و معارف انسانى اين معنا را مسلم مى سازد كه علوم تصديقيه انسان متوقف بر علوم تصوريه او است و معلوم است كه علوم تصوريه بشر منحصر در دانستنيهاى حسى او و يا علومى است كه به نحوى از انحاء از حسيات او منتزع شود، (توضيح اين معنا در اصول فلسفه مقاله پنجم به قلم مؤ لف رحمة الله عليه آمده ) و از سوى ديگر هم برهان و هم تجربه ثابت كرده ، كسى كه فاقد يكى از حواس پنجگانه است فاقد همه علومى است كه به نحوى به آن حس منتهى مى شود، چه علوم تصورى و چه تصديقى ، چه نظرى و چه بديهى و اگر آنطور كه نظريه تذكر ادعا كرده همه علوم براى هويت و ذات انسانها بالفعل موجود است ، و همه انسانها همه علوم را در نهاد خود نهفته دارند بايد نداشتن يك حس هيچ اثرى در او نگذارد، و كور مادرزاد به همه رنگها، و كر مادرزاد به همه صداها آشنا باشد، و اگر صاحبان نظريه تذكر بگويند بله همه علوم در نهاد بشر نهفته هست ، اما كرى و كورى مانع فعليت يافتن و يا به عبارت ديگر مانع تذكر آن علوم است ، در حقيقت از ادعاى خود برگشته اند، و اعتراف كرده اند كه صرف پرداختن به نفس و انصراف از تعلقات مادى و يا توجه به نفس و بر طرف شدن غفلت فائده اى در ذكر مطلوب و يا علم به آنچه در جستجوى آنيم ندارد.
منكرين منطق ناخودآگاه منطق را بكار مى گويند

*(155/5)*

و ثانيا آنچه ما در واقع و خارج مى بينيم اين است كه از ميان صاحبان نظريه تذكر، افرادى انگشت شمار يافت مى شوند كه توانسته اند از اين راه پى به مجهولات خود ببرند، و اما عامه نوع بشر در پى بردن به مجهولات خود و مقاصد زندگى خود پيرو سنت مقدمه چينى و استنتاج از مقدمات است و نتائجى هم كه مى گيرند يكى دو تا نيست ، و اين سنت در تمامى علوم و صنايع جريان دارد و انكار اين حقيقت معنائى جز لجبازى ندارد همچنانكه حمل اين هزاران هزار نتائجى كه بشر از راه مقدمه چينى به دست آورده بر صرف اتفاق و پيش آمد غير مترقبه و يا به عبارت ديگر تير به تاريكى انداختن نيز لجبازى و گزافه گوئى است ، پس معلوم مى شود تمسك به سنت مقدمه چينى براى به دست آوردن مجهولات يك امر فطرى بشر بوده كه ميليونها بشر به آن راه افتاده اند و محال است كه بشر و يا هر نوعى از انواع در فطرتش مجهز به جهازى تكوينى باشد، آنگاه در مقام بكار بستن آن جهاز همواره به خطا برود و هيچگاه به نتيجه نرسد.

*(155/6)*

و ثالثا همان افراد انگشت شمار از تذكريان هم كه به خيال خود از راه تذكر حقائقى را كشف كرده اند، در واقع از راه تذكر نبوده و آنچه آنان نامش را تذكر نهاده اند با تحليل به همان سنت مقدمه چينى بر مى گردد و يا بگو همين افراد منكر منطق در كار خود منطق را استعمال كرده اند، بطورى كه اگر يكى از قوانين منطق چه قوانين مربوط به ماده قضايا، و چه مربوط به هيات آنها در كار آنان خلل داشته باشد نمى توانند نتيجه مطلوب را بگيرند، پس اين منكرين منطق ناخودآگاه منطق را به كار مى گيرند، آرى ما نمى توانيم براى اين ادعا كه آنچه آقايان از حقايق علمى كه كشف كرده اند بطور تصادف و بدون مقدمه چينى بوده و يا به عبارتى يادآورى حقيقتى بوده كه در آغاز خلقت همراه داشته اند معناى درستى تصور كنيم ، آقايان ناگزيرند براى اثبات درستى نظريه خود نمونه اى ارائه دهند، يعنى يك صورت علمى را نشان دهند كه در آن صورت علمى هيچ يك از قوانين منطق به كار نرفته باشد.
و اما نظريه تذكر به معناى دوم ، و اينكه آدمى با تخليه و تحليه نفس حاجتى به قوانين منطق پيدا نمى كند و گفتن اينكه راه پى بردن به مجهولات دو تا است ، يكى راه منطق و ديگرى راه تذكر، و مثلا پيروى شرع و اين دو راه در رساندن بشر به حقائق اثرى مساوى دارند، و يا راه تذكر بهتر و دائمى تر است ، چون مطابق قول معصوم است ، به خلاف طريق منطق و عقل كه در آن خطر افتادن در پرتگاه و خطاى دائمى و يا حداقل غالبى است .

*(155/7)*

و به هر حال دليل بر بطلان آن همان اشكال دومى است كه بر وجه اول وارد شد، براى اينكه احاطه به همه مقاصد كتاب و سنت و رموز آن و اسرارش آن هم با آن دامنه وسيع و عجيبى كه دارد جز براى افراد انگشت شمارى كه از هر كار واجب زندگى دست كشيده تنها به تدبر در معارف دينى با آن ارتباط عجيبى كه بين آنها است و تداخل شديدى كه بين اصول و فروع آن و اعتقاديات و عمليات فردى و اجتماعى آن است بپردازد، دست نمى دهد و چيزى نيست كه خداى تعالى عموم افراد بشر را مكلف به آن كند، زيرا عموم افراد بشر مجهز به درك اين همه معارف نيستند، و محال است كه خداى تعالى به تكليف تكوينى يا تشريعى بشر را مكلف كند به اينكه بايد با تخليه و تحليه خود را مجهز به درك اين معارف بسازى ، و چنين فهمى سرشار براى خود درست كنى پس بشر جز اين راهى ندارد كه مقاصد اين را از همان راهى كه هر چيز ديگر را مى فهمد بفهمد، و راه معمولى فهم بشر در همه شؤ ون حيات اجتماعى و فرديش همين است كه مقدمات يقينى و معلوم خود را طبق ضابطه اى طورى بچيند و رديف كند كه از آنها هدف مجهول خود را دريابد، در مورد معارف دين نيز جز اين راهى ندارد، كه آنچه از دين برايش قطعى و معلوم است كه بسيار هم اندك است مقدمه قرار دهد و به وسيله آنها مجهولات خود را پيدا كند.

*(155/8)*

و تعجب از بعضى از قائلين به تذكر است كه عين همين دليل ما بر رد تذكر را، دليل بر اثبات تذكر و رد منطق گرفته ، و گفته است : به فرضى كه علم به حقائق واقعى از راه به كار بردن منطق و فلسفه درست باشد كه هرگز درست نيست تازه براى افرادى انگشت شمار از قبيل ارسطوها و ابن سيناها از برجستگان فلسفه امكان دارد نه براى عموم مردم ، با اين حال چگونه ممكن است به گردن شارع اسلام گذاشت كه عامه مردم را مكلف كرده كه براى درك معارف دين اصول و قوانين منطق و فلسفه را به كار گيرند، و توجه نكرده كه اين اشكال عينا به نظريه خودش وارد است ،
حال هر جوابى كه او براى دفع اين اشكال تهيه ديده ، ما نيز همان را در پاسخ به اشكالش به منطق و فلسفه ، تحويلش مى دهيم ، مثلا اگر بگويد: فهم حقائق دينى از راه تذكر و تصفيه باطن و تذكر براى همه ممكن است ما نيز مى گوئيم استعمال منطق براى درك حقائق كم و بيش براى هر كس ميسور است ، البته هر كس به مقدار استعدادى كه براى درك حقائق دارد، و شارع بر هيچ كس واجب نكرده كه همه معارف دينى را درك كند، هر چند كه از طاقتش بيرون باشد.
دليل دوم بر بطلان گفتارش ، اشكال سوم بر نظريه قبلى است ، براى اينكه اين آقايان مخالف منطق و طرفدار تذكر در همه مقاصدى كه به عنوان تذكر دنبال مى كنند طريقه منطق را بكار مى بندند كه بيانش در سابق گذشت حتى در استدلالى كه عليه منطق و در رد آن و اثبات طريقه تذكر مى كنند نيز قواعد منطق را به كار مى بندند، و همين خود در فساد گفتارشان كافى است .
در طريقه تذكر نيز خطا واقع مى شود(ع )

*(155/9)*

اشكال سوم و به عبارت ديگر دليل سوم بر بطلان گفتارشان اين است اگر صرف واقع شدن خطا در يك طريقه دليل بر بطلان آن طريقه باشد، در طريقه تذكر نيز خطا واقع مى شود، بلكه در غالب مسائل آن رخ مى دهد، براى اينكه خودشان اعتراف كرده اند كه طريقه تذكر را سلف صالح دنبال مى كردند، و سلف صالح بودند كه منطق را قبول نداشتند، خطا و اختلافهائى كه در باره همان سلف صالح نقل شده اندك نيست ، مانند خطاهائى كه صحابه رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) مرتكب شدند، صحابه اى كه مسلمانان همه بر علم آنان و پيرو كتاب و سنت بودنشان اتفاق دارند و يا حداقل بيشتر فقهاى آنانرا فقيه و عادل مى دانستند، و نيز مانند عده اى از اصحاب ائمه (عليهم السلام ) كه داراى اين صفات بودند، چون ابو حمزه ثمالى و زراره و اءبان و ابى خالد و هشام بن حكم و هشام بن سالم و مؤ من طاق و دو صفوان و غير ايشان كه وجود اختلاف اساسى در بين آنان معروف و مشهور است ، و اين هم معلوم است كه هميشه در بين دو طرف اختلاف حق با يك طرف است ، و طرف ديگر به خطا رفته ، و همچنين غير صحابه از فقها و محدثين و امثال آنان ، چون كلينى و صدوق و شيخ الطائفه و مفيد و مرتضى و غير آنان (رضوان الله عليهم ) با در نظر گرفتن وجود اختلاف در بين نامبردگان كه به اعتراف اين آقا اهل تذكر بودند، ديگر چه مزيتى براى اين طريقه نسبت به طريقه منطقى ها باقى مى ماند؟ ناگزير بايد براى تشخيص حق از باطل در جستجوى مزيت ديگرى بود، و غير از تفكر منطقى هيچ مزيت ديگرى يافت نخواهد شد، نتيجه اينكه پس ‍ طريقه منطق طريقه متعين و مرجع يگانه اى است كه همه بايد آنرا روش خود قرار دهند.

*(155/10)*

دليل چهارم بر بطلان نظريه تذكر اين است كه حاصل استدلال طرفداران اين طريقه اين شد كه اگر انسان به دامن اهل عصمت و طهارت تمسك جويد، در خطا واقع نمى شود، و لازمه اين استدلال همان است كه گفتيم اگر فتواى معصوم را از خود معصوم بشنويم و يقين كنيم كه مرادش همان ظاهر كلامش بوده ، در چنين صورتى ديگر دچار خطا نخواهيم شد، ما نيز در اين هيچ حرفى نداريم .
ليكن اشكال ما به آقايان اين است كه اين استدلال عين قياس منطقى است ، زيرا شنيده شده از معصوم ماده يقينى برهان ما قرار مى گيرد، و اين ماده نه عين تذكر است و نه فكر منطقى است ، بلكه حالت وجدانى و يقين درونى خود ما است كه با دو گوش خود از امام (عليه السلام ) فلان فتوا را شنيديم ، دنبال اين ماده قياس مى چينيم و مى گوئيم مثلا حرمت عصير و انگور فتواى امام است و هر چه كه فتواى امام باشد حق است ، پس حرمت عصير انگور نيز حق است ، و اين خود برهانى است منطقى كه نتيجه اش قطعى است ، و اما غير اين صورت يعنى در آن موردى كه ما از خود امام چيزى نشنيده ايم ، بلكه خبر واحدى و يا دليل ديگرى نظير آن از امام براى ما نقل شده كه در صدور آن از امام يقين نداريم بلكه تنها ظن و گمانى داريم ، در چنين فرضى اگر آن خبر واحد در باره احكام باشد كه دليل جداگانه اى بر حجيتش داريم ، و اگر در مورد غير احكام باشد، در صورتى كه مخالف كتاب و يا مخالف دليل علمى باشد و يا علم به خلاف آن داشته باشيم هيچ دليلى بر حجيت آن نيست .
سخن (حشويه ) و (مشبهه ) در توجيه طريقه تذكر

*(155/11)*

9 و سر انجام گروه ديگرى از متكلمين گفته اند كه : خداى سبحان در كلام مجيدش ، ما را به بيانى كه مالوف در بين خودمان است مخاطب قرار داده با كلامى كه نظم و تركيبش همان نظم و تركيبى است كه خود ما در گفتارهاى روز مره خود داريم ، و با بياناتى مخاطب قرار داده كه مشتمل است بر امر، نهى ، وعده ، تهديد، قصص ، حكمت ، موعظه ، و جدال به نحو احسن ، و اينها امورى هستند كه درك و تعقل آنها نيازى بدان ندارد كه ما قبلا منطق و فلسفه را خوانده باشيم و يا با ساير فنونى كه از كفار و مشركين به ما ارث رسيده آشنا باشيم ، نه تنها احتياجى نيست ، بلكه ما مامور به اجتناب از آن نيز هستيم ، براى اينكه استعمال اين فنون خواه ناخواه ما را به دوستى كفار و مشركين مى كشاند، و ما از ولايت و دوستى و اعتماد به كفار و گرفتن مراسم آنان و پيروى راه و روش آنان نهى شده ايم ، پس كسى كه به خدا و پيامبران خدا ايمان دارد جز اين وظيفه اى ندارد كه ظواهر كتاب و سنت را گرفته و به آن مقدار كه فهم عادى از بيانات كتاب و سنت مى فهمد اكتفا كند و دست به تاويل آنها نزند و پا از چهار چوب بيانات دينى فراتر نگذارد، اين سخن در توجيه طريقه تذكر از طائفه اى است كه آنها را حشويه و نيز مشبهه مى نامند، البته بعضى از محدثين نيز همين را گفته اند.
و اين بيان هم از نظر ماده و هم از نظر هياتش فاسد است .

*(155/12)*

اما فسادش از حيث هيات : اينان در رد منطق ، اصول منطق را بكار برده اند و با اينكه خواسته اند ما را از استعمال منطق نهى كنند، خود آنرا استعمال كرده اند، ما هم كه مى گوئيم قرآن به سوى استعمال منطق هدايت مى كند منظورمان اين نيست كه يكى از واجبات اسلام خواندن درس منطق است بلكه مى خواهيم بگوئيم استعمال منطق امرى است اجتناب ناپذير، و كسانى كه مى گويند منطق لازم نيست مثلشان مثل كسى است كه بگويد: قرآن مى خواهد ما را به مقاصد دين هدايت كند، ما چه كار به زبان عربى داريم كه زبان مشتى عرب جاهليت است كه چنين و چنان بودند، پس عربى خواندن هيچ لازم نيست ، همانطور كه اين كلام ارزشى ندارد زيرا آشنا شدن با زبان عربى يا هر زبان ديگر وسيله و طريقى است كه هر انسانى در مقام گفت و شنود به حسب طبع محتاج به آن است ، و چون خداى تعالى معارف دينش را، و رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) سنتش را به زبان عربى بيان كرده اند ناگزير بايد عربى را بدانيم تا بفهميم خدا چه فرموده و رسولش چه آورده ، همچنين آن كسى هم كه مى گويد منطق موروثى يونان سرزمين كفر و شرك است ، گفتار او نيز ارزشى ندارد، زيرا منطق يك طريقه معنوى است كه هر انسانى در مرحله تفكر به حسب طبع محتاج به آن است نه به سفارش ‍ كسى ، و چون خداى سبحان در كتابش و رسول خدا در سنتش منطقى و مستدل سخن گفته اند، ناگزير بايد ما نيز به طريقه صحيح استدلال آشنا شويم تا دليله اى قرآن و سنت را بفهميم .

*(155/13)*

و اما فساد آن از نظر ماده : گوينده مورد بحث يعنى منكر علم منطق خودش در اين گفتارش موادى عقلى را به كار برده است ، با اين تفاوت كه درست به كار نبرده و مغالطه كرده است ، از اين جهت مغالطه كرده كه بين معناى ظاهر از كلام و بين مصاديقى كه تك تك كلمات منطبق بر آنند، فرق نگذاشته ، مثلا وقتى ديده كه قرآن و سنت براى خداى تعالى (علم )، (قدرت )، (حياة )، (شنوائى )، (بينائى )، (كلام )، (مشيت ) و (اراده ) اثبات كرده ، براى اينكه از منطق اجتناب كرده باشد، به جاى اينكه حكم كند به اينكه معناى اين صفات اين است كه خدا جاهل و عاجز و مرده و كر و كور و امثال آن نيست ، گفته است خدا علمى مثل علم ما و قدرتى چون قدرت ما و حياتى شبيه به حيات ما و گوشى چون گوش ما و چشمى چون چشم ما دارد، و مثل ما سخن مى گويد، و خواست و اراده دارد، با اينكه نه كتاب خدابا اين معانى موافق است و نه سنت و نه عقل كه ما در جلد سوم اين كتاب در بحث پيرامون محكم و متشابه تا حدى در اين زمينه بحث كرديم .
نمونه ديگرى از گفتار منكرين منطق و پاسخ به آن
10 بعضى ديگرشان گفته اند اينكه مقدمات برهان و قضايائى كه ادله عقلى آنرا اثبات كرده حجت است ، و ما بايد آنرا بپذيريم ، به جز يك مقدمه عقلى ، هيچ دليلى ندارد و آن اين است كه پيروى حكم عقل واجب است ، و به عبارت ديگر حجيت حكم عقل هيچ دليلى ندارد، به جز خود عقل ، و اين خود دورى است صريح ، يعنى اثبات اولى موقوف بر اين است كه دومى ثابت باشد، و ثبوت دومى هم موقوف بر اين است كه اولى اثبات گردد، و چنين چيزى از محالات عقلى است ، پس ناگزير در مسائل مورد اختلاف بايد به قول معصوم كه يا پيغمبر است و يا امام مراجعه نمود، و زير بار تقليد نرفت .

*(155/14)*

و اين سخن از سخيف ترين و بى پايه ترين تشكيكاتى است كه در اين باب شده ، صاحب آن خواسته است براى طرح فكرى خود زير بنائى محكم بسازد، به جايش طرح و بنا را ويران كرده ، خواسته است حكم عقل را باطل كند ولى با آوردن دليل دور، كه به خيال خودش دور صريح هم هست ، دوباره حكم عقل را امضاء نموده ، چون در بطلان دور عقل است ، و از سوى ديگر خواسته است حكم شرع را تحكيم ببخشد، در اينجا نيز ديده اگر بخواهد حكم شرع را با دليل عقل حجت كند گرفتار دور قبلى مى شود، و اگر با دليل شرع حجت كند و بگويد حكم شرع حجت است ، به دليل اينكه شرع آنرا حجت كرده ، گرفتار دورى ديگر مى شود، مگر آنكه دست به دامن تقليد شود، و بگويد بايد از حكم شرع تقليد و پيروى بدون دليل كرد كه اين هم خود حيرتى ديگر است .

*(155/15)*

و اين بنده خدا نتوانسته معناى وجوب متابعت حكم عقل را بفهمد، اگر منظورش از وجوب متابعت حكم عقل معنائى باشد در مقابل منع و اباحه ، و در نتيجه مخالفت حكم عقل مذمت خلق و عقاب خالق را در پى داشته باشد و به همان معنائى كه مى گوئيم متابعت خير خواه مهربان واجب است و عدالت در حكم و داورى واجب است و وجوبهاى ديگرى از اين قبيل كه اين حكم عقل عملى است و مورد بحث و اختلاف ما و او يعنى عقل نظرى نيست و اگر منظورش از اين وجوب متابعت اين باشد كه انسان وقتى براى اثبات چيزى به مقدمات علمى استدلال مى كند و يكى از اشكال صحيح منطقى را ترتيب مى دهد، با اينكه نسبت به اطراف و مفردات آن مقدمات تصورى تام كامل داشته واجب است نتيجه آن استدلال را بپذيرد كه چنين حكمى حاجت به دليل بر حجيت ندارد، زيرا قبول چنين نتيجه امرى است كه ما بالوجدان مى بينيم هر كسى در برابر آن تسليم است و ديگر معنا ندارد بعد از معين شدن نتيجه بپرسيم : خوب دليل بر حجيت اين برهان و حجت چيست براى اينكه حجيت حجت و برهان عقلى امرى بديهى است و همانطور كه در مورد ساير بديهيات در پى پيدا كردن حجت بر نمى آئيم ، در اينجا نيز همينطور، چون حجت و برهان بر حجيت هر امر بديهى خود آن امر است ، كه در حقيقت بر گشتش به حجت نخواستن است .
جواب كسانيكه با انكار وجود مقدماتى كلى و دائمى و ثابت ، طريقه منطقى را منكر شدهاند
11 بعضى ديگرشان گفته اند نهايت چيزى كه منطقى ها بتوانند با به كارگيرى منطقشان به دست آورند اين است كه ماهيات ثابته براى اشياء را درك كنند، و نيز با ترتيب مقدماتى كلى و دائمى و ثابت به نتائجى برسند، در حالى كه امروز در پژوهشهاى علمى ثابت شده كه هيچ چيزى كلى و دائمى و ثابت نيست ، نه در خارج و نه در ذهن و به طور كلى موجودات و اشياء در تحت نظام عمومى تحول ، در حال دگرگونى و تحولند و هيچ چيزى ثابت و دائم و كلى به حال اول خود باقى نمى ماند.

*(155/16)*

جواب اين شبهه نيز روشن است براى اينكه اولا اگر خواننده عزيز در متن اين كلام دقت كند مى بيند كه خود اين كلام ترتيبى منطقى دارد، هم از نظر هيات و هم از نظر ماده و ثانيا اين گوينده خواسته است با اين گفتار خود يك قانون دائمى و كلى و ثابت اثبات كند، و آن اين است (كه بطور كلى هيچ چيزى ثابت و كلى و دائم نيست ) اگر آنچه بين پرانتز است كليت دارد، پس خود آن خودش را باطل كرده چون در دنيا يك قانون كلى پيدا شد و آن همين قانون بين دو پرانتز است ، و اگر خود اين قانون كليت ندارد پس گوينده زحمت بيهوده كشيده زيرا نتوانسته وجود قانون كلى و دائمى و ثابت را انكار كند، پس اين اعتراض ، خودش خود را باطل مى كند.
و مثل اينكه ما با نقل اين يازده اعتراض از وضع خاص اين كتاب يعنى رشته تفسير خارج شديم ، و با اينكه وعده داده بوديم تا بتوانيم رعايت اختصار را بكنيم در اينجا سخن را به درازا كشانديم لذا به آغاز سخن بر مى گرديم .
بيان سه طريق تفكر (برهان ، جدل ، وعظ) در يك آيه قرآن
قرآن كريم عقول بشر را به سوى به كار بستن هر امرى كه استعمال آن فطرى او است و به سوى پيمودن راهى و روشى كه به حسب طبع با آن مانوس است و طبعش آن راه را مى شناسد هدايت مى كند و آن عبارت است از مرتب و منظم كردن آنچه را مى داند براى به دست آوردن آنچه را كه نمى داند، آرى عقل بشر مفطور بر چند نوع تفكر است ، مفطور بر اين است كه مقدماتى حقيقى و يقينى را در ذهنش ترتيب دهد،

*(155/17)*

و از ترتيب آنها به نتائجى تصديقى و واقعى كه قبلا نمى دانسته برسد، و اين همان برهان منطقى است ، و مفطور بر اين است كه مقدماتى مشهور و يا مسلم در برابر خصم را كه مربوط به مقام عمل است و سعادت و شقاوت يا خير و شر يا نفع و ضرر به بار مى آورد و يا انجام آن خوب و سزاوار و يا زشت و ناپسند است و بالاخره مقدماتى از اينگونه امورى كه كلا امورى اعتبارى است ترتيب دهد، و خصم خود را ساكت و قانع سازد، و اين همان جدل است كه خود در منطق ، فنى جداگانه است سوم اينكه مفطور است به اينكه در موارد خير و شر احتمالى مقدماتى (نه چون يقينى در برهان ، و نه چون مشهور و مسلم در جدل بلكه ) ظنى مرتب كند، تا از آن ارشاد و هدايت به سوى خير مظنون و يا ردع و منع از شر مظنون را نتيجه بگيرد كه اين فن موعظه است ، و اين سه طريق تفكر يعنى طريقه برهان و جدل و وعظ را خداى عزوجل در يك آيه از كلام مجيدش آورده و مى فرمايد: (ادع الى سبيل ربك بالحكمة و الموعظة الحسنة و جادلهم بالتى هى احسن ) كه على الظاهر مراد از حكمت برهان است ، به شهادت اينكه در مقابل موعظه حسنه و جدال قرار گرفته .
وجود رابطه بين علم و تفكر با تقوا و عمل صالح به اين معنا نيست كه تقوا طريقىمستقل براى تفكر است
حال اگر بگوئى طريقه تفكر منطقى طريقه اى است كه هم كافر بر آن مسلط است و هم مؤ من ، هم از فاسق بر مى آيد و هم از متقى ، با اين حال چه معنا دارد كه خداى تعالى اين طريقه را از غير اهل تقوا و پيرو دين نفى كرده و فرمود كافر و فاسق علم صحيح و تذكر درست ندارد؟: (و ما يتذكر الا من ينيب ) و يا فرموده : (و من يتق الله يجعل له مخرجا)، و يا فرموده : (فاعرض عمن تولى عن ذكرنا و لم يرد الا الحيوة الدنيا ذلك مبلغهم من العلم ان ربك هو اعلم بمن ضل عن سبيله و هو اعلم بمن اهتدى )، و رواياتى هم كه مى گويد علم نافع تنها با اعمال صالح به دست مى آيد بسيار زياد است .

*(155/18)*

در پاسخ مى گوئيم : در اينكه كتاب و سنت رعايت تقوا در جانب علم را معتبر شمرده جاى هيچ شكى نيست ، و ليكن چنين هم نيست كه كتاب و سنت تقوا را و يا تقواى تواءم با تذكر را، طريق مستقلى براى رسيدن به حقائق قرار داده باشد طريقى جداى از طريق فكرى فطرى كه انسان در همه شؤ ون زندگيش با آن سر و كار دارد، و نمى تواند نداشته باشد،
و اگر چنين بود بايد همه استدلالهائى كه خود قرآن كريم عليه كفار و مشركين و اهل فسق و فجور كه پيرو حق نيستند و بوئى از تقوا و تذكر نبرده اند كرده لغو و العياذ بالله بيهوده باشد، چون بنابراين فرض كفار و مشركين و اهل فسق اصلا نمى فهمند كه قرآن چه مى گويد و احتجاج قرآن عليه آنان لغو خواهد بود و به فرضى هم كه دست از كفر و شرك و فسق بردارند باز جائى براى احتجاج باقى نمى ماند نظير اين جواب در مورد سنت نيز مى آيد، زيرا در سنت احتجاجهاى بسيارى عليه فرقه ها و طوائف گمراه شده با فرض ‍ گمراهى اين فرقه ها احتجاج بيهوده است ، زيرا فهم ناشى از تقوا و تذكر را ندارند و به فرضى هم كه دست از گمراهى هايشان بردارند باز جاى احتجاج نيست زيرا گمراه نيستند.
پس همانطور كه گفتيم اسلام تقوا را بدين جهت معتبر نكرده كه در مقابل طريقه فكرى طريقه مستقلى براى درك حقائق باشد، بلكه منظور اسلام از دعوت به تقوا اين است كه نفس بشر را از گم كردن راه فطرت و در نتيجه از دست دادن درك فطرى باز داشته ، او را به استقامت فطرى برگرداند،
توضيح ارتباط تقوا و رجوع انسان به فطرت حقيقى

*(155/19)*

توضيح اينكه انسان از نظر جسمانيتش تركيب يافته از قوائى متضاد است قوه بهيمى و قوه سبعى كه ريشه و مبدأ پيدايش آنها بدن مادى عنصرى او است ، و هر يك از اين دو قوه ، عمل شعورى خاص به خود را انجام مى دهند، بدون اينكه ارتباطى با ساير قوا داشته و از آنها اجازه بگيرد، و در عملكرد خود رعايت حال آنها را بكند، بله در يك صورت از عمل باز مى ايستد، و آن وقتى است كه مانعى جلوگير آن شود، مثلا شهوت غذا كه نيمى از قوه بهيميه است ، آدمى را وا مى دارد به اينكه لا ينقطع بخورد و بنوشد، بدون اينكه حد و اندازه اى را رعايت كند، بله از ناحيه اين قوه حدى در كار نيست ، ليكن معده مانع ادامه كار او مى شود زيرا اگر شهوت غذا همچنان به كار خود بپردازد، معده كه ظرفيت محدودى دارد دچار امتلاء مى گردد، و يا آرواره دچار خستگى مى شود، و يا مانعى ديگر پيش مى آيد، اينها امورى است كه ما دائما در خود مشاهده مى كنيم .
و وقتى وضع آدمى چنين است تمايل زياد از حد او به يكى از قوا و بى بند و باريش در اطاعت از خواسته هاى آن ، و رام شدنش در برابر طغيانگرى هايش باعث مى شود كه آن قوه هر چه بيشتر طغيان كند، و قوه ديگرى كه ضد آن است سركوب تر شود، تا به جائى كه كار آن به بطلان و يا به مرز بطلان بيانجامد، مثلا افراط در شهوت طعام و يا بى بندوبارى در شهوت نكاح (علاوه بر از كار انداختن معده و يا جهاز تناسلى ) آدمى را از كار و كسب و معاشرت و تنظيم امر منزل و تربيت اولاد و ساير واجبات و وظائف فردى و اجتماعى كه قيام به آنها واجب است باز مى دارد، و همچنين بى بند وبارى در ساير قواى شهويه و قواى غضبيه ، اين حقيقت نيز امرى است كه دائما در خود و در غير خود در طول زندگى مشاهده مى كنيم .

*(155/20)*

و معلوم است كه در اين افراط و تفريط هلاك انسانيت است ، براى اينكه انسان عبارت است از همان نفسى كه اين قواى مختلف را تسخير كرده و به خدمت گرفته است ، و منظورش از اين تسخير تنها اين است كه قواى نامبرده را طورى به كار وابدارد كه سعادتش را تامين كند، و يا به عبارت ديگر قواى نامبرده را محكوم كند به اينكه تنها در طريق سعادت حيات دنيائى و آخرتى او كار كنند و حيات اين چنينى جز حياتى علمى و كمالى نمى تواند باشد، پس او چاره اى جز اين ندارد كه زمينه كار كردن براى هر يك از قواى نامبرده را فراهم سازد، و به خاطر به كار بستن يك قوه ، قوه اى ديگر را از كار نيندازد و معطل نگذارد، و به كلى باطل نسازد.
پس براى انسان معناى انسانيت تمام و محقق نمى شود، مگر وقتى كه بتواند قواى مختلف خود را طورى تعديل كند كه هر يك از آنها در حد وسط قرار گيرد، و در وسط طريقى كه برايش تعيين شده عمل كند، و بلكه عدالت در همه قوا همان چيزى است كه ما به نام فضائلش مى خوانيم ، وقتى مى گوئيم اخلاق فاضله منظورمان همين ملكات است ، مانند ملكه حكمت و ملكه شجاعت و ملكه عفت و امثال آن كه كلمه عدالت همه آنها را در خود مى گنجاند.

*(155/21)*

و در اين معنا هيچ شكى نيست كه اگر انسانها به افكارى كه فعلا دارند رسيده اند، و دامنه تمدن و معارف و علوم بشرى خود را اين همه وسعت داده اند همه و همه به پيشنهاد و يا به اقتضاى اين قواى شعورى آنها بوده ، به اين معنا كه انسان در آغاز پيدايش خود از هر علمى و معارفى تهى دست بوده ، و اگر در پى تحصيل علمى و آگهى اى برآمده از پيش خود و بدون انگيزه اى از داخل وجودش ‍ نبوده ، بلكه اين قواى درونى او بوده كه احساس حاجت به چيزى كرده و او را وا داشته كه در بر آوردن حاجت وى بپاخيزد، و براى به دست آوردن آن فكر خود را به كار اندازد و همين شعورهاى ابتدائى مبدأ تمامى علوم انسانى بوده كه به تدريج و همواره اطلاعات خود را با تعميم دادن يا تخصيص دادن يا تركيب كردن و يا از هم جدا نمودن به كمال و تماميت امروزش رسانده است .
از همين جا است كه يك انسان پژوهشگر حدس مى زند كه چه بسا افراط آدمى و فرو رفتنش در بر آوردن حوائج يك قوه از قواى متضادش و بازماندن از حوائج ساير قوايش باعث آن شود كه در افكار و معارفش منحرف گشته و در نتيجه تحكيم و ترجيح خواسته ها و مشتهيات و پيشنهادهاى يك قوه را بر خواسته هاى ساير قوا، به اين گمراهى بيفتد كه تصديقهاى آن قوه را نيز بر تصديقهاى ساير قوا تحكيم دهد، و سرانجام فكر و ذكرش تنها پيرامون خواسته هاى آن دور بزند.

*(155/22)*

اتفاقا اين قضيه صرف حدس نيست ، بلكه تجربه نيز آنرا تصديق كرده براى اينكه نمونه هاى اين انحراف را با چشم خود در افراد اسرافگر و مترف و همسوگندان شكم و شهوت و افراط گران در طغيان و ظلم و فساد مى بينيم كه چگونه امر زندگى را در مجتمع انسانى به تباهى كشاندند و اگر از خود بپرسم مگر اينها انسان نيستند؟ مگر نمى فهمند كه شكم باره گى و مستى و شهوت رانى و ظلم و فسادشان چه بر سر جامعه آورده ؟ راستى چرا اين طبقه كه اين چنين شيفته و فرو رفته در لجنزار شهوات و اسير دام لذائذ شراب و رقص و عشق و وصالند و در باره مسائل مهم زندگى كه ديگران بر سر آن مسائل جانبازى نموده و در تحصيل آنها از يكديگر پيشى مى گيرند اينقدر بى تفاوتند؟ آيا به راستى اينها انسان نيستند، و اگر هستند چرا اين مسائل را كه از واجبات زندگى انسانى است نمى فهمند؟ جوابى كه دريافت مى كنيم جز اين نيست كه روح شهوت در دل آنان جائى براى هيچ فكر ديگرى نگذاشته ، و لحظه اى آنان را فارغ نمى گذارد تا به مسائل غير شهوانى بينديشند، بلكه در همه احوال بر آنان مسلط است ، و همچنين طاغيان مستكبر و سنگدل كه حتى هيچ صحنه رقت آور و تكان دهنده اى دل آنان را نرم نمى كند و اصلا نمى توانند در راءفت و شفقت و رحمت و خضوع و تذلل تصورى داشته باشند، و سراسر زندگيشان يعنى تكلمشان ، سكوتشان ، نگاهشان ، چشم پوشيشان ، اقبالشان ، ادبارشان ، همه و همه خبث باطنشان را نشان مى دهد، پس همه اينها در علومى كه دارند راه خطا را طى مى كنند، و هر طائفه اى از آنان سرگرم و فرو رفته در نتائج افكار تحريفى و علوم منحرفه خويشند، و از بيرون دائره معلوماتشان غافلند، و نمى دانند كه در بيرون آن دائره تنگ ، علومى نافع و معارف حقه و انسانى وجود دارد.

*(155/23)*

از اين بيانات نتيجه مى گيريم كه معارف حقه و علوم نافع براى كسى حاصل نمى شود مگر بعد از آنكه خلق و خوى خود را اصلاح كرده و فضائل ارزشمند انسانيت را كسب كرده باشد كه اين همان تقوا است . پس حاصل كلام اين شد كه اعمال صالح ، خلق و خوى پسنديده را در انسان حفظ مى كند و اخلاق پسنديده ، معارف حقه و علوم نافع و افكار صحيح را حفظ مى نمايد، از سوى ديگر اين علم نافع هم وقتى نافع است كه تواءم با عمل باشد، كه هيچ خيرى در علمى كه عمل با آن نباشد، نيست .
آياتى از قرآن كه آثار تقوا را و آياتى ديگر كه آثار بى تقوائى و هواپرستى رادر طرز تفكر انسان بيان مى كنند
و ما هر چند اين بحث را به صورت يك بحث علمى اخلاقى در آورديم ، چون احساس مى شد كه اين مساله احتياج به شرح و توضيح دارد و ليكن قرآن كريم همه جوانب آن را در يك جمله جمع كرده و فرمود: (و اقصد فى مشيك )، چون منظور از اين جمله راه رفتن نيست ،
بلكه اين تعبير كنايه از اعتدال و ميانه روى در مسير زندگى است ، و نيز فرموده : (ان تتقوا الله يجعل لكم فرقانا)، و نيز فرموده : و (تزودوا فان خير الزاد التقوى و اتقون يا اولى الالباب )، يعنى شما بدان جهت كه صاحب خرد هستيد در به كار بستن عقل و خردتان نيازمند به تقوا هستيد (و خدا داناتر است ) و نيز فرموده : (و نفس و ما سويها فالهمها فجورها و تقويها قد افلح من زكيها و قد خاب من دسيها)، و نيز فرموده : (و اتقوا الله لعلكم تفلحون ).

*(155/24)*

آيات فوق آثار ميانه روى و تقوا و خردمندى را تذكر مى داد، آيات ديگرى هست كه در مقابل آن آيات آثار شوم شهوتپرستى و استكبار از پذيرفتن حق و مهمل گذاشتن قلب و چشم و گوش را بيان مى كند، توجه بفرمائيد: (فخلف من بعدهم خلف اضاعوا الصلوة ، و اتبعوا الشهوات ، فسوف يلقون غيا، الا من تاب و آمن و عمل صالحا) كه در اين آيه اثر شهوترانى را بيان مى كند، و آن عبارت است از غى ، يعنى گمراهى ، و نيز فرموده : (ساصرف عن آياتى الذين يتكبرون فى الارض بغير الحق ، و ان يروا كل آية لا يؤ منوا بها و ان يروا سبيل الرشد لا يتخذوه سبيلا، و ان يروا سبيل الغى يتخذوه سبيلا، ذلك بانهم كذبوا باياتنا و كانوا عنها غافلين )، كه صريحا اعلام داشته آنهائى كه اسير قواى غضبى هستند از پيروى حق ممنوعند، و به سوى راه غى و خطا سوق داده مى شوند،
آنگاه اضافه كرده كه اين كيفر به جرم آن است كه از حق غافل شدند و نيز فرموده : (و لقد ذرأ نا لجهنم كثيرا من الجن و الانس لهم قلوب لا يفقهون بها و لهم اعين لا يبصرون بها و لهم اذان لا يسمعون بها اولئك كالانعام بل هم اضل اولئك هم الغافلون ) كه در اين آيه اعلام داشته اگر اين طائفه را غافل خوانديم براى اين است كه اينها از حقائق معارف خاص بشر غافلند، پس دلها و چشمها و گوشهايشان از رسيدن به آنچه يك انسان سعيد و انسان برخوردار از انسانيت به آن مى رسد بدور است ، و به جاى رسيدن به اين نعمت بزرگ به آن چيزهائى مى رسد كه چهار پايان مى رسند، بلكه اينها بدبخت تر از چهار پايان وحشى هستند زيرا چهار پايان وحشى و درندگان براى رسيدن به آنچه دوست دارند و سازگار با خلقتشان هست افكارى دارند، چيزهائى براى خود تصويب مى كنند و چيزهائى را تصويب نمى كنند، ولى اين بينوايان اين مقدار فكر را هم ندارند.
اين حقيقت قرآنى كه با تقرب الى الله ، انسان مى تواند به آگاهيهائى خاص دستيابد با سخن ما منافات ندارد

*(155/25)*

پس از آنچه گذشت روشن شد كه قرآن كريم تقوا را شرط در تفكر و تذكر و تعقل دانسته و براى رسيدن به استقامت فكر و اصابه علم و رهائى آن از شوائب اوهام حيوانى و القائات شيطانى شرط كرده كه علم همدوش عمل باشد.
بله در اين ميان يك حقيقت ديگر قرآنى هست كه نمى توان انكارش كرد و آن اين است كه داخل شدن انسان در تحت ولايت الهى و تقربش به ساحت قدس و كبريائى خداى تعالى انسان را به آگاهيهائى موفق مى كند كه آن آگاهيها را با منطق و فلسفه نمى توان به دست آورد، درى به روى انسان از ملكوت آسمانها و زمين باز مى كند كه از آن در، حقائقى را مى بيند، كه ديگران نمى توانند آنها را ببينند، و آن حقائق نمونه هائى از آيات كبراى خدا، و انوار جبروت او است ، اءنوارى كه خاموشى ندارد.
امام صادق (عليه السلام ) فرموده : اگر نبود كه شيطانها پيرامون دلهاى بنى آدم دور مى زنند، هر آينه انسانها مى توانستند ملكوت آسمانها و زمين را ببينند، و نيز در ميان رواياتى كه بيشتر راويان آنرا از رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) روايت كرده اند اين حديث است كه آن جناب فرمود:

*(155/26)*

اگر زياده روى شما انسانها در سخن گفتن نبود، و اگر پريشانى و آشفتگى دلهاتان نبود، هر آينه شما هم مى ديديد آنچه را كه من مى بينم ، و مى شنيديد آنچه را كه من مى شنوم خداى تعالى هم فرموده : (و الذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا، و ان الله لمع المحسنين )، ظاهر آيه شريفه : (و اعبد ربك حتى ياتيك اليقين )، نيز بر اين معنا دلالت دارد، براى اينكه به دست آوردن يقين را نتيجه عبادت خوانده و فرمود: (پروردگارت را عبادت كن تا يقين به دستت آيد)، و نيز آيه زير كه مى فرمايد: (و كذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات و الارض و ليكون من الموقنين )، كه وصف ايمان را گره خورده مربوط به مشاهده ملكوت دانسته ، و نيز آيه شريفه زير كه مى فرمايد: (كلا لو تعلمون علم اليقين لترون الجحيم ثم لترونها عين اليقين ) و نيز فرموده : (ان كتاب الابرار لفى عليين و ما ادريك ما عليون كتاب مرقوم يشهده المقربون )، اين خود يك حقيقتى است قرآنى كه خواننده عزيز بايد براى رسيدن به بحث مفصل آن منتظر آينده يعنى تفسير سوره مائده (آيه 55) (انما وليكم الله و رسوله ...) و آيه (يا ايها الذين آمنوا عليكم انفسكم ...) باشد.
و قرآنى بودن اين حقيقت منافاتى با سخنان قبلى ما ندارد (كه گفتيم قرآن كريم طريقه تفكر فطرى را كه خلقت بشر بر آن طريقه است و حيات بشر مبتنى بر آن است پيشنهاد مى كند) براى اينكه رسيدن به ملكوت آسمانها و زمين موهبتى است الهى كه خداى تعالى هر يك از بندگان خود را كه بخواهد به آن اختصاص مى دهد، و معلوم است كه عاقبت از آن مردم با تقوا است ، (ليكن نمى توان كل بشر را از طريقه تفكر باز داشت ، به اميد اينكه كل بشر مشمول چنين موهبتى شوند)
بحث تاريخى
(درباره پيدايش و سير علوم عقليه در ميان مسلمين )

*(155/27)*

در اين بحث نظرى اجمالى و كوتاه در تاريخ تفكر اسلامى مى اندازيم تا ببينيم امت اسلام با همه اختلافى كه در طوائف و مذاهب آن هست چه طريقه اى را در تفكر سلوك كردند، البته قبلا اين نكته را خاطرنشان مى سازيم كه ما در اين بحث به حق بودن يا باطل بودن اين مذاهب نمى پردازيم ، تنها عوارض و تحولى را كه در منطق قرآن رخ داده از نظر گذرانده موافقت و مخالفت آنرا اثبات نموده و تحكيم مى كنيم ، حتى در اين بحث كارى به افتخارهائى كه موافقين كرده و عذرهائى كه مخالفين آورده اند نداريم ، نه به ريشه آن حرفها كارى داريم و نه به شاخ و برگهايش ، چون پرداختن به آن حرفها طريقه ديگرى است از بحث ، حال چه اينكه مذهبى باشد يا نباشد.
قرآن كريم با منطق خاص به خودش در احكام و سنتهائى كه براى تمامى شؤ ون زندگى بشر تشريع كرده بدون هيچ قيدى و شرطى نوع انسان را در همه احوالش محكوم به احكام خود دانسته ، چه در حال انفراد و چه در حال اجتماع ، چه صغير و چه كبير، مرد يا زن ، سفيد يا سياه ، عربى يا عجمى ، حاضر يا مسافر، شهرى يا روستائى ، عالم يا جاهل ، شاهد يا غايب ، در هر جائى و در هر زمانى كه باشد، و در كل شؤ ونات او چه عقيده اش و چه اخلاق و اعمالش مداخله كرده و در اين هيچ شكى نيست .

*(155/28)*

با اين حساب ، پس قرآن با تمامى علوم و صنعتها كه ارتباط با ناحيه اى از نواحى زندگى بشر داشته باشد اصطكاك و برخورد دارد، و اين معنا نيز از خلال آياتى از قرآن كريم كه بشر را به تدبر، تفكر، تذكر و تعقل دعوت مى كند، به روشنى فهميده مى شود كه قرآن در دعوت بشر به تحصيل علم و از بين بردن جهل و سر در آوردن از اسرار آنچه كه از اجزاى عالم ما است از سماويات گرفته تا ارضيات يعنى جمادات و نباتات و حيوانات و انسانها و آنچه مربوط به ماوراى عالم ما است از ملائكه و شيطانها و لوح و قلم و غير اينها بياناتى دارد، كه رساتر از آن تصور نمى شود و منظور اسلام از اين تحريك ها و تشويقها اين است كه بشر به وسيله معرفت به آنچه گفته شد خداى سبحان را بشناسد، و به آنچه كه به نحوى از انحاء ارتباطى با سعادت در زندگى انسانى و اجتماعى انسانها دارد آشنا گردد و بفهمد كه براى به دست آوردن چنين زندگى اى چگونه اخلاقى كسب كند و چه شرايع و حقوقى را رعايت نمايد و چه احكام اجتماعى را مورد عمل قرار دهد.
از سوى ديگر در سابق توجه كرديد كه اسلام طريق تفكر فطرى را تاييد مى كند، همان طريقه اى را كه فطرت بى اختيار و بدون سفارش كسى به آن دعوت مى كند، و بشر راهى براى فرار از آن ندارد، و اين واقعيت همان سير منطقى است .

*(155/29)*

قرآن كريم خودش هم اين صناعت هاى منطقى يعنى برهان و جدل و موعظه را به كار برده ، و امتى را كه هدايت مى كند دعوت نموده به اينكه از آن طريق پيروى كند، يعنى مطالب خود را آنچه جنبه نظرى دارد و خارج از مرحله عمل است از راه برهان تعقيب كنند و در غير آن يعنى در حكمت عملى به مسلميات استدلال كنند و يا به بياناتى كه عبرت انگيز باشد و شنونده را به عبرت وا دارد، و نيز قرآن كريم در بيان مقاصدش سنت نبويه را معتبر كرده و پيروى از رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) را اسوه و خط سير معين فرمود، مسلمانان نيز دستورات آن حضرت و سخنانش را حفظ نموده و از مشى علمى آن جناب تقليد كردند، آنچنان كه يك دانش آموز در سلوك علمياش از استادش پيروى مى كند.
اشاره به وضع علمى مسلمين در عهد رسول الله (ص ) و تحولاتى كه پس از رحلت آنحضرت پديد آمد

*(155/30)*

مردم در عهد رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) (منظورمان ايام اقامت آن جناب در مدينه است ) جديد العهد با تعاليم اسلامى بودند، و حالشان در تدوين علوم و صناعات شبيه تر به حال انسانهاى قديمى بود كه با ذهنى ساده و غير فنى به بحثهاى علمى مى پرداختند، البته با همه عنايتى كه به تحصيل و تحرير علم داشتند، و لذا در آغاز اولين قدمى كه برداشتند حفظ قرآن و قرائت آن و سپس حفظ احاديث بود، يعنى سخنانى كه از رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) و با يك واسطه از آن جناب مى شنيدند حفظ مى كردند، و از حفظ براى ديگران نقل مى نمودند، چون (به جز افرادى كه اى بسا از عدد انگشتان تجاوز نمى كردند) كسى نوشتن را نمى دانست ، قدم دومى كه در مسير علم برداشتند مختصر مناظراتى در خصوص علم كلام بود، كه يا در بين خود داشتند و يا با بعضى از غير مسلمانان و صاحبان مذاهب بيگانه مخصوصا يهوديان و مسيحيان ، چون قبائلى از اين دو ملت در شبه جزيره عربستان و در حبشه و شام مى زيستند، از همين جا بود كه علم كلام پيدا شد، اشتغال ديگرى كه مسلمانان داشتند نقل و روايت اشعار بود كه خود يك سنت قديمى عرب بود، ولى اسلام اهتمامى به امر آن نكرد و در كتاب مجيدش حتى يك كلمه شعر و شعرا را نستود سنت رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) نيز پر و بالى به آن نداد.
اين وضع بود تا وقتى كه رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) رحلت نمود، و مساله خلافت جريانى به خود گرفت كه معروف است ، و اختلاف ناشى از مساله خلافت بابى به ابواب علم كلام افزود، و يكى ديگر از مسائل علم كلام شد كه دانشمندان اسلامى را به خود مشغول كرد.

*(155/31)*

در زمان خليفه اول بعد از جنگ يمامه و شهادت جمع بسيارى از حافظان و قاريان قرآن ، از ترس اينكه مبادا چيزى از قرآن فراموش ‍ شود قرآن را جمع آورى كردند، در عهد او كه تقريبا به دو سال طول كشيد امر به اين منوال گذشت ، سپس در عهد خليفه دوم بار ديگر قرآن جمع آورى شد.
next page
fehrest page
back page

*(155/32)*

next page
fehrest page
back page
و چون آوازه اسلام بلند شد و قلمرو آن در اثر فتوحات عظيمى كه در عهد وى رخ داد، گسترش يافت . مسلمانان از تعمق در مسائل علمى و روابط علوم و ترقى در مدارج آن باز ماندند، حال يا بدين جهت بود و يا براى اينكه خود را نيازمند به توسعه علم و بسط مسائل علمى نمى دانستند، چون در آن روزگاران علم چيزى نبود كه فضيلت و اهميتش براى بشر معلوم شده باشد، و به همان مقدار براى انسان محسوس بود كه آثار آن را ديده باشند، و معلوم است كه علمى كه اثر محسوسى براى بشر آن روز داشته همان صنعت بوده ، امتى آن را در امتى ديگر مى ديده و مى شناخته .
از سوى ديگر با فتوحات پى در پى و پر اهميتى كه نصيب عرب گرديد آن غريزه هاى جاهلانه عرب كه در اثر تربيت اسلامى فروكش ‍ شده بود، بار ديگر سر به طغيان كشيد، غرورها و نخوتها بار ديگر سركشى آغاز كرد و در نتيجه به تدريج و آرام آرام روحيه امتهاى مستكبر و استعمارگر را به خود گرفتند، شاهد اين مطلب شيوع تقسيم و پاره پاره شدن امت اسلام آن روز است ، به عرب و غير عرب (به اين معنا كه امت عرب نعمت عظماى اسلام و اين دين نجات بخش را به حساب خود حساب كرد، و غير عرب را موالى بردگان لقب داد) شاهد ديگرش رفتار معاويه است كه در آن ايام والى شام بود، و حكومت اسلامى را رنگ سلطنت داد، و در بين مسلمانان چون قيصرهاى روم رفتار كرد، شواهد بسيار ديگرى بر اين معنا هست كه تاريخ از لشگريان اسلام ضبط نموده و همين روش خلق و خوى مسلمانان را عوض كرد و معلوم است كه نفسيات آن چنانى در سير علمى و مخصوصا در تعليمات قرآنى اثر گذاشت .
و آن مقدار معارفى كه از دين داشتند و سير علمى تا آن حدى كه در سابق پيش رفته بود متوقف شد، يعنى اشتغالات علميشان منحصر در قرائت قرآن بود، قرائتى منسوب به زيد بن ثابت و قرائتى منسوب به ابى و ابن مسعود و غير آنان بود.

*(156/1)*

و اما حديث در آن زمان به نحو چشمگيرى رواج يافت و نقل و ضبط احاديث بسيار شد، به حدى كه عمر بعضى از صحابه را از نقل حديث نهى كرد، زيرا او زياده از حد حديث گفته بود، از سوى ديگر عده اى از اهل كتاب به اسلام درآمدند و محدثين كه كارشان نقل حديث بود
مطالب بسيارى از آنان در باره اخبار كتابهايشان و داستانهاى انبياءشان و امتهايشان را شنيدند و شنيده هاى خود را با آنچه از احاديث كه از رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) شنيده و حفظ كرده بودند مخلوط نموده ، و جعل احاديث دروغين و دستبرد در احاديث صحيح را شروع كردند كه امروز در ميان احاديثى كه از طرق صحابه و راويان صدر اول از رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) نقل شده مقدار بسيار زيادى از اين كلمات دروغين و بريده بريده يافت مى شود كه قرآن كريم به ظاهر الفاظش آنها را دفع مى كند و عمده سببى كه باعث اين دستبردها شد چند امر بود.
عوامل جهل حديث بعد از رحلت پيامبر (ص )
اول احترام بسيار زيادى بود كه مردم براى همنشينى رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) و براى حفظ حديث معتقد بودند، و حتى افرادى را هم كه رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) را نديده بودند و تنها از اصحاب آن جناب احاديثى نقل مى كردند مزيتى بر ساير مردم قائل بودند، و آنان را تعظيم مى كردند، و همين جهت باعث شد كه هر كسى چه لايق و چه نالايق براى اينكه در بين جامعه سر و گردنى از سايرين بلندتر داشته باشد، به نقل حديث پرداخته و خود را محدث و راوى قلمداد كند، حتى كسانى هم كه يهودى بودنشان يا نصرانى بودنشان مسلم بود با اين حال به صرف اينكه حديث نقل مى كرد در جامعه آن روز جا مى افتاد و محترم مى شد، و قهرا براى اينكه اين محدث از آن ديگرى جلو بزند و محترم تر شود هر چه از دهانش در مى آمد به عنوان حديث مى گفت .

*(156/2)*

عامل دوم جعل حديث ، حرص شديدى بود كه اين افراد در حفظ حديث داشتند همين حرص در حفظ حديث و نقل آن نمى گذاشت كه در باره درستى و نادرستى حديث و تدبر در معناى آن و مخصوصا عرضه كردن آن بر كتاب خدا دقت كنند، با اينكه قرآن كريم اصل دين بود و ساختمان دين بر اين پايه و اصل نهاده شده بود، فروع دين از اين اصل ريشه مى گرفت ، رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) هم بطورى كه در نقل معتبر آمده سفارش اكيد كرده بود كه هر سخنى را از هر كسى نپذيرند، بلكه شنيده هاى خود را بر قرآن كريم عرضه كنند، در صورتى كه مخالف قرآن بود رهايش كنند، و در حديث معتبر فرموده بود: (ستكثر على القاله ) بزودى حديث تراشان عليه من زياد مى شوند و احاديثى ديگر از اين قبيل .
همين معنا فرصتى شد براى اينكه احاديث جعلى و دروغينى در مورد صفات خدا و اسماء و افعال او و نيز در باره لغزشهائى كه به انبياى گرامى نسبت داده شده ، و اعمال زشت كه به رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) نسبت داده شده و آن جناب را مشوه جلوه داده ، و در باره خرافاتى در خلقت و ايجاد و داستانهاى دروغينى از امتهاى گذشته و در باره تحريف شدن قرآن و مسائل ديگرى از اين قبيل در دست و دهنها بگردد، احاديثى كه دست كمى از خرافات تورات و انجيل ندارد.

*(156/3)*

نتيجه اين وضع آن شد كه تقدم و عمل در بين قرآن و حديث تقسيم شود، يعنى تقدم و احترام صورى از آن قرآن و اخذ و عمل از آن حديث شود، و در اندك مدتى قرآن از حيث عمل متروك گردد، و اين سيره نكوهيده يعنى مسامحه در عرضه حديث بر قرآن ، همچنان در بين امت استمرار يافت و تا به امروز نيز عملا استمرار يافته ، هر چند كه امت آن را به زبان انكار نموده و ناپسند مى داند، قرآن كريم نيز از آن پيشگوئى كرده و فرموده كه رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) در قيامت خواهد گفت پروردگارا امت من قرآن را متروك گذاشتند، الا عده اى قليل كه در هر عصرى از اين انحراف دور ماندند.
و همين مسامحه و سهل انگارى عينا يكى از اسبابى بود كه باعث شد بسيارى از خرافات قومى و قبيله اى كه هر قومى در قديم به آن معتقد بودند بعد از مسلمان شدنش نيز به عنوان يك اعتقاد دينى باقى بماند، آرى مثل معروف مى گويد: (الداء يجر الداء) درد، دردى ديگر مى زايد.

*(156/4)*

عامل سوم در جعل احاديث ماجرائى بود كه بعد از رحلت رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) در مساله خلافت پيش آمد و اراى عامه مسلمين در باره اهل بيت آن جناب مختلف گرديد، عده اى طبق دستور رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) به آن حضرات تمسك جسته ، و به آنان عشق ورزيدند، جمعى ديگر از آن حضرات روى گردانيده و اعتنائى به امر آنان و مكانتشان به علم قرآن نكردند و براى آگاهى و يادگيرى علم قرآن به غير آن حضرات مراجعه نمودند، جمعى ديگر با آن حضرات دشمنى نموده ، با جعل احاديثى دروغين به آنان بدگوئى كردند، با اينكه رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) در مواقفى و كلماتى كه احدى از مسلمانان در صحت آنها و در دلالت آنها ترديد نكرده ، سفارش فرموده بود كه علم دين را از اهل بيت او بگيرند، و چيزى به اهل بيت او نياموزند، و اينكه اهل بيت آن جناب از همه امت به كتاب خدا آگاه ترند، و نيز به امت فرمود كه اهلبيتش هرگز در تفسير قرآن خطا نمى كنند و در فهم قرآن دچار اشتباه نمى شوند و در حديث معروف به ثقلين كه بطور تواتر نقل شده ، و احدى در آن ترديد نكرده ، و فرمود: من از ميان شما مى روم و به جاى خود دو چيز بس گرانمايه مى گذارم ، يكى كتاب خدا و ديگر عترتم را، و اين دو، تا ابد با همند و از يكدگر جدا نخواهند شد، تا بر لب حوض كوثر بر من در آيند، (تا آخر حديث ) و در بعضى از طرق همين حديث آمده كه سپس فرموده : چيزى به اهل بيت من نياموزيد كه آنان اعلم از شمايند، و نيز در حديثى مستفيض كه بسيار نقل شده فرموده : (هر كس قرآن را به راءى خود (يعنى بدون سؤ ال از اهل بيت ) (عليهم السلام ) تفسير كند بايد كه جاى خود را آماده در دوزخ بداند،) كه بحث آن در سابق يعنى در جلد سوم اين كتاب در بحثهاى محكم و متشابه گذشت .
اعراض از اهل بيت (ع ) بزرگترين شكاف در نظام تفكر اسلامى پديد آورد

*(156/5)*

و اين اعراض از اهل بيت (عليهم السلام ) بزرگترين شكافى بود كه در نظام تفكر اسلامى پديد آمد و باعث شد علم قرآن و طريقه تفكرى كه قرآن به سوى آن مى خواند در بين مسلمانان متروك و فراموش شود، شاهد بسيار روشن آن اين است كه در جوامع حديث كمتر به احاديثى بر مى خوريم كه از امامان اهل بيت روايت شده باشد، آرى اگر شما خواننده محترم از يك سو مقام و منزلتى كه اهل حديث در زمان خلفا داشتند، و حرص و ولعى كه مردم در اخذ و شنيدن حديث از خود نشان مى دادند در نظر بگيرى ، و از سوى ديگر در بين دهها هزار حديثى كه در جوامع حديث گردآورى شده احاديث منقوله از على و حسن و حسين در ابواب مختلف معارف دين و مخصوصا در تفسير نقل شده بشمارى آن وقت انگشت حيرت به دندان خواهى گزيد (كه خدايا چطور شد فلان صحابه كه بيش از دو سه سال رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) را نديد دهها هزار حديث دارد، ولى اهل بيت رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) كه در خلوت و جلوت و در كودكى و جوانى در سفر و حضر با آن جناب بودند حديث چندانى در جوامع ندارند؟!!) و چرا صحابه حتى يك حديثى از اهل بيت نقل نكردند؟ و چرا تابعين يعنى طبقه دوم مسلمين رواياتى كه از آن حضرات نقل كرده اند از صد تجاوز نمى كند؟ و چرا حسن بن على (با اينكه خليفه ظاهرى نيز بود) احاديثش به ده عدد نمى رسد؟ و چرا از حسين بن على حتى يك حديث ديده نمى شود؟ با اينكه بعضيها تنها روايات وارده در خصوص تفسير را آمار گرفته اند به هفده هزار بالغ شده ، كه تنها جمهور آنها را نقل كرده اند، كه سيوطى آنها را در كتاب اتقانش آورده و گفته اين عدد رواياتى است كه در تفسير ترجمان القرآنش كه الدرالمنثور خلاصه آن است آورده و روايات وارده در ابواب فقه نيز همين نسبت را دارد، و بعضى از آمارگران از اين قبيل احاديث تنها به دو حديث برخورده اند كه در ابواب مختلف فقه از حسين (عليه السلام ) روايت شده ، و چرا بايد

*(156/6)*

چنين باشد؟.
آيا علتى جز اين مى تواند داشته باشد كه مردم از اهل بيت دورى كردند، و از حديث آنان اعراض نمودند؟ و يا اگر از آنان حديث گرفتند و بسيار هم گرفتند ليكن در دولت اموى به خاطر دشمنى كه امويان با اهل بيت داشتند آن احاديث از بين رفت و به فراموشى سپرده شد؟ نمى دانيم .
اما اين قدر هست كه كنار زدن على (عليه السلام ) و شركت ندادن آن جناب در جمع قرآن در اوائل رحلت رسول خدا (صلى الله عليه وآله )، و در اواخر عهد عثمان و نيز تاريخ حسن و حسين احتمال اول را تاييد مى كند.
اين حق كشى هائى كه امت اسلام و يا حكومت اموى در باره على (عليه السلام ) نمودند كار را بدان جا كشانيد كه نه تنها تمامى احاديث آن جناب مورد اعراض واقع شد، بلكه بعضيها حتى نهج البلاغه را نيز انكار كردند، كه كلام آن جناب باشد، آرى خطبه هاى برجسته و غراى نهج البلاغه مورد سؤ ال و ترديد قرار گرفت ، ولى خطبه بتراء زياد بن ابيه و اشعارى كه يزيد در باره شراب سروده جاى هيچ اختلافى نبود و حتى دو نفر هم در باره آنها اختلاف نكردند.
اهل بيت پيغمبر همچنان مظلوم و مقهور بودند، و احاديثشان متروك بود، تا آنكه امام باقر و امام صادق (عليه السلام ) در يك برهه اى از زمان يعنى در دوره انتقال حكومت از بنى اميه به بنى العباس قيام نموده آنچه از احاديث پدران بزرگوارشان به دست فراموشى سپرده شده بود براى مردم بيان كردند و آنچه از معارف اسلام كه مندرس گشته اثرى از آن نمانده بود براى مردم بيان كردند.

*(156/7)*

اما مع الاسف احاديثى كه آن دو بزرگوار و ساير امامان از پدران خود نقل نموده در اختيار امت اسلام نهادند، نيز از دسيسه و دستبرد سالم نماند، همانطور كه در كلمات رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) دست بردند، كلمات آن حضرات نيز مورد دستبرد قرار گرفت ، به شهادت اينكه خود آن دو بزرگوار به اين معنا تصريح نموده ، چند نفر از وضاعين و حديث تراشان را براى مردم نام بردند، مانند مغيرة بن سعيد، و ابن ابى الخطاب ، و... و بعضى ديگر از ائمه (عليهم السلام ) بسيارى از رواياتى كه از رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) و از خود ايشان در دست و دهن ها افتاده بود انكار نموده و به شيعيان خود دستور فرمودند هر حديثى كه از ما براى شما نقل مى شود بر قرآن عرضه كنيد، آنچه موافق با قرآن است بگيريد، و آنچه مخالف است رها كنيد.
اما مردم مگر افرادى انگشت شمار به اين دستور عمل ننمودند، و مخصوصا به رواياتى كه در غير مورد مسائل فقهى بود بدون عرضه آنها بر قرآن پذيرفتند، و رفتار عامه مردم شيعه در قبول هر سخنى كه جنبه حديث داشت رفتار عامه مردم سنى در مورد احاديث نبوى بود.
و حتى عامه شيعه در اين امر آنچنان افراط كردند كه جمعى قائل شدند به اينكه ظواهر قرآن حجت نيست ، ولى كتابهائى ديگر از قبيل مصباح الشريعه و فقه الرضا و جامع الاخبار حجت است ، و افراط را از اين حد نيز گذرانده به جائى رساندند كه گفتند:

*(156/8)*

حديث هر چند كه مخالف صريح قرآن باشد مى تواند قرآن را تفسير كند، و اين حرف نظير و هم سنگ سخنى است كه بيشتر اهل سنت گفته اند، و آن اين است كه حديث اصلا مى تواند قرآن را نسخ كند، و به نظر مى رسد قضاوتى كه دانشمندان در باره رفتار امت اسلام كرده اند قضاوت درستى باشد، آنها گفته اند: اهل سنت كتاب را گرفتند و عترت را رها كردند و سر انجام كارشان بدانجا كشيده شد كه كتاب هم از دستشان رفت ، و شيعه عترت را گرفته كتاب را رها كردند، و سرانجام كارشان بدينجا كشيده شد كه عترت هم از دستشان رفت ، پس مى توان گفت كه امت اسلام بر خلاف دستور صريح رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) كه فرموده : (انى تارك فيكم الثقلين ...)، هم قرآن را از دست دادند، و هم عترت را، هم كتاب را و هم سنت را.

*(156/9)*

اين راهى كه امت در مورد حديث پيش گرفت يكى از عواملى است كه در قطع رابطه علوم اسلامى يعنى علوم دينى و ادبى از قرآن كريم اثرى به سزا داشت ، با اينكه همه آن علوم به منزله شاخ و برگها و ميوه هاى درخت طيبه قرآن و دين بود، درختى كه اصلش ثابت و فرعش در آسمان است و به اذن پروردگارش ميوه اش را در هر آنى مى دهد، چون اگر در باره اين علوم دقت به خرج دهى خواهى ديد كه طورى تنظيم شده كه پيدا است گوئى هيچ احتياجى به قرآن ندارد، حتى ممكن است يك محصل همه آن علوم را فرا بگيرد متخصص در صرف و نحو بيان و لغت و حديث و رجال و درايه و فقه و اصول بشود، و همه اين درسها را تا آخر بخواند و قهرمان اين علوم نيز گردد، و حتى به پايه اجتهاد نيز برسد، ولى قرآن را آنطور كه بايد نتواند قرائت كند، و يا به عبارتى اصلا دست به هيچ قرآنى نزده باشد، پس معلوم مى شود از اين ديدگاه هيچ رابطه اى ميان آن علوم و ميان قرآن نيست و در حقيقت مردم در باره قرآن به جز قرائت هيچ وظيفه اى ندارند، و العياذ بالله قرآن ارزشى جز خواندن و يا آويزان كردن به گردن نوزاد تا از حوادث ناگوار محفوظ بماند ندارد، پس شما خواننده عزيز اگر از اين قسم مسلمانان هستى عبرت بگير و در رفتارت با قرآن تجديد نظر كن ، حال بر سر سخن آمده و مى گوئيم .
علم حديث و علم كلام در زمان خلافت عمر و سپس در زمان خلافت اميرالمؤ منين و سپس دردوران بنى اميه

*(156/10)*

بحث در باره قرآن كريم و در باره حديث در زمان عمر آن سرگذشتى را داشت كه شنيديد، و اما در عهد خلافت عمر دامنه علم كلام رو به وسعت نهاد، و علتش اين بود كه در اثر فتوحات بسيار وسيعى كه نصيب امت اسلام شد قلمرو سرزمين اسلام گسترش يافته و بالطبع اختلاط مسلمانان با غير مسلمانان و صاحبان آئين ها و مذاهب ديگر، بيشتر شد و در بين آنان علمائى و احبارى و اسقف هائى و بطريق هائى اهل بحث بودند كه مى خواستند در باره اديان و مذاهب بحث كنند، در نتيجه بحثهاى كلامى اوج گرفت ، ولى در آن ايام اين بحثها تدوين نشد، چون مى بينيم در كتب رجال علمائى از فن كلام كه شرح حالشان آمده ، همه بعد از اين عصر و تاريخ بوده اند.
تا آنكه دوره خلافت عثمان رسيد، و عثمان با آن همه سر و صدائى كه عليهش بپا شد، و شورشى كه مردم بر او كردند هيچ كارى از پيش نبرد و تنها توفيقى كه يافت اين بود كه قرآنهاى متعددى كه بين مردم بود جمع آورى نموده و منحصر در يك نسخه كرد.
و امر به همين منوال بود تا زمان خلافت على (عليه السلام ) رسيد، تمام ايام خلافت آن حضرت نيز به اصلاح مفاسد دوره هاى قبلى و به حل اختلافات داخلى و به اداره جنگهاى پى در پى و ناشى از آن اختلافها سپرى شد.
چيزى كه هست آن جناب با همه آن گرفتاريها توانست كليات علم نحو را تدوين نموده و به يكى از صحابهاش بنام ابوالاسود دوئلى دستور دهد تمامى جزئيات قواعد نحو را گرد آورد، و ديگر در ساير علوم نتوانست قدمى بر دارد، جز اينكه خطبه ها و احاديثى براى مردم القاء كرد كه در آنها مواد اوليه معارف دينى و اسرار نفيس قرآنى بطور جامع نهفته بود، البته بحثهائى كلامى نيز داشته كه در جوامع حديث ضبط شده .

*(156/11)*

در خصوص قرآن و حديث امر به همان منوال بود تا دوران سلطنت بنى اميه سپرى شد، و عباسيها روى كار آمدند، و خلاصه تا اوائل قرن چهارم از هجرت كه تقريبا آخر دوران زندگى ائمه اثنى عشر شيعه بود حادثه مهمى در طريق بحث از قرآن و حديث رخ نداد، غير از آن رفتارى كه معاويه در خاموش كردن نور اهل بيت (عليهم السلام ) و محو آثار آنان داشت و به اين منظور دستور داد افرادى (بيشمار در مذمت اهل بيت و فضائل خود او و همدستانش ) احاديثى جعل كنند، حادثه ديگر اينكه در اين عهد حكومت دينى به سلطنت استبدادى و سنت اسلامى به سيطره امپراطورى مبدل شد، حادثه سوم اين بود كه در عهد حكومت عمر بن عبد العزيز و از ناحيه وى دستور صادر شد كه احاديث در مجموعه اى نوشته شود و اين اولين بارى است كه احاديث نوشته مى شود، چون تا آن روز احاديث به روى كاغذ نيامده بود، و تنها در حافظه اشخاص ضبط مى شد.
و در اين برهه از زمان ، ادبيات زبان عرب به منتهى درجه رواجش رسيد كه آغاز آن در زمان معاويه بود، چون او بسيار اصرار داشت كه شعر را ترويج كند، بعد از او ساير پادشاهان اموى و عباسى نيز اين روش را دنبال كردند و ترويج شعر تا به آنجا رسيد كه در برابر يك شعر زيبا و يا يك نكته ادبى ، صدها هزار دينار جائزه مى دادند و مردم يكسره به سوى سرودن شعر و روايت شعر و اخبار عرب و تاريخ آن روى آوردند، و از اين راه اموال بسيار هنگفتى به چنگ مى آوردند، منظور اين پادشاهان از ترويج شعر، تحكيم موقعيت خودشان بود.
امويها مى خواستند با مدح مداحان موقعيت خود را در برابر بنى هاشم تحكيم بخشند و عباسيها مى خواستند خود را در مقابل بنى فاطمه مطرح كنند، و اگر دانشمندان را اكرام و احترام مى كردند باز به همين منظور بود مى خواستند به اين وسيله مردم را تحت سيطره خود در آورده و به هر نحوى كه دلشان مى خواست در بين مردم حكومت و زور گوئى كنند.

*(156/12)*

نفوذ شعر و ادب در مجتمع علمى مسلمانان به حدى رسيد كه بسيارى از علما در مسائل عقلى و يا بحث هاى علمى به شعر يك شاعر تمثل مى جستند و آنگاه هر حكمى كه مى خواستند مى كردند و بسيار مى شد كه مطالب علمى و نظرى را بر پايه مسائل لغوى پى نهاده و حداقل قبل از ورود در بحث ، اول در باره اسم موضوع ، بحث لغوى نموده و سپس وارد بحث علمى مى شدند، همه اينها امورى است كه آثار عميقى در طرز فكر دانشمندان و منطقشان و سير عمليشان داشته است .
پيدايش دو مسلك كلامى متفاوت : (معتزله ) و (اشاعره )
در همين ايام بود كه بحثهاى كلامى نيز رواج يافت ، و در باره آن كتابها و رساله ها نوشته شد، و چيزى از تاريخ پيدايش آن نگذشته بود كه دانشمندان علم كلام به دو گروه يعنى فرقه اشاعره و فرقه معتزله تقسيم شدند، البته اصول افكارشان در زمان خلفا و بلكه در زمان رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) موجود بود، احتجاجهائى كه از على (عليه السلام ) در مساله جبر و تفويض و مساله قدر و استطاعت و مسائلى غير اينها روايت شده دليل بر اين مدعا است ، و نيز رواياتى كه در اينگونه مسائل از شخص رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) نقل شده است ، مانند اين حديث كه فرموده : (لا جبر و لا تفويض بل امر بين الامرين ) و يا فرموده : (القدرية مجوس ‍ هذه الامة ).

*(156/13)*

چيزى نگذشت كه اين دو طائفه هر يك به امتياز مسلكى از طائفه ديگر ممتاز شد، و آن اين بود كه معتزله عقل را در مسائل علمى بر ظواهر دينى ترجيح داده و حاكم كردند، مثلا قائل به حسن و قبح عقلى ، و قبح ترجيح بدون مرجح و قبح تكليفهاى شاق و بيرون از حد طاقت شدند و نيز قائل به استطاعت و تفويض و اقوالى ديگر گرديدند، در مقابل آنان اشاعره ظواهر دينى را بر حكم عقل حكومت داده ، مثلا گفتند عقل از خودش حكم به هيچ حسن و قبحى ندارد، خوب آن است كه شرع بگويد خوب است ، و بد آن است كه شرع آن را بد دانسته باشد، و نيز گفتند ترجيح بلا مرجح جائز است ، و بشر هيچ استطاعتى از خود ندارد، و بشر مجبور در افعال خويش است ، و كلام خدا قديم است و اقوالى ديگر نظير اينها كه در كتب آنان ضبط شده .
سپس فن كلام را مدون و مرتب كرده و براى آن اصطلاحاتى درست نمودند، بنا گذاشتند كه وقتى فلان كلمه را به كار مى بريم منظور فلان معنا است ، و مسائل غير كلامى نيز بر آن افزودند تا در مباحث معنون به عنوان امور عامه ، از فلاسفه عقب نمانند، و البته اين بعد از زمانى بود كه كتب فلسفه به زبان عربى ترجمه شد و درس دادن و درس خواندنش در بين مسلمانان شايع گشت ، و اينكه بعضى گفته اند: ظهور علم كلام در اسلام و منشعب شدنش به دو شعبه (اعتزال ) و (اشعريت ) بعد از انتقال فلسفه به عرب بود درست نيست ، دليل بر نادرستى آن وجود مسائل و آراى متكلمين در خلال رواياتى است كه صدور آن قبل از تاريخ انتقال فلسفه بوده .

*(156/14)*

روش اعتزال از روز اول پيدايشش تا اوائل عهد عباسيان يعنى اوائل قرن سوم هجرى روز به روز به جمعيت و طرفدارانش افزوده مى شد، و شوكت و ابهت بيشترى به خود مى گرفت ولى از آن تاريخ به بعد رو به انحطاط و سقوط نهاد، تا آنكه پادشاهان ايوبى همه طرفداران اين مكتب را از بين بردند، و مكتب اعتزال به كلى منقرض گرديد و كسانى كه در عهد ايوبيان و بعد از آن به جرم داشتن اين مكتب كشته شدند آنقدر زياد بودند كه عدد كشته هايشان را كسى جز خداى سبحان نمى داند در اين زمان بود كه جو بحثهاى كلامى براى اشعريها صاف و بدون مزاحم شد، و اشاعره در مذهب خود توغل و پيشرفت كردند، و با اينكه فقهاى آنان در آغاز ادامه اين بحثها را گناه مى دانستند، همواره و تا به امروز در بين آنان رائج مانده است .
سبقت شيعه بر اشاعره و معتزله در بحث هاى كلامى

*(156/15)*

قبل از معتزله و اشاعره شيعه در همان ابتداى طلوعش به بحثهاى كلامى پرداخت يعنى بعد از رحلت رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) رقم عمده اى از بزرگان صحابه چون سلمان و ابى ذر و مقداد و عمار و عمرو بن الحمق و غير آنان و از بزرگان تابعين امثال رشيد حجرى و كميل و ميثم تمار و ساير علويين آغازگر اين بحثها بودند، كه همه آنان به دست امويان كشته شدند، ولى در زمان امام محمد باقر و امام جعفر صادق (عليه السلام ) مجددا تشكلى يافته ، و آوازه شان بلند گرديد و بحثهاى كلامى را شروع كردند، و به تاليف كتابها و رساله ها پرداختند با اينكه تحت سيطره و قهر حكومتهاى جابر بودند، و همواره از ناحيه حكومتها سركوب مى شدند، مع ذلك دست از كوشش خود بر نداشتند، تا آنكه در زمان حكومت آل بويه كه تقريبا قرن چهارم هجرت بود امنيتى نسبى به دست آوردند، ولى دوباره در اثر فشار حكومتها دچار خفقان شدند تا آنكه با ظهور دولت صفويه در ايران جو علم و پژوهش براى آنان صاف گرديد كه تا به امروز اين صفاى جو و آزادى قلم و بحث ادامه دارد.
سيماى بحث كلامى در شيعه شبيه تر به سيماى بحث كلامى معتزله است تا سيماى بحث اشاعره ، به همين جهت بسيار اتفاق مى افتد كه بعضى از آراى اين دو مكتب تداخل مى كنند نظير بحث پيرامون حسن و قبح ، و مساله ترجيح بدون مرجح ، و مساله قدر، و مساله تفويض ، و باز به همين جهت امر بر بعضى از مردم (يعنى اهل تسنن ) مشتبه شده ، هر دو طائفه را يعنى شيعه و معتزله را يك مكتب و در بحث كلامى مكتب داراى يك طريقه دانسته اند، و بسيار اشتباه كرده اند، براى اينكه اصولى كه از ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) روايت شده كه معتبر در نظر شيعه تنها همين اصول است هيچ سازشى با مذاق معتزله ندارد.

*(156/16)*

و بر هر تقدير فن كلام فن شريفى است كه كارش دفاع از حريم معارف حقه دينى است ، چيزى كه هست متكلمين از مسلمانان چه شيعيانشان و چه اهل سنتشان طريق بحث را درست نرفته اند و نتوانسته اند بين احكام عقلى و احكام مقبول در نظر خصم فرق بگذارند، كه ان شاءالله توضيح اين اشتباه بطور اختصار مى آيد.
راه يافتن علوم قديميان در ميان مسلمين و علل جبهه گيرى علماى اسلام در برابر افكارجديد
در همين اوان بود كه علوم قديميان يعنى منطق ، و رياضيات ، طبيعيات ، الهيات ، طب ، و حكمت عملى به زبان عربى ترجمه شد، و در عرب شايع گرديد، و اين انتقال يك قسمت از آن در عهد امويان صورت گرفته بود و در اوائل عهد عباسيان به حد كمال رسيد، صدها كتاب از كتب يونانى و رومى و هندى و فارسى و سريانى به عربى ترجمه شد و مردم به خواندن و فراگيرى آن علوم روى آورده ، چيزى نگذشت كه خود صاحب نظر شدند و كتابها و رساله ها به رشته تحرير در آوردند و اين باعث خشم علما شد، مخصوصا وقتى مى ديدند كه ملحدان يعنى دهرى مسلكها و طبيعى مذهبان و پيروان مانى و ملل ديگر دست به دست هم داده به جنگ با اسلام برخاسته اند و نيز مسائل مسلم و ضرورى دين را انكار مى كنند، خشمشان بيشتر گرديد، از اين بدتر آنكه مى ديدند خود مسلمانان فيلسوف نما، شروع كردند به عيب گوئى و خرده گيرى از معارف دين و از افكار متدينين و اهانت و عيب جوئى به اصول اسلام و معالم طاهره شرع ، (و معلوم است كه هيچ دردى جانكاه تر از جهل نيست ).

*(156/17)*

از جمله امورى كه خشم علماى اسلام را بيشتر مى كرد اين بود كه مى شنيدند در پاره اى مسائل دينى كه ارتباط و ابتنائى با مسلميات علم هيات و طبيعيات دارد طبق آن نظريه هاى مسلم در اين علوم حكم مى كردند، و مساله را با اينكه برهانى نبود بلكه جدلى و از مسلمات بود، شكل برهان مى دادند و دهرى مذهبان و امثال آنان كه در آن روزها خود را فيلسوف جا زده بودند امور ديگر از اباطيل خود را به اين مسائل مى افزودند،
نظير مساله تناسخ و محال بودن معاد، مخصوصا معاد جسمانى ، و با اينگونه مسائل و مسائل قبلى اسلام و ظواهر دين را مى كوبيدند، و چه بسا بعضى از آنان گفته باشند كه دين عبارت است از مجموعه اى از چند وظيفه تقليدى و بدون دليل كه انبيا آنها را به منظور تربيت و تكميل عقول ساده لوحان آورده اند، و اما افراد تحصيل كرده و به اصطلاح فيلسوف كه كارشان كنكاش و بررسى علوم حقيقى است احتياجى به اين مسائل تقليدى ندارند، و با اينكه خود صاحبان نظريه هستند و در طريق استدلال ابتكاراتى دارند، چه حاجت به آورده هاى انبيا دارند.

*(156/18)*

و اين غرور كفرآلودشان فقها و متكلمين را وادار كرد تا در برابر اين فيلسوف نماها جبهه گيرى نموده ، به هر وسيله اى كه برايشان ممكن بود آنان را سركوب و رشته هايشان را پنبه كنند يا به وسيله استدلال و محاجه رو در رو و يا شوراندن مردم عليه آنان و يا بيزارى جستن از ايشان و تكفير كردنشان با آنان مقابله نمايند تا در آخر در زمان متوكل عباسى توانستند سورت و تندى آنان را شكسته ، جمعشان را متفرق و كتبشان را نابود كنند، و چيزى نمانده بود كه فلاسفه نيز به آتش آنان سوخته به كلى منقرض شوند تا آنكه معلم دوم ابو نصر فارابى كه به سال سيصد و سى و نه در گذشته و بعد از او ابو على سينا شيخ الرئيس حسين بن عبدالله بن سينا كه به سال چهار صد و بيست و هشت در گذشته و غير اين دو از فلاسفه بنام چون ابى على ابن مسكويه و ابن رشد اندلسى و غير آن دو، بار ديگر به فلسفه آبروئى دادند، و از انقراض آن جلوگيرى كردند و از آن به بعد نيز سرنوشتى مانند سابق داشت ، زمانى بازارش ‍ كساد مى شد و كمتر افرادى به تعلم و يادگيرى آن مى پرداختند، و زمانى ديگر رونق مى گرفت .
گو اينكه فلسفه در اول به زبان عربى ترجمه شد و به عرب منتقل گرديد، ولى در بين نژاد عرب كسى بنام فيلسوف مشهور نشد، الا افرادى بسيار اندك مانند كندى و ابن رشد، و بيشتر قلمرو آن در ايران بود و متكلمين از مسلمانان هر چند با فلسفه مبارزه مى كردند، و فيلسوفها را به خشن ترين وجهى سركوب مى نمودند، ليكن در عين حال اكثريت آنان منطق را قبول كرده ، و در باره علم منطق رساله ها و كتابها تاليف كردند، چون آنرا مطابق با طريق تفكر فطرى مى يافتند.

*(156/19)*

ليكن همانطور كه قبلا تذكر داديم در استعمال منطق خطا رفتند، و حكم حدود حقيقى و اجزاى آن را آنقدر توسعه دادند كه شامل امور اعتبارى نيز شد، (با اينكه منطق سر و كارى با اعتباريات كه زمان و مكان و نژاد و عوامل ديگر در آن تاثير گذاشته در هر جائى و زمانى و قومى شكل خاصى به خود مى گيرد ندارد، سر و كار منطق تنها با امور حقيقى و واقعى است )، ولى متكلمين فنون منطق و از آن جمله برهان را در قضاياى اعتباريه نيز به كار بردند،
با اينكه امور اعتبارى سر و كار با قياس جدلى دارد، مثلا مى بينى كه در موضوعات كلام از قبيل حسن و قبح و ثواب و عقاب و حبط عمل و فضل ، سخن از جنس و فصل و حد و تعريف دارند، در حالى كه جنس و فصل و حد ربطى به اين امور ندارد، (زيرا از حقايق عالم خارج نيستند، بلكه امورى هستند قراردادى )، و نيز در مسائل علم اصول و علم كلام كه مربوط به فروع دين و احكام فرعى آن است سخن از ضرورت و امتناع به ميان مى آورند، و اين عمل در حقيقت به خدمت گرفتن حقائق است در امورى اعتبارى ، و نيز در امورى كه مربوط به خداى تعالى است گفتگو از واجب و حرام نموده ، مثلا مى گويند بر خدا واجب است كه چنين كند، و قبيح است كه چنان كند، همچنين اعتباريات را بر حقايق حاكم كرده و اين عمل خود را برهان مى نامند، در حالى كه بر حسب حقيقت چيزى جز قياس شعرى نيست .

*(156/20)*

افراط و تندروى در اين باب به حدى رسيد كه يكى از آنان گفته بود خداى سبحان ساحتش منزه تر از آن است كه در حكمش و در عملش اعتبار كه چيزى جز وهم نيست و حقيقتش همان موهوم بودنش است راه پيدا كند، و چون چنين است پس آنچه كه او سبحانه و تعالى ايجاد كرده و يا شريعتى كه تشريع نموده همه امورى حقيقى و واقعى هستند، يكى ديگرشان گفته خداى سبحان تواناتر از آن است كه حكمى را تشريع بكند و آنگاه در اقامه برهان بر اينكه چرا آن حكم را تشريع كرده عاجز بماند، پس برهان (بر خلاف آنچه فلاسفه منحصر در تكوينياتش دانسته اند) هم در مورد تكوينيات و حقائق خارجى كار برد دارد و هم در مورد تشريعيات ، و از اين قبيل سخنان بيهوده كه به جان خودم سوگند يكى از مصائب علم و اهل علم است زياد گفته اند، حال اگر تنها در محفلهاى علميشان مى گفتند و مى گذشتند باز ممكن بود بگوئيم ان شاءالله منظورشان اين نبوده ، ولى اين حرفها را در نوشته هاى علمى خود آورده اند، كه اين مصيبت ديگر قابل تحمل نيست .
پيدايش مكتب تصوف و رواج آن
در همين روزگار بود كه مكتبى ديگر در بين مسلمانان خودنمائى كرد، و آن مكتب تصوف بود، كه البته ريشه در عهد خلفا داشت ، البته نه به عنوان تصوف ، بلكه به عنوان زهد گرائى ، ولى در اوائل بنى العباس با پيدا شدن رجالى از متصوفه چون با يزيد بسطامى و جنيد و شبلى و معروف كرخى و غير ايشان رسما به عنوان يك مكتب ظاهر گرديد.
پيروان اين مكتب معتقدند كه راه به سوى كمال انسانى و دستيابى بر حقائق معارف منحصر در اين است كه آدمى به طريقت روى آورد، و طريقت (در مقابل شريعت ) عبارت است از نوعى رياضت كشيدن در تحمل شريعت كه اگر كسى از اين راه سير كند، به حقيقت دست مى يابد، و بزرگان اين مكتب چه شيعيان و چه سنيان سند طريقت را منسوب كرده اند به على بن ابى طالب (عليه السلام ).

*(156/21)*

و چون اين طائفه ادعاى كرامتها مى كردند، و در باره امورى سخن مى گفتند كه با ظواهر دين ضديت داشت ، و عقل هم آنها را نمى پذيرفت ، لذا براى توجيه ادعاهاى خود مى گفتند اينها همه صحيح و درست است ، چيزى كه هست فهم اهل ظاهر (كه منظورشان افراد متدين به احكام دين است ) عاجز از درك آنها است و شنيدن آن بر گوش فقها و مردم عوام از مسلمانان سنگين است و به همين جهت است كه آن مطالب را انكار مى كنند و در برابر صوفيه جبهه گيرى نموده از آنان بيزارى جسته و تكفيرشان مى كنند، و بسا شده كه صوفيان به همين جرم گرفتار حبس و شلاق و يا قتل و چوبه دار و يا طرد تبعيد شده اند و همه اينها به خاطر بى پروائى آنان در اظهار مطالبى است كه آنرا اسرار شريعت مى نامند، و اگر دعوى آنان درست باشد يعنى آنچه آنان مى گويند مغز دين و لب حقيقت بوده و ظواهر دينى به منزله پوسته روئى آن باشد و نيز اگر اظهار و علنى كردن آن مغز و دور ريختن پوسته روى آن كار صحيحى بود خوب بود آورنده شرع ، خودش اين كار را مى كرد و مانند اين صوفيان به همه مردم اعلام مى نمودند تا همه مردم به پوسته اكتفا ننموده و از مغز محروم نشوند، و اگر اين كار صحيح نيست بايد بدانند كه بعد از حق چيزى به جز ضلالت نمى تواند باشد.
اين طائفه در اول پيدايش مكتبشان در مقام استدلال و اثبات طريقه خود بر نيامدند، و تنها به ادعاهاى لفظى اكتفا مى كردند ولى بعد از قرن سوم هجرى بتدريج با تاليف كتابها و رساله هائى مرام خود را در دلها جا دادند، و آنقدر هوادار براى خود درست كردند كه توانستند آراى خود را در باره حقيقت و طريقت علنا مطرح سازند و از ناحيه آنان انشاآتى در نظم و نثر در اقطار زمين منتشر گرديد.

*(156/22)*

و همواره عده و عده شان و مقبوليتشان در دلهاى عامه و وجهه شان در نظر مردم زيادتر مى شد تا آنكه در قرن ششم و هفتم هجرى به نهايت درجه وجهه خود رسيدند، ولى از آنجا كه در مسير خود كجرويهائى داشتند، به تدريج امرشان رو به ضعف گرائيد و عامه مردم از آنان رويگردان شدند.
دو علت عمده انحطاط متصوفه
و علت انحطاطشان اين بود كه :
اولا: هر شانى از شؤ ون زندگى كه عامه مردم با آن سر و كار دارند وقتى اقبال نفوس نسبت به آن زياد شد، و مردم عاشقانه به سوى آن گرويدند، قاعده كلى و طبيعى چنين است كه عده اى سودجو و حيله باز خود را در لباس اهل آن مكتب و آن مسلك در آورده ، و آن مسلك را به تباهى مى كشند و معلوم است كه در چنين وضعى همان مردمى كه با شور و عشق روى به آن مكتب آورده بودند، از آن مكتب متنفر مى شوند.
ثانيا: جماعتى از مشايخ صوفيه در كلمات خود اين اشتباه را كردند كه طريقه معرفت نفس هر چند كه طريقه اى است نو ظهور، و شرع مقدس اسلام آن را در شريعت خود نياورده ، الا اينكه اين طريقه مرضى خداى سبحان است ، و خلاصه اين اشتباه اين بود كه من در آوردى خود را به خداى تعالى نسبت دادند، و دين تراشيدن و سپس آنرا به خدا نسبت دادن را فتح باب كردند، همان كارى را كردند كه رهبانان مسيحيت در قرنها قبل كرده و روشهائى را از پيش خود تراشيده آنرا به خدا نسبت دادند، همچنانكه خداى تعالى ماجراى آنان را نقل كرده و مى فرمايد: (و رهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم الا ابتغاء رضوان الله فما رعوها حق رعايتها).

*(156/23)*

اكثريت متصوفه اين بدعت را پذيرفتند و همين معنا به آنها اجازه داد كه براى سير و سلوك رسم هائى و آدابى كه در شريعت نامى و نشانى از آنها نيست باب كنند، و اين سنت تراشى همواره ادامه داشت ، آداب و رسومى تعطيل مى شد و آداب و رسومى جديد باب مى شد، تا كار بدانجا كشيد كه شريعت در يك طرف قرار گرفت و طريقت در طرف ديگر، و برگشت اين وضع بالمال به اين بود كه حرمت محرمات از بين رفت ، و اهميت واجبات از ميان رفت ، شعائر دين تعطيل و تكاليف ملغى گرديد، يك نفر مسلمان صوفى جائز دانست هر حرامى را مرتكب شود و هر واجبى را ترك كند، (و خانقاه و زاويه جاى مساجد را بگيرد، خواننده محترم اگر سفر نامه ابن بطوطه را بخواند، مى بيند كه در هر شهرى بنائى بنام زاويه بر پا بوده ، و از موقوفاتى كه داشته اداره مى شده ، و صوفيان از هر جا وارد آن شهر مى شدند، در آن زاويه ها منزل مى كردند (مترجم ))، كم كم طائفه اى بنام قلندر پيدا شدند، و اصلا تصوف عبارت شد از بوقى و منتشايى و يك كيسه گدائى ، بعدا هم به اصطلاح خودشان براى اينكه فانى فى الله بشوند، افيون و بنگ و چرس استعمال كردند.
بنابر كتاب و سنت و وراى ظواهر شريعت باطنى هست كه راه رسيدن به آن هماناعمل به آن ظواهر است
و اما آنچه كه كتاب و سنت كه راهنماى به سوى عقلند در اين باب حكم مى كند اين است كه در ماوراى ظواهر شريعت حقائقى هست كه باطن آن ظواهر است ، اين معنا از كتاب و سنت قابل انكار نيست ، و نيز اين معنا درست است كه انسان راهى براى رسيدن به آن حقائق دارد، ليكن راه آن به كار بستن همين ظواهر دينى است ،

*(156/24)*

البته آنطورى كه حق به كار بستن است نه به هر طورى كه دلمان بخواهد و حاشا بر حكمت پروردگار كه حقايقى باطنى و مصالحى واقعى باشد، و ظواهرى را تشريع كند كه آن ظواهر بندگانش را به آن حقائق و مصالح نرساند، آرى هميشه گفته اند كه ظاهر عنوان باطن ، و طريق رسيدن به آن است ، و باز حاشا بر خداى عزوجل كه براى رساندن بندگانش به آن حقائق طريق ديگرى نزديك تر از ظواهر شرعش داشته باشد، و آن طريق را تعليم ندهد و به جاى آن يا از در غفلت و يا سهل انگارى به وجهى از وجوه ظواهر شرع را كه طريق دورترى است تشريع كند، با اينكه خود او تبارك و تعالى فرموده : (و نزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شى ء)، پس اين كتاب و اين شريعت هيچ چيزى را فروگذار نكرده .

*(156/25)*

حاصل سخنان ما اين شد كه طريق بحث پيرامون حقائق و كشف آن منحصر در سه طريق است ، يا از راه ظواهر دينى كشف مى شود، و يا از طريق بحث عقلى ، و يا از مسير تصفيه نفس ، و مسلمانان هر طائفه يكى از اين سه طريق را سلوك كرده اند، در حالى كه بطور قطع يكى از اين سه راه حق و درست است ، و آن دوى ديگر باطل است ، براى اينكه اين سه طريق خودشان يكديگر را باطل مى دانند، و بينشان تنازع و تدافع هست ، و در مثل مانند سه زاويه يك مثلثاند، كه هر قدر يك زاويه از آن سه را گشادتر كنى دو زاويه ديگر تنگ تر مى شوند، و به عكس هر قدر آن دو زاويه را گشادتر كنى اين يك زاويه را تنگتر كرده اى ، و اختلاف اين سه طريق بطور مسلم در كيفيت تفسير قرآن نيز اثر دارد، و تفسيرى كه يك متدين و متعبد به ظواهر دين براى قرآن مى كند، با تفسيرى كه يك فيلسوف و يك صوفى مى نويسد اختلاف فاحشى دارد، همچنانكه اين اختلاف را به عيان در تفاسير مشاهده مى كنيم و احساس ‍ مى كنيم كه هر مفسرى مشرب علمى خود را بر قرآن تحميل كرده و نخواسته است بفهمد كه قرآن چه مى گويد، بلكه خواسته است بگويد قرآن نيز همان را مى گويد كه من مى فهمم ، البته اينكه گفتيم هر مفسر كليت ندارد، مفسرينى انگشت شمار نيز هستند كه از اين خطا مبرا بوده اند.
كوشش هايى كه براى آشتى دادن و جمع بين ظواهر دينى ، فلسفه و عرفان بهعمل آمده است
در سابق توجه فرموديد كه كتاب آسمانى قرآن عزيز از اين سه طريق آنچه كه حق است تصديق كرده ، و باطلش را باطل دانسته و حاشا كه در اين سه طريق باطن حقى باشد و قرآن آنرا نپذيرد و ظواهر قرآن با آن موافقت نداشته باشد، و حاشا بر اينكه در ظاهر و باطن قرآن حقى باشد كه برهان عقلى آن را رد كند، و نقيض آنرا اثبات نمايد.

*(156/26)*

و به همين جهت است كه جمعى از علما در صدد بر آمده اند به مقدار بضاعت علمى كه داشته اند و در عين اختلافى كه در مشرب داشته اند، بين ظواهر دينى و بين مسائل عرفانى نوعى آشتى و توافق بر قرار كنند، مانند محيى الدين عربى ، و عبد الرزاق كاشانى ، و ابن فهد، و شهيد ثانى ، و فيض كاشانى .
بعضى ديگر در صدد بر آمده اند بين فلسفه و عرفان صلح و آشتى بر قرار سازند، مانند ابى نصر فارابى و شيخ سهروردى صاحب اشراق ، و شيخ صائن الدين محمد تركه .
بعضى ديگر در اين مقام بر آمده اند تا بين (ظواهر دينى ) و (فلسفه )آشتى بر قرار سازند، چون قاضى سعيد و غيره .
بعضى ديگر خواسته اند بين هر سه مشرب و مرام توافق دهند، چون ابن سينا كه در تفسيرها و ساير كتبش دارد، و صدر المتالهين شيرازى در كتابها و رساله هايش و جمعى ديگر كه بعد از وى بودند.
ولى با همه اين احوال اختلاف اين سه مشرب آنقدر عميق و ريشه دار است كه اين بزرگان نيز نتوانستند كارى در رفع آن صورت دهند، بلكه هر چه در قطع ريشه اختلاف بيشتر كوشيدند ريشه را ريشه دارتر كردند، و هر چه در صدد خاموش كردن اختلاف بر آمده اند دامنه اين آتش را شعله ورتر ساختند.
و شما خواننده عزيز به عيان مى بينى كه اهل هر فنى از اين فنون اهل فن ديگر را جاهل يا بى دين يا سفيه و ابله مى خواند، و عامه مردم را مى بينى كه هر سه طائفه را منحرف مى دانند.
همه اين بدبختيها در آن روزى گريبان مسلمانان را گرفت كه از دعوت كتاب به تفكر دسته جمعى تخلف كردند، براى فهم حقائق و معارف دينى لجنه تشكيل ندادند، هر كسى براى خود راهى پيش گرفت با اينكه قرآن كريم فرموده بود: (و اعتصموا بحبل الله جميعا و لا تفرقوا)، البته اين يك علت تفرقه مسلمين بود علتهاى ديگرى براى اين وضع هست .

*(156/27)*

بارالها همه ما را به سوى آنچه مايه خشنودى تو از ما است هدايت فرما، و كلمه ما را بر حق جمع و متفق فرما و از ناحيه خودت موهبتى از ولايتت ارزانى بدار، و از ناحيه خويش ياورى بما ببخش .
بحث روايتى
(رواياتى در مورد شاءن نزول آيات گذشته )
در درالمنثور در ذيل آيه : (يا اهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم كثيرا...) آمده كه ابن ضريس و نسائى و ابن جرير و ابن ابى حاتم و حاكم كه وى سند حديث را صحيح دانسته همگى از ابن عباس روايت كرده اند كه گفت : كسى كه به مساله سنگسار كردن زنا كار كفر بورزد ندانسته به قرآن كفر ورزيده ، براى اينكه خداى تعالى به اهل كتاب فرموده : (يا اهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم كثيرا مما تخفون من الكتاب )، و رجم يكى از احكامى بود كه علماى اهل كتاب از مردم پنهانش كردند.
مؤ لف : اين گفتار ابن عباس اشاره است به مطلبى كه در تفسير آيه : (يا ايها الرسول لا يحزنك ...) خواهد آمد كه چگونه يهوديان حكم رجم را در عهد رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) پنهان كرده بودند، و رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) آنرا افشاء نمود.
و در تفسير قمى ، در ذيل آيه : (يبين لكم على فترة من الرسل ...) آمده كه امام باقر (عليه السلام ) فرمود: يعنى انقطاع و تعطيل شدن رسالت و نيامدن رسولان ).

*(156/28)*

و در كافى به سند خود از ابى حمزه ثابت بن دينار ثمالى و ابى الربيع روايت كرده كه گفتند سالى با امام باقر (عليه السلام ) به سفر حج رفتيم ، سالى بود كه هشام بن عبدالملك نيز به حج آمده بود، و نافع غلام آزاد شده عمر بن خطاب با او بود، وقتى نظرش به امام باقر (عليه السلام ) افتاد كه در ركن كعبه نشسته و مردم دورش جمع شده اند به هشام گفت : اى اميرالمؤ منين آيا ميدانى اين شخص كيست كه اين چنين مردم پيرامونش را گرفته اند؟ گفت : اين پيغمبر اهل كوفه است ، اين محمد بن على است ، نافع گفت شاهد باش كه هم اكنون مى روم و مسائلى از او مى پرسم كه در جواب بماند چون مسائلى است كه پاسخ آنرا جز پيغمبر و يا وصى پيغمبر كسى نمى داند، هشام گفت برو بلكه بتوانى خجالت زده اش كنى .
نافع نزديك آمد بطورى كه دست به شانه هاى مردمى كه نشسته بودند گذاشته خود را جلو كشيد و گفت اى محمد بن على من از تورات و انجيل و زبور و فرقان آگاهى دارم ،
حلالها و حرامهاى اين كتب آسمانى را مى دانم ، آمده ام از تو از مسائلى سؤ ال كنم كه پاسخ آنرا كسى نمى داند، مگر آن كس كه يا پيغمبر باشد و يا وصى پيغمبر، راوى مى گويد: امام باقر (عليه السلام ) سر خود را بلند كرد و فرمود: بپرس آنچه به نظرت مى رسد، نافع گفت به من خبر بده كه فاصله بين عيسى و محمد (صلى الله عليه وآله ) چند سال است ، حضرت فرمود: نظريه خودم را بگويم و يا نظريه تو را گفت هر دو را فرمود: اما به نظر من پانصد سال فاصله بود، و اما بنا به نظر شما ششصد سال .

*(156/29)*

مؤ لف : در اسباب نزول آيات نيز اخبار مختلفه اى كه طبرى آن را از عكرمه نقل كرده ، آمده ، كه يهوديان از رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) از حكم سنگسار پرسيدند، حضرت فرمود: اعلم علماى شما كيست ؟ اشاره كردند به ابن صوريا، رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) او را به خدا سوگند داد كه آيا حكم رجم را در كتاب آسمانى خود ديده يا نه ؟ ابن صوريا گفت : بله ليكن وقتى ديديم زنا در ميان ما شايع و بسيار شد، صد تازيانه مى زديم ، و سر مى تراشيديم ، رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) نيز حكم كرد به اينكه زناكار يهود را بايد تازيانه بزنند، آنگاه خداى عزوجل آيه شريفه : (يا اهل الكتاب ...) (صراط مستقيم ) را نازل فرمود.
و روايتى كه باز طبرى از ابن عباس نقل كرده كه گفت ابن ابى (رئيس منافقين ) و بحرى بن عمرو و وشاس بن عدى نزد رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) آمدند حضرت با آنان و ايشان با حضرت گفتگوها كردند، در آخر رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) آنان را به سوى خدا دعوت نموده ، از عذاب خدا بر حذر داشت ، گفتند: اى محمد تو نمى توانى ما را بترسانى ، براى اينكه به خدا سوگند ما فرزندان خدا و دوستان او هستيم (همانطور كه مسيحيان ) مى گويند، خداى عزوجل در باره اين چند نفر آيه زير را نازل كرد، كه : (و قالت النصارى ...) تا آخر آيه .
و روايتى كه باز هم از ابن عباس آورده كه گفت رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) يهوديان را دعوت به سوى اسلام كرد، و در اين باره تشويقشان فرمود ، و از مخالفت بر حذرشان داشت ، اما زير بار نرفتند، معاذ بن جبل و سعد بن عباده و عقبة بن وهب به آنان گفتند اى گروه يهوديان از خدا بترسيد به خدا سوگند شما يقين و اطلاع كافى داريد به اينكه محمد (صلى الله عليه وآله ) فرستاده خدا است ،

*(156/30)*

مگر شما نبوديد كه قبل از بعثت آن جناب ، در باره اش صحبت مى كرديد نشانيهايش را مى گفتيد چطور شد حالا كه او مبعوث شده دعوتش را قبول نمى كنيد، رافع بن حريمله و وهب بن يهودا قضيه را حاشا كرده و گفتند: ما هرگز چنين سخنى را براى شما نگفتيم و خدا بعد از موسى هيچ كتابى نازل نكرده نه انجيل را قبول داريم و نه قرآن را (و هيچ بشير و نذيرى نفرستاده نه عيسى و نه محمد)، خداى عزوجل در رد گفتار آنان اين آيه را نازل كرد كه : (يا اهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم على فترة من الرسل ...) و اين روايت را سيوطى نيز در الدرالمنثور از ابن عباس و از غير او آورده ، و رواياتى ديگر نيز نقل نموده است .
و از مضامين اين روايات بخوبى بر مى آيد كه مانند ساير روايات وارده در شان نزول آيات همه از باب تطبيقهائى است كه اشخاص ‍ كرده اند، قضايائى را با آيه اى از آيات تطبيق نموده اند، آنگاه (يا خود آنان و يا دست دومى ها) آن قضايا را شان نزول و سبب نزول معرفى كرده اند، پس در حقيقت روايات شان نزول اسباب نزول نيستند، بلكه اسباب نظريه هايند و آيات مورد بحث از جهت نزول مطلق است .
آيات 26 20 مائده

*(156/31)*

و إ ذ قال موسى لقومه يقوم اذكروا نعمة الله عليكم إ ذ جعل فيكم أ نبياء و جعلكم ملوكا و ءاتئكم ما لم يؤ ت أ حدا من العالمين (20) ياقوم ادخلوا الا رض المقدسة التى كتب الله لكم و لا ترتدوا على أ دباركم فتنقلبوا خاسرين (21) قالوا ياموسى إ ن فيها قوما جبارين و إ نا لن ندخلها حتى يخرجوا منها فإ ن يخرجوا منها فإ نا داخلون (22) قال رجلان من الذين يخافون أ نعم الله عليهما ادخلوا عليهم الباب فإ ذا دخلتموه فإ نكم غالبون و على الله فتوكلوا إ ن كنتم مؤ منين (23) قالوا ياموسى إ نا لن ندخلها أ بدا ما داموا فيها فاذهب أ نت و ربك فقاتلا إ نا هيهنا قاعدون (24) قال رب إ نى لا أ ملك إ لا نفسى و أ خى فافرق بيننا و بين القوم الفاسقين (25) قال فإ نها محرمة عليهم أ ربعين سنة يتيهون فى الا رض فلا تأ س على القوم الفاسقين (26)
0
ترجمه آيات
next page
fehrest page
back page

*(156/32)*

next page
fehrest page
back page
و تو اى رسول بياد آر آن زمانى را كه موسى به قوم خود گفت : اى مردم بياد آريد اين نعمت را كه خدا به شما ارزانى داشت كه انبيائى در ميان شما قرار دارد و شما را، پس از سالها و قرنها بردگى فرعون ، آزاد و مالك سرنوشت خود كرد و از عنايات و الطاف خود به شما بهره هائى داد كه به احدى از اهل زمان نداد(20).
اى قوم بنى اسرائيل به اين سرزمين مقدس كه خدا برايتان مقدر كرده درآئيد و از دين خود برنگرديد كه اگر برگرديد به خسران افتاده ايد(21).
بنى اسرائيل گفتند: اى موسى در آنجا مردمى نيرومند و داراى سطوت هست ، و ما هرگز بدانجا در نيائيم مگر بعد از آنكه آن مردم از آنجا خارج شوند، اگر خارج شدند البته ما داخل خواهيم شد(22).
دو نفر از ميان جمعيتى كه ترس خدا در دل داشتند و خدا به آندو موهبتى كرده ، روى به مردم كرده و گفتند: از مرز اين سرزمين داخل شويد، و مطمئن باشيد كه همينكه از مرز گذشتيد شما غالب خواهيد شد، و اگر براستى ايمان داريد توكل و تكيه به خدا كنيد(23).
مجددا گفتند اى موسى تا آن مردم در آن سرزمين هستند ابدا ما داخل آن سرزمين نخواهيم شد، و اگر چاره اى جز گرفتن آن سرزمين نيست تو خودت با پروردگارت برويد و با آنان جنگ بكنيد ما همين جا نشسته ايم (24).
موسى عرضه داشت : پروردگارا من اختيار جز خودم و برادرم را ندارم و نمى توانم اين قوم را به اطاعت فرمان تو مجبور سازم پس ‍ بين من و بين اين مردم عصيانگر جدائى بينداز(25) خداى تعالى فرمود: به جرم اين نافرمانيشان دست يافتن به آن سرزمين تا چهل سال بر آنان تحريم شد در نتيجه چهل سال در بيابان سرگردان باشند و تو براى اين قوم عصيانگر هيچ اندوه مخور(26).
بيان آيات

*(157/1)*

اين آيات بى ربط با آيات قبل و بدون اتصال به آنها نيست براى اينكه آيات قبل بطورى كه ملاحظه كرديد سخنى از سر پيچى اهل كتاب در قبول دعوت اسلام داشت ، اين آيات نيز به پاره اى از ميثاقهائى كه از اهل كتاب گرفته شده بود اشاره دارد، و آن ميثاق اين بود كه با خدا پيمان بستند كه نسبت بدانچه موسى مى گويد مطيع محض باشند، ولى در برابر موسى جبهه گيرى نموده ، بطور صريح دعوتش را رد كردند، و خداى تعالى در كيفر اين گناهشان به عذاب تيه و سرگردانى كه خود عذابى از ناحيه خدا بود گرفتار نمود.
و در بعضى اخبار عباراتى به چشم مى خورد كه اشعار دارد بر اينكه اين آيات قبل از جنگ بدر در اوائل هجرت نازل شده كه ان شاءالله تعالى در بحث روايتى آينده متعرض آن اخبار مى شويم .
و اذ قال موسى لقومه يا قوم اذكروا نعمة الله عليكم ...
آياتى كه در داستانهاى موسى (عليه السلام ) نازل شده دلالت دارد بر اينكه داستان مورد بحث كه موسى (عليه السلام ) قوم خود را دعوت كرده به اينكه داخل در سرزمين مقدس شوند در زمانى واقع شده كه از مصر بيرون آمده بودند، همچنانكه جمله : (و جعلكم ملوكا) در آيه مورد بحث نيز بر اين معنا دلالت دارد.
و از جمله : و آتيكم ما لم يؤ ت احدا من العالمين به دست مى آيد كه قبل از فرمان داخل شدن در سرزمين مقدس عده اى از معجزات از قبيل من و سلوى و انفجار چشمه هاى دوازده گانه از يك سنگ و سايه افكندن ابر بر سر آنان رخ داده بوده .
و از اينكه جمله : (القوم الفاسقين ) دو نوبت تكرار شده چنين بر مى آيد كه قبل از اين فرمان از ناحيه بنى اسرائيل مخالفت و معصيت رسول مكرر پيش آمده بوده و به قدرى اين مخالفت را تكرار كرده اند كه صفت فسق بر آنان صادق شده .

*(157/2)*

بنابراين همه اينها قرينه هائى است كه دلالت مى كند بر اينكه داستان داخل نشدنشان به ارض مقدسه و در نتيجه سرگردانيشان در قسمت اخير زندگى موسى (عليه السلام ) در بين بنى اسرائيل واقع شده ، و غالب داستانهائى كه در قرآن كريم از بنى اسرائيل حكايت شده قبل از اين قسمت بوده .
پس اينكه موسى (عليه السلام ) خطاب به قوم خود فرموده : (اذكروا نعمة الله عليكم ) منظور از آن نعمتهائى است كه خداى تعالى بر بنى اسرائيل ارزانى داشته و آنان را بدان اختصاص داده و اگر قبل از صدور اين فرمان كه بايد داخل ارض مقدسه شوند نعمتها را به رخ آنان كشيده و بيادشان آورده ، براى اين بوده كه اين فرمان را با نشاط بپذيرند، و آنرا مايه زيادتر شدن نعمت و تماميت نعمتهاى قبلى خود تلقى كنند، چون خداى تعالى قبل از اين فرمان نعمتها به آنان ارزانى داشته بود موسى را بر آنان مبعوث نموده و به سوى دين خود هدايتشان كرده بود و از شر آل فرعون نجاتشان داده تورات را بر آنان نازل و شريعت را برايشان تشريع كرده بود، ديگر تا تماميت نعمت چيزى به جز تشكيل حكومت نمانده بود و فرمان داخل شدن در ارض مقدسه به همين منظور بوده كه در آن سرزمين توطن نموده آقائى و استقلال به دست آورند.
سه قسم نعمت هايى كه خداى سبحان به بنىاسرائيل ارزانى داشت
خداى تعالى در آيات مورد بحث كه مى خواهد نعمتها را بطور تفصيل ياد آور شود آنها را به سه دسته تقسيم كرده و فرمود: (اذ جعل فيكم انبياء)، كه اين يك قسم از نعمتهائى است كه به بنى اسرائيل ارزانى داشته بود، و آن يا به اين بود كه ريشه دودمان آنانرا انبيائى چون ابراهيم و اسحاق و يعقوب و انبياى بعد از ايشان قرار داده بود، و يا اينكه انبيائى از خصوص بنى اسرائيل چون يوسف و اسباط و موسى و هارون برگزيده بود، و اين نعمت كه آغازگر دودمان قومى برگزيدگان از خلق و انبياى عظام باشد خود نعمتى است كه هيچ نعمتى به پايه آن نمى رسد.

*(157/3)*

قسم دوم از نعمتها را جمله : (و جعلكم ملوكا) بيان مى كند و مى فرمايد خداى عزوجل شما را استقلال داد و از ذلت رقيت و بردگى فراعنه و تحكم و زورگوئيهاى جباران نجات داد، چون كلمه ملك معنائى جز اين ندارد، كه انسان در كار خودش و اهلش و مالش استقلال داشته باشد، و بنى اسرائيل در سالهائى كه زير سايه موسى (عليه السلام ) زندگى مى كردند بهترين سنت اجتماعى را داشتند و آن عبارت بود از سنت توحيد كه آنان را به اطاعت خدا و رسولش و به عدالت كامل در مجتمعشان مى خواند، بدون اينكه به احدى از امتهاى غير امت خود تجاوزى داشته باشند و يا فردى از افراد خودشان بر آنان سرورى و حكمرانى كند، و يا گرفتار اختلاف طبقاتى باشند، آنچنان كه امر مجتمعشان مختل گردد و هيچ كسى بر بالاى سر آنان نبود به جز موسى (على نبينا و آله و عليه السلام ) كه خود يك پيامبر اولوا العزم بود نه پادشاهى چون ساير پادشاهان ، و نه رئيس قبيله كه بر ملت و قبيله خود به غير حق سرورى مى كنند.
مراد از جمله : (و جعلكم ملوكا شما را ملوك قرار داد)

*(157/4)*

بعضى از مفسرين گفته اند: مراد از اينكه فرمود: (شما را ملوك قرار داد) همان صاحب حكومت و دولت شدن است ، كه بوسيله طالوت و پس از وى داود و پس از آن جناب سليمان و ساير پادشاهان انجام شد، و بنابراين تفسير آيه شريفه حكايت از روزگارى دارد كه هنوز ملك و سلطنتى در بين بنى اسرائيل به وجود نيامده بود و موسى (عليه السلام ) مى خواسته از پيش و به عنوان يك پيشگوئى و اخبار از غيب به آنان وعده دهد كه روزگارى خواهد رسيد كه شما در آن روزگار صاحب تشكيلات حكومتى و پادشاهى در راءس آن تشكيلات خواهيد شد، چون در زمان خود موسى (عليه السلام ) چنين وضعى نداشتند، و اصلا خانه و شهرى نداشتند، آواره بيابانها بودند، و اين وجه عيبى ندارد، جز اينكه با جمله : (و جعلكم ملوكا) نمى سازد، زيرا در اين صورت بايد مى فرمود: (و جعل منكم ملوكا) و از شما اشخاصى را پادشاه شما كرد همچنانكه فرمود: (و جعل فيكم انبياء) و در بين شما پيغمبرانى قرار داد.
ممكن هم هست كه مراد از (ملك ) صرف تمركز يافتن حكمرانى نزد بعضى از افراد جامعه باشد، كه در اين صورت شامل سنت ريش سفيدى نيز مى شود، و باز در اين صورت موسى (عليه السلام ) يكى از اين افراد ريش سفيد خواهد بود، و بعد از آن جناب يوشع پيغمبر نيز يكى ديگر و بعد از او يوسف كه علاوه بر عنوان ريش سفيدى پادشاه رسمى نيز بود، آنگاه عنوان ملوك منتهى مى شود به كسانى كه چون يوسف علاوه بر ريش سفيدى سلطنت نيز داشتند، نظير طالوت و داود و سليمان كه سلطنتشان معروف است ، و غير ايشان كسانى كه اين معروفيت را نداشتند،
خوب اين هم وجهى است براى معناى و (جعلكم ملوكا)، ولى همان اشكالى كه بر وجه قبلى وارد بود بر اين نيز وارد است ، چون بنابراين وجه نيز همه بنى اسرائيل ملوك نبودند، بلكه بعضى از ايشان داراى چنين منصبى بودند پس بايد مى فرمود: (و جعل منكم ملوكا).
و اتيكم ما لم يؤ ت احدا من العالمين

*(157/5)*

اين جمله بيانگر قسم سوم از سه قسم نعمتهائى است كه خداى تعالى بر بنى اسرائيل انعام فرمود و آن عبارت است از عنايات و الطاف الهيه اى كه همراه بود با معجزات بسيار روشن و ارزنده كه اگر بر گفته خود (كه اى موسى ما به تو ايمان آورديم ) استقامت مى كردند و پيمان الهى را نمى شكستند، زندگيشان را تعديل مى كرد آياتى كه تا در مصر بودند و بعد از آنكه خدا از شر فرعون و قومش نجاتشان داد از هر طرف بر آنان احاطه داشت ، آرى هيچ امتى از امم عالم كه قبل از تاريخ زندگى موسى زندگى كرده بودند مانند قوم موسى اين همه معجزات و برهانهاى ساطع و نعمتهاى بيكران نداشتند، اين تنها قوم موسى (عليه السلام ) بود كه خداى تعالى چنين معجزاتى و چنان نعمتهائى به آنان ارزانى داشت .
بنابراين ديگر وجهى براى گفتار بعضى نمى ماند كه گفته اند: مراد از (عالمين ) جمعيتهاى هم عصر بنى اسرائيل است ، براى اينكه آيه شريفه بطور مطلق داشتن چنان معجزات و چنان نعمتها را از كل طوائف بشر نفى كرده ، صريحا مى فرمايد هيچ جمعيتى آن معجزات و نعمتهائى كه خدا به بنى اسرائيل داده بود نداشتند، و همين طور هم هست .
يا قوم ادخلوا الارض المقدسة التى كتب الله لكم و لا ترتدوا على ادباركم فتنقلبوا خاسرين

*(157/6)*

در اين آيه موسى به بنى اسرائيل دستور داده كه داخل در سرزمين مقدس شوند و خود آن جناب از وضع آنان پيش بينى كرده بود كه از اين دستور تمرد خواهند كرد و رفتن به آن سرزمين را نخواهند پذيرفت ، به همين جهت امر خود را تاكيد كرد به اينكه مبادا سرپيچى كنيد، و دوباره به دوران سابق خود برگرديد كه اگر چنين كنيد زيانكار خواهيد شد، دليل بر اينكه آن جناب چنين استنباطى داشته اين است كه وقتى بنى اسرائيل دستور آن جناب را رد كردند، موسى (عليه السلام ) آنان را به وصف فاسقين توصيف كرد، و اگر بنى اسرائيل مردم درستى بودند و سابقه نافرمانى و تمرد نداشتند و تنها اين يك دستور موسى را تمرد كرده بودند، اطلاق فاسق كه اسم فاعل است و ثبات و دوام را مى رساند بر آنان درست نبود، و مى بايست فرموده باشد: (فافرق بينى و بين الذين فسقوا) خدايا بين من و مردمى كه مرتكب فسق شدند جدائى بينداز.
خداى سبحان در اين آيه سرزمين مورد نظر خود را به قداست توصيف كرده و مفسرين مقدس بودن آن سرزمين را تفسير كرده اند به سرزمينى كه به خاطر سكونت انبياء و مؤ منين در آن مطهر از شرك است ، و در قرآن كريم چيزى كه اين كلمه را تفسير كند و به ما بفهماند چرا آن سرزمين مقدس است وجود ندارد، و آنچه كه ممكن است در اين باب مورد استفاده قرار گيرد آيه شريفه : (الى المسجد الاقصى الذى باركنا حوله )، و آيه شريفه : (و اورثنا القوم الذين كانوا يستضعفون مشارق الارض و مغاربها التى باركنا فيها) است ، كه در هر دو آيه پيرامون مسجداقصى سرزمين مبارك معرفى شده ، و معلوم است كه مبارك بودن آن جز براى اين نبوده كه خداى عزو جل خير كثير در آن سرزمين قرار داده بود، و منظور از خير كثير جز اقامه دين و از بين بردن قذارت شرك نمى تواند باشد.
معناى (كتب الله لكم ) در جمله (ادخلوا الارض التى كتب الله لكم )

*(157/7)*

(كتب الله لكم ) از ظاهر آيات بر مى آيد كه مراد از اين جمله اين است كه خداى تعالى سكنى گزيدن شما بنى اسرائيل در سرزمين مقدس را مقدر فرموده ، و اين با جمله آخر آيه كه مى فرمايد: (فانها محرمة عليهم اربعين سنة )، منافات ندارد، براى اينكه جمله مورد بحث كلامى است مجمل ، و در آن (وقت ) و (اشخاص ) معين نشده ، آنهائى كه بطور يقين مشمول اين قضاى الهى بوده اند همان يهوديان عصر موسى (عليه السلام ) هستند كه همه آنان (بطورى كه گفته شده ) تا آخرين نفرشان در همان مدت چهل سال از دنيا رفتند، و داخل در سرزمين مقدس نشدند، تنها فرزندان و نوه هايشان بودند كه همراه با وصى موسى يوشع بن نون (عليهماالسلام ) داخل در سرزمين فلسطين شدند، و سخن كوتاه اينكه جمله : (فانها محرمة عليهم اربعين سنة )، خالى از اشعار به اين معنا نيست كه قضاى مذكور براى بعد از چهل سال بوده ، و اين قضاء همان قضائى است كه آيه شريفه زير متعرض آن است : (و نريد ان نمن على الذين استضعفوا فى الارض ، و نجعلهم ائمة و نجعلهم الوارثين ، و نمكن لهم فى الارض )، موسى (عليه السلام ) هم اميد چنين روزى را براى امت خود داشت ،
البته به شرط اينكه امتش به خدا استعانت جويند، و صبر پيشه سازند، و در اين باب قرآن كريم از آن جناب حكايت كرده كه به قوم خود فرمود: (استعينوا بالله ، و اصبروا ان الارض لله يورثها من يشاء من عباده ، و العاقبة للمتقين ، قالوا اوذينا من قبل ان تاتينا و من بعد ما جئتنا، قال عسى ربكم ان يهلك عدوكم ، و يستخلفكم فى الارض فينظر كيف تعملون ).

*(157/8)*

و اين همان معنائى است كه آيه ديگرى آنرا خاطرنشان ساخته و مى فرمايد: (و اورثنا القوم الذين كانوا يستضعفون مشارق الارض و مغاربها التى باركنا فيها و تمت كلمة ربك الحسنى على بنى اسرائيل بما صبروا) چون اين آيه نيز دلالت دارد بر اينكه استيلاى بنى اسرائيل بر سرزمين مقدس و توطنشان در آن كلمه اى الهى و يا قضائى بدون هيچ قيد و شرط نبوده ، بلكه قضائى بوده مشروط به اينكه بنى اسرائيل در برابر طاعت و ترك معصيت ، و ناگواريهاى حوادث صبر كنند.
و اگر ما صبر در آيه شريفه را عموميت داديم و شامل هر سه قسم صبر نموديم بخاطر اين بود كه صبر در اين آيات مطلق آمده ، و نيز به اين دليل بوده كه عزت در دوران موسايشان اثر هر سه قسم صبرشان بود، صبر در برابر حوادث متراكم و ناگوار زمان موسى و صبر در برابر اوامر و نواهى آن جناب و صبر در برابر معصيت كه هر وقت بر گناهى اصرار مى ورزيدند بلافاصله مبتلا به تكاليفى طاقتفرسا مى گشتند كه آيات قرآنى راجع به اخبار و قصص بنى اسرائيل بر اين معنا دلالت دارد.
اين معنائى كه تاكنون براى جمله (كتب الله لكم ) كرديم معنائى بود كه از ظاهر آيات قرآنى استفاده نموديم ، ولى در عين حال آيات در اينكه اين كتاب و قضاى الهى در چه زمانى و به چه مقدارى بوده مبهم است ، بله در ذيل آيات سوره اسراء مى خوانيم : (و ان عدتم عدنا، و جعلنا جهنم للكافرين حصيرا)،
و نيز در حكايت كلام موسى در ذيل : آيات قبل مى خوانيم : (عسى ربكم ان يهلك عدوكم ، و يستخلفكم فى الارض فينظر كيف تعملون ) كه ترجمه اش در صفحه قبل گذشت ، و نيز مى خوانيم : (و اذ قال موسى لقومه اذكروا نعمة الله عليكم ...) تا آنجا كه مى فرمايد: (و اذ تاذن ربكم لئن شكرتم لازيدنكم و لئن كفرتم ان عذابى لشديد)، و از اين آيات و نظائر آن استفاده مى كنيم كه كتابت نامبرده مشروط بوده نه مطلق ، و تبدل ناپذير.

*(157/9)*

بله بعضى از مفسرين گفته اند مراد موسى در جمله مورد بحث كه حكايت گفتار او است همان وعده اى بوده كه ابراهيم (عليه السلام ) از سابق داده بود، اين مفسر سپس وعده ابراهيم (عليه السلام ) را از تورات چنين نقل مى كند: در سفر تكوين آمده : (كه وقتى ابراهيم از سرزمين كنعانيها عبور مى كرد، رب (پروردگار) برايش تجلى كرد، و گفت : من اين سرزمين را به نسل تو مى دهم )، و نيز در همان سفر آمده : (در اين روز رب با ابرام (ابراهيم ) ميثاقى را قطعى كرد و آن اين بود كه من اين سرزمين را از نهر مصر تا نهر كبير يعنى نهر فرات به نسل تو مى دهم )، و در سفر تثنية الاشتراع آمده كه : (رب معبود ما در حوريب با ما تكلم كرد، او مى گفت : ديگر نشستنتان در اين كوه بس است ، بايد كه تحولى كنيد، و از اين كوه كوچ نموده و داخل در كوهستان اموريين شويد، و همه زمينهاى جلگه و كوه و هموار و جنوب و ساحل دريا را كه سرزمين كنعانيان است و نيز لبنان را تا نهر كبير يعنى نهر فرات در قلمرو خويش ‍ قرار دهيد، و به دقت نظر كنيد كه من همه اين سرزمين را پيش روى شما قرار دادم ، تا زمينى را كه رب در سابق براى پدرانتان ابراهيم و اسحاق و يعقوب سوگند خورده بود كه آنرا به شما و نسل بعد از نسل شما واگذار مى كنم تملك كنيد و در تحت سيطره خود در آوريد)، مفسر نامبرده بعد از آن ، بحثى طولانى در اين باره كرده است .
و فعلا بحث در اين باره مورد نظر ما نيست ، و چون با شرطى كه در آغاز اين كتاب كرديم كه مطالب را به اختصار برگزار كنيم نمى سازد و كارى نداريم به اينكه اين وعده هائى كه از تورات نقل كرده جزء آيات اصلى است و يا از تورات دست خورده تحريف شده است ، براى اينكه صحيح نيست كه ما قرآن را با تورات تفسير كنيم .
معناى (جبارين ) در جمله (قالوا يا موسى ان فيها قوما جبارين )

*(157/10)*

قالوا يا موسى ان فيها قوما جبارين ، و انا لن ندخلها حتى يخرجوا منها فان يخرجوا منها فانا داخلون
راغب گفته : اصل ماده (جيم باء راء جبر) به معناى اصلاح چيزى با نوعى قهر و زور است ، وقتى گفته مى شود: (جبرته فانجبر و اجتبر) معنايش اين است كه من او را و يا آنرا به زور اصلاح كردم و سرانجام اصلاح شد، و گاهى اين كلمه در اصلاح مجرد يعنى بدون دلالت بر قهر و زور استعمال مى شود، نظير كلام على رضى الله عنه كه در دعايش گفته : (يا جابر كل كسير و يا مسهل كل عسير) اى خدائى كه هر شكسته را شكسته بندى ، و هر دشوارى را آسان مى كنى . و از همين باب كه نان را جابر بن حبه مى نامند يعنى اصلاح گرى كه از دانه گندم درست مى شود و گاهى هم در مجرد قهر يعنى بدون دلالت بر اصلاح استعمال مى شود، نظير عبارت معروف آن حضرت (عليه السلام ) كه فرمودند (لا جبر و لا تفويض ) نه جبر درست است و نه تفويض بلكه امرى است بين اين دو. راغب سپس مى گويد: اجبار كه باب افعال ماده جبر است در اصل به معناى اين بوده كه (ما كسى را وادار كنيم به اينكه او ديگرى را جبر و اصلاح كند) و ليكن فعلا در صرف اكراه متعارف شده گفته مى شود: (اجبرته على كذا) من فلانى را مجبور بر فلان كار كردم . در حقيقت اجبار در معناى اكراه استعمال مى شود، آنگاه گفته : كلمه : (جبار) صفت آدمى است ، يعنى انسانها را با آن توصيف مى كنند، مى گويند فلانى جبار است ، يعنى نواقصى را كه دارد به اين وسيله جبران و روپوشى مى كند، كه به دروغ ادعا كند كه من بزرگتر از آنم كه چنين نواقصى داشته باشم چه اينكه اين ادعا را به زبان جارى كند، و چه با قيافه گرفتن و خود بزرگ شمردن ، و براى خود مقام و منزلت قائل بودن ، مقام و منزلتى كه استحقاق آنرا ندارد، و اين تنها در مقام مذمت بر آن شخص اطلاق مى شود نه در مقام مدح ، همچنانكه خداى تعالى در حكايت از بنى اسرائيل فرموده : (ان فيها قوما جبارين

*(157/11)*

) و نيز گفته مى شود: (نخلة جبارة و ناقة جبارة درخت خرمائى جبار و ناقه شترى جبار) و اين در وقتى است كه گوينده يك نحوه برترى براى آن درخت از ساير درختان و براى آن ماده شتر از ساير شتران تصور كرده باشد، اين بود آن مقدار از كلام راغب كه مورد حاجت ما بود.
پس روشن شد كه مراد از كلمه (جبارين ) كسانى است كه صاحب سطوت و نيرو باشند، و به مردم زور بگويند و هر چه بخواهند به مردم تحميل كنند.
بنى اسرائيل در جمله : (و انا لن ندخلها حتى يخرجوا منها) به موسى شرط كرده اند كه ما وقتى دستور تو را عملى نموده و داخل اين سرزمين مى شويم كه آن جباران از آنجا خارج شوند و حقيقت اين شرط كردن رد گفتار موسى (عليه السلام ) است ، هر چند كه بعد از رد گفتار آن جناب دوباره وعده داده اند كه اگر آنها خارج شوند ما داخل خواهيم شد.
در تعدادى از روايات پيرامون توصيف جباران مورد بحث ، آمده كه سكنه آن سرزمين از عمالقه بودند، كه مردمى درشت هيكل و بلندقامت بودند و از درشت هيكلى و بلندقامتى آنان داستانهاى عجيبى وارد شده كه عقل سليم نمى واند آنها را بپذيرد، و در آثار باستانى و بحثهاى طبيعى نيز چيزى كه اين روايات را تاييد كند وجود ندارد، ناگزير بايد گفت كه روايات مذكور ماخذى جز جعل و دسيسه ندارد.
قال رجلان من الذين يخافون انعم الله عليهما...

*(157/12)*

از ظاهر سياق و زمينه آيه بر مى آيد كه مراد از (مخافة ) ترس از خداى سبحان است ، معلوم مى شود در بين آن جمعيت دو نفر بوده اند كه از خدا مى ترسيده اند و از نافرمانى امر او و دستور پيغمبر او دلواپس بوده اند، و نيز از كلمه (من الذين ) استفاده مى شود كه خداترسان تنها آندو نفر نبوده اند ، بلكه جماعتى بوده اند كه از ميان آنان دو نفر برخاسته و گفته اند اى مردم به شهر درآئيد، همينكه از در داخل شويد غالب خواهيد بود، در سابق هم در چند مورد از اين كتاب گذشت كه كلمه نعمت هر جا كه در قرآن كريم و در عرف آن اطلاق شود منظور از آن ولايت الهيه است ، پس اين دو نفرى كه خدا بر آنان انعام كرده بود دو تن از اولياءالله بوده اند و اين خود فى نفسه قرينه است بر اينكه مراد از مخافت مخافة الله سبحانه است ، چون اولياى خدا از غير خدا نمى ترسند همچنانكه خود خداى تعالى فرموده : (الا ان اولياء الله لا خوف عليهم و لا هم يحزنون ).
و نيز ممكن است كه متعلق كلمه (انعم ) (يعنى نعمتى كه با آن انعام شده اند) يعنى كلمه خوف حذف شده باشد كه در اين صورت معنا چنين مى شود (دو تن از كسانى كه خداى تعالى با ترس از خودش انعامشان كرده بود، گفتند...)، و اگر مفعول كلمه (يخافون ) را نياورد و نفرمود: از چه مى ترسند، بدين جهت بود كه از جمله : (انعم الله عليهما) فهميده مى شد، چون معلوم بود كه ترس آن دو تن از مردم جبار آن سرزمين نبوده و گر نه به بنى اسرائيل نمى گفتند: (ادخلوا عليهم الباب ).

*(157/13)*

بعضى از مفسرين گفته اند: ضمير جمع در كلمه (يخافون مى ترسند) به بنى اسرائيل بر مى گردد، و ضميرى كه بايد از جمله به موصول (الذين ) برگردد حذف شده ، و تقدير كلام (و قال رجلان من الذين يخافهم بنو اسرائيل ) است ، و معناى آيه چنين است : (و دو نفر از كسانى كه بنى اسرائيل از آنان مى ترسيدند به يكديگر گفتند: اين جماعت كه به اسلام در آمده اند و تسليم فرمان موسى هستند مورد انعام خدا واقع شده اند) و مفسرين نامبرده گفتار خود را با روايتى كه به ابن جبير منسوب است تاييد نموده اند، چون به حسب آن روايت ابن جبير كلمه (يخافون ) را به صيغه مجهول يعنى با ضمه يا خوانده ، در نتيجه معناى (الذين يخافون ) كسانى كه مردم از آنها مى ترسند. خواهد بود، و در توجيه نظريه خود گفته اند: دو نفر از عمالقه يعنى اهل سرزمين مقدس قبلا به موسى ايمان آورده ، و به بنى اسرائيل پيوسته بودند، آن دو نفر به بنى اسرائيل به عنوان راهنمائى و اينكه چگونه بر عمالقه مسلط شوند و چگونه سرزمين مقدس را موطن خود سازند گفتند: خدا بر ما منت نهاده كه به دين اسلام درآمديم ، اينك به شما سفارش مى كنيم كه چنين و چنان كنيد.
و اين تفسير همانطور كه گفتيم مستند به بعضى از اخبار است كه در تفسير اين آيات وارد شده ، و ليكن از آنجا كه همه خبر واحد است و مضمونش هيچ شاهدى از قرآن و غير قرآن ندارد نمى توان به آن اعتماد نمود.
(ادخلوا عليهم الباب ) بعيد نيست منظور از اينكه گفتند (از در بر آنان درآئيد) اين باشد كه اول به اولين شهر عمالقه حمله كنيد، كه در مرز عمالقه و به منزله دروازه اين سرزمين است ، و بطورى كه گفته اند: اولين شهر آن سرزمين اريحا بوده و استعمال كلمه (باب ) در شهر مرزى شايع است ، ممكن هم هست مراد از باب دروازه شهر باشد.

*(157/14)*

(فاذا دخلتموهم فانكم غالبون ) اين جمله وعده اى است كه آن دو نفر به بنى اسرائيل داده و گفتند آنگاه كه داخل شويد پيروز خواهيد شد و بر دشمن ظفر خواهيد يافت ، و اگر دو نفر نامبرده اينطور قاطع وعده داده اند به خاطر ايمانى بوده كه به موسى (عليه السلام ) داشتند، همينكه از موسى شنيدند كه خدا مقدر كرده سرزمين مقدس از آن بنى اسرائيل باشد يقين پيدا كردند كه چنين خواهد شد، ممكن هم هست خود آن دو نفر كه در سابق گفتيم از اولياى خدا بودند به نور ولايت اين معنا را دريافته باشند، بزرگان از مفسرين شيعه و سنى نيز گفته اند كه اين دو مرد عبارت بودند از يوشع بن نون و كالب بن يوفنا، دو تن از دوازده نقيب بنى اسرائيل .
دو تن نامبرده بعد از آن وعده بنى اسرائيل را دعوت كردند به توكل نمودن بر پروردگارشان ، و گفتند: (و على الله فتوكلوا ان كنتم مؤ منين )، چون ايمان داشته اند به اينكه خداى تعالى كفايت و كفالت مى كند هر كسى را كه به وى توكل كند، و اين جمله خود تشويقى است مايه دلگرمى بنى اسرائيل ، تا بخود جراءت داده دعوت آن دو را بپذيرند.
پاسخ جسارت آميز بنى اسرائيل به موسى (ع ) كه به آنان دستور داده بود واردارض مقدس شوند
قالوا يا موسى انا لن ندخلها ابدا ما داموا فيها
اينكه در اين آيه شريفه البته به حكايت قرآن كريم عبارت (هرگز داخل آن نمى شويم ) را تكرار كرده اند براى اين بوده كه موسى (عليه السلام ) را براى هميشه مايوس سازند، تا در نتيجه موسى ديگر نسبت به دعوتش اصرار نورزد، و دعوت خود را تكرار نكند.
و در اين گفتار بنى اسرائيل وجوهى از اهانت و عتاب و زورگوئى نسبت به مقام موسى (عليه السلام ) و نسبت به تذكرى كه آن جناب در باره امر خداى تعالى داد، ديده مى شود و اين عبارت نظامى عجيب دارد:

*(157/15)*

اولا: با اينكه على القاعده بايد روى سخن خود به آن دو نفر كنند كه گفته بودند: اى مردم دعوت موسى (عليه السلام ) را بپذيريد و داخل در اين سرزمين بشويد، بنى اسرائيل چنين نكردند بلكه خطاب را متوجه موسى ساختند سپس در اين نوبت به اختصار برگزار نموده طول و تفصيل سابق را ندادند و اين قسم سخن گفتن را ايجاز بعد از اطناب مى گويند، يعنى مختصر گوئى بعد از تفصيل گوئى و از نظر ادبيات جاى ايجاز بعد از اطناب مقام تخاصم و بگو مگو كردن است ، و به اين منظور بعد از تفصيل به اجمال گوئى پرداخته مى شود كه به طرف بفهماند ديگر حوصله گفتگوى با تو را ندارم ، و از شنيدن سخنان تو خسته شدم .
ثانيا: سخن بى ادبانه و عصيانگرانه خود را دوباره تكرار و تاكيد كردند كه ما هرگز داخل اين سرزمين نخواهيم شد، و ثالثا: جهالتشان آنقدر جراءت و جسارتشان داد كه از بى ادبى هاى قبلى خود نتيجه اى گرفتند كه از سخنان سابقشان زشت تر بود، و آن اين بود كه : (تو و پروردگارت برويد با مردم اين سرزمين قتال كنيد ما همين جا نشسته ايم ).
و اين گفتارشان به روشن ترين وجهى دلالت دارد بر اينكه در باره خداى تعالى همان اعتقاد باطلى را داشته اند كه بت پرستان دارند، و آن اين است كه پنداشته اند خداى تعالى هم موجودى شبيه به يك انسان است ، و واقعا هم يهود چنين اعتقادى داشته اند، براى اينكه همين يهود بود كه بنا به حكايت قرآن كريم بعد از عبور از دريا و رسيدن به قومى كه بت مى پرستيدند به موسى گفتند: تو نيز براى ما خدايانى چند درست كن ، همانطور كه اينها خدايان زياد دارند، موسى در پاسخشان فرمود: به راستى كه شما مردمى نادان هستيد و اين اعتقاد به جسمانى بودن خدا و شباهتش به انسانها همواره در يهود بوده و امروز نيز بر همان اعتقاد هستند، به دليل كتابهائى كه در بين آنان دائر و رائج است .
قال رب انى لا املك الا نفسى و اخى فافرق بيننا و بين القوم الفاسقين

*(157/16)*

زمينه گفتار دلالت دارد بر اينكه جمله : (انى لا املك الا نفسى و اخى ) كنايه از ناتوانى است ، ناتوانى از وادار كردن مردم بر قبول دعوتى كه برايشان آورده ، خلاصه كلام اينكه نمى خواسته بگويد: من تنها مالك نفس خودم و برادرم هستم زيرا هيچكس مستقلا مالك نفس خود نيست ، بلكه خواسته است بگويد من تنها مى توانم خود را به امضاى دعوتم وادار ساخته ، و برادرم هارون را نيز وادار كنم چون او نيز پيغمبرى مرسل بود، و جانشين موسى در حيات او بود، او هرگز از امر خداى تعالى سرپيچى نمى كند، پس يا همانطور كه گفتيم مراد جمله مورد بحث كنايه از نداشتن قدرت بر غير خود و برادرش است و يا مراد اين است كه من جز بر خودم قدرت ندارم ، و برادرم نيز جز بر خودش قدرت ندارد.
و منظور از گفتار مورد بحث اين نبوده كه قدرت را بطور مطلق از خود نفى كند، چون ما مى دانيم كه موسى (عليه السلام ) اين مقدار قدرت داشته كه بعضى از مردم را وادار به اجابت مسؤ ول خود بسازد،
مثلا عده اى به وى ايمان بياورند، و يا خواسته ديگر او را انجام دهند پس منظور اين نبوده كه بفرمايد: من اصلا نسبت به غير خودم و برادرم هيچگونه قدرتى ندارم ، زيرا اين معنا منافات دارد با اينكه مى دانيم عده اى و از آن جمله آن دو مرد به وى ايمان آورده بودند، و دعوتش را پذيرفته بودند و نيز منافات دارد با اينكه خانواده اش به وى ايمان آورده باشند، با اينكه از ظاهر امر بر مى آيد كه خانواده او و خانواده برادرش هرگز از انجام دستورات او و پذيرفتن دعوتش سرپيچى نداشته اند.

*(157/17)*

و اگر بطور مطلق عرضه داشته كه پروردگارا من بر بيش از خودم و برادرم قدرت ندارم مقام مناجات ، اقتضاى اينطور سخن گفتن را داشته ، چون موسى (عليه السلام ) بنى اسرائيل را به دينى فطرى و همه كس فهم ، خوانده و در ابلاغ رسالت خود هيچگونه كوتاهى نكرده ولى مجتمع بنى اسرائيل دعوتش را رد كرده ، آن هم به بدترين و بى ادبانه ترين وجه ، خوب در چنين مقامى اقتضا داشته كه بگويد پروردگارا من رسالت تو را ابلاغ كردم ، و عذر را از گردنم افكندم ، و در اقامه امر تو صاحب اختيار و مالك غير خودم نيستم ، برادرم نيز مثل من و ما هر دو آن مقدار تكليف را كه متوجه ما بود انجام داديم ، ولى قوم با شديدترين وجه انكار و امتناع در برابر ما جبهه گيرى كردند، و ما الان در حالى هستيم كه به كلى از بنى اسرائيل ماءيوسيم ، و خلاصه راه قطع شده ، تو خودت به ربوبيت گره از اينكار بگشا، و راه را براى رسيدن آنان به وعده اى كه به ايشان داده اى هموار ساز، وعده اتمام نعمت ، و به ارث دادن زمين ، و جانشين كردن آنان در زمين ، و بين ما و قوم فاسق ما حكمى قاطع بفرما.
آرى بنى اسرائيل در خصوص دستور مورد بحث يعنى داخل شدن در سرزمين مقدس عصيانى ورزيدند كه شباهت به ساير عصيانهاى آنان يعنى نافرمانى در مساله ديدن خدا، و پرستش گوساله و داخل شدن باب و گفتن حطه و موارد ديگر نداشت ، زيرا در خصوص اين مورد خيلى صريح و بدون هيچ ملايمت و رو دربايستى گفتند و دو بار هم گفتند كه ما به هيچ وجه داخل اين سرزمين نمى شويم ، و اين برخورد خشن موسى (عليه السلام ) را بيچاره كرد، چون نمى توانست بنى اسرائيل را به حال خودشان واگذارد و از دستورى كه داده بود چشم پوشى نمايد، براى اينكه اگر چنين مى كرد دعوتش از اصل باطل مى شد، و ديگر از اين به بعد هم نمى توانست امر و نهيى به آنان بكند، و اركان آن وحدتى كه تا امروز در بين آنان ايجاد كرده بود به كلى متلاشى مى شد.

*(157/18)*

پاسخ جسارت آميز بنى اسرائيل به موسى (ع ) با خدا بعد از عصيان بنىاسرائيل وجود دارد
با اين بيان چند نكته روشن مى شود:اول اينكه مقتضاى چنين حالى اين بوده كه موسى (عليه السلام ) در شكايت به درگاه پروردگارش ‍ فقط متعرض حال خود و برادرش بشود،
چون آن دو بزرگوار مبلغ از طرف خداى تعالى بودند، مسؤ وليت تنها به عهده آنان بود، و ساير مؤ منين حتى آنهائى هم كه تمرد نكردند در اين جريان دخالتى نداشتند، چون در مساله تبليغ و دعوت مسؤ ول نبودند، و مقام اقتضا مى كرد تنها متعرض حال مبلغ حكم بشود، نه عامل و كسى كه به آن حكم اخذ نموده و آنرا اجابت كرده است ، و موسى (عليه السلام ) همين اقتضا را رعايت نموده تنها متعرض حال خود و برادرش شد.
دوم اينكه مقام اقتضا مى كرده كه موسى چنين رجوعى به پروردگار خود بكند و از وضعى كه در كار تبليغ و رسالتش دچار آن شده شكايت بنمايد، چون شكوه در حقيقت يارى طلبيدن در اجراى امرالهى است ، و پاى منافع شخصى در بين نيست .
سوم اينكه كلمه (واخى ) عطف است بر يا در كلمه (انى )، و معناى عبارت اين است كه (برادر من نيز مثل من است ) او نيز اختيار جز خودش را ندارد، گو اينكه اگر عطف بر كلمه (نفسى ) هم بگيريم معنايش به همان بيانى كه گذشت صحيح است ، و ليكن به خلاف آن چيزى است كه سياق اقتضاى آن را دارد، براى اينكه موسى و هارون همانطور كه هر يك مالك اطاعت و امتثال خود بودند موسى مالك اطاعت و امتثال برادرش بود، براى اينكه هارون خليفه آن جناب در حال حيات او بود و اين دو بزرگوار مالك اطاعت و امتثال مؤ منين خالص نيز بودند.

*(157/19)*

چهارم اينكه جمله : (فافرق بيننا و بين القوم الفاسقين ) نفرين آن جناب بر بنى اسرائيل نبوده و نخواسته است كه خداى تعالى بين آن جناب و بنى اسرائيل حكم فصل كند كه مستلزم نزول عذاب بر آنان و يا مستلزم آن است كه بين موسى و هارون و بين بنى اسرائيل جدايى بيفتد، و به دستور آن دو بزرگوار از ميان بنى اسرائيل بيرون روند، و يا مرگ بين آن دو و ايشان جدائى بيندازد، براى اينكه موسى داشت ايشان را دعوت مى كرد به قبول سرنوشتى كه خدا به نفع آنان مقدر كرده بود يعنى تمام كردن نعمت بر آنان موسى همان كسى بود كه بايد به دست او اين سرنوشت خوب براى بنى اسرائيل صورت گيرد و به دست او نجات يابند و در زمين جانشين ديگران شوند، همچنانكه خداى تعالى در همين باره فرموده : (و نريد ان نمن على الذين استضعفوا فى الارض و نجعلهم ائمة و نجعلهم الوارثين ) كه ترجمهاش قبلا گذشت و بنى اسرائيل هم اين معنا را از آن جناب مى دانستند، به شهادت اينكه بنا به حكايت قرآن كريم گفته بودند: (اوذينا من قبل ان تاتينا و من بعد ما جئتنا)، كه از آن پيدااست انتظار نجات بوسيله آن جناب را مى كشيدند.
شاهد ديگر اين معنا آيه شريفه زير است كه مى فرمايد: (فلا تاس على القوم الفاسقين )، كه از آن بر مى آيد موسى از اينكه مبادا عذاب الهى بر آنان نازل شود غمگين بوده ، و مردم هم همين انتظار را از او داشته اند، كه به خاطر نازل شدن عذاب تيه به حال آنان غمناك شود.
قال فانها محرمة عليهم اربعين سنة يتيهون فى الارض فلا تاس على القوم الفاسقين )

*(157/20)*

ضمير در كلمه (فانها) به ارض مقدس بر مى گردد، و مراد از اين جمله كه فرمود: آن سرزمين محرم شده ، حرمت شرعى نيست ، بلكه منظور حرمت تكوينى است ، يعنى خداى تعالى (به خاطر سرپيچى بى ادبانه و بى شرمانه كه كرديد) چنين مقدر فرموده كه تا چهل سال نتوانيد داخل آن سرزمين شويد و گرفتار سرگردانى گرديد، و الف و لامى كه در كلمه (الارض ) است الف و لام عهد است ، و معناى همان سرزمين را مى دهد، و جمله : (فلا تاس ) نهى از اءسى است كه به معناى اندوه است ، و خداى تعالى در اين آيه نظريه و كلام موسى را كه آن مردم را فاسق خوانده بود امضا و تصديق نموده و خود او نيز آنان را فاسق خواند.
و معناى آيه اين است كه سرزمين مقدس بر آنان حرام شد، يعنى داخل شدنشان به آن سرزمين حرام تكوينى شد، به اين معنا كه : (ما چنين مقدر نموديم كه تا چهل سال موفق به داخل شدن در آن نشوند و از صبح تا شام به طرف آن سرزمين راهپيمائى بكنند ولى مانند اسب عصارى در آخر روز ببينند كه در همان نقطه اى هستند كه صبح از آنجا براه افتاده بودند، نه قدمى به سوى آن سرزمين نزديك شده باشند و نه لحظه اى و روزى به شهر ديگرى از شهرهاى روى زمين برسند و خستگى در آورند، و نه زندگى صحرانشينى داشته باشند تا چون قبائل بدوى و صحرانشين زندگى كنند، پس اى موسى دل تو به حال اين مردمى كه به قول خودت فاسقند نسوزد و غمشان را مخور كه مبتلا به اين عذاب يعنى عذاب سرگردانى شده اند براى اينكه اينها فاسقند، و نبايد در باره مردم فاسق وقتى كه وبال فسق خود را مى چشند محزون شد.
بحث روايتى
(رواياتى درباره ملوك بودن بنى اسرائيل و عصيان آنها از امر بهدخول در ارض مقدسه و تيه ايشان )

*(157/21)*

در درالمنثور است كه ابن ابى حاتم از ابى سعيد خدرى از رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) روايت كرده كه فرمود: بنى اسرائيل را رسم چنين بود كه وقتى فردى از آنان داراى خادم و مركب سوارى و داراى همسر مى شد او را ملك مى ناميدند.
و در همان كتاب آمده كه ابو داود در روايات مرسل خود كه يك جا جمع نموده و نامش را مراسيل نهاده از زيد بن اسلم روايت كرده كه در تفسير (وجعلكم ملوكا) گفته است : رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) فرموده : منظور از اين (ملك )، همسر، مسكن و خادم است .
مؤ لف : الدرالمنثور به جز اين دو روايت رواياتى ديگر در اين معنا نقل كرده ولى چيزى كه هست آيه شريفه با در نظر گرفتن سياق آن با اينگونه تفسير سازش ندارد، براى اينكه هر چند ممكن است بنى اسرائيل چنين رسمى و اصطلاحى داشته باشند، اما چيزى كه هست اين معنا بديهى است كه همه افراد بنى اسرائيل كه عده كثيرى از آنان خدمت كار بودند چنين وضعى نداشتند، يعنى همه آنها داراى خانه و زن و خادم نبودند و كسانى كه چنين وضعى داشتند بعضى از بنى اسرائيل بودند نه همه آنان ، در حالى كه آيه شريفه بطور كلى بنى اسرائيل را ملوك خوانده ، از سوى ديگر اگر معناى ملوك اين باشد اختصاصى به بنى اسرائيل ندارد، همه امتها و اقوام چنين بوده و چنين هستند كه بعضى از آنها داراى خانه و زن و خادمند، داشتن زن و خانه و خادم يك عادت جاريه در ميان همه امتها است ، هيچ امتى در دنيا وجود نداشته و ندارد كه در آن چنين افرادى نباشد، پس مساله ، اختصاص به بنى اسرائيل ندارد، تا خداى تعالى بر سر آنان منت بگذارد كه خدا شما را داراى خانه و زن و فرزند و خادم كرده ، ولى در اينكه آيه در مقام منت نهادن است هيچ حرفى نيست .

*(157/22)*

و شايد همين اشكال باعث شده كه بعضى از صاحبان اين نظريه متوجه آن شده و در توجيه بعضى از روايات نظير روايتى كه از قتاده نقل شده بگويند: البته همه امتها زن و خانه و خادم دارند ولى بنى اسرائيل اولين قومى بودند كه خدمتكار گرفتند اما تاريخ اين سخن را تاييد نمى كند.
و در كتاب امالى شيخ مفيد (رحمة الله عليه ) روايتى با ذكر سند از ابى حمزه از امام باقر (عليه السلام ) آمده كه فرموده : بعد از آنكه موسى بنى اسرائيل را تا نزديكيهاى سرزمين مقدس آورد، به ايشان دستور داد كه به اين سرزمين درآئيد: (ادخلوا الارض المقدسة التى كتب الله لكم ، و لا ترتدوا على ادباركم فتنقلبوا خاسرين )،
و با اينكه خداى تعالى براى آنان مقدر كرده بود كه صاحب آنجا شوند، ليكن در پاسخ موسى گفتند: (ان فيها قوما جبارين و انا لن ندخلها حتى يخرجوا منها فان يخرجوا منها فانا داخلون قال رجلان من الذين يخافون انعم الله عليهما ادخلوا عليهم الباب فاذا دخلتموه فانكم غالبون و على الله فتوكلوا ان كنتم مؤ منين قالوا يا موسى انا لن ندخلها ابدا ما داموا فيها فاذهب انت و ربك فقاتلا انا هيهنا قاعدون ، قال رب انى لا املك الا نفسى و اخى فافرق بيننا و بين القوم الفاسقين )، و بعد از آنكه آب پاكى روى دست پيغمبرشان ريختند، خداى تعالى همان سرنوشت را تغيير داده و مقدر كرد كه ديگر به آن سرزمين در نيايند، در نتيجه در مسافت چهار فرسخ مدت چهل سال سرگردان شدند، (فلا تاس على القوم الفاسقين ) و به موسى وحى شد كه به حال مشتى مردم فاسق غمگين مباش .

*(157/23)*

امام صادق (عليه السلام ) فرموده : در آن مدت همه روزه عصر، مناديشان ندا در مى داد كه كوچ كوچ مركبها را بار مى كردند، و با حدى آوازى كه براى شتران مى خوانند تا به سرعت بروند و با زجر و شلاق مى راندند و شبانه راه طى مى كردند تا هنگام سحر و خداى عزوجل به زمين فرمان مى داد تا آنان را دور بچرخاند، همينكه صبح مى شد مى ديدند درست در همان نقطه ديروز هستند، با خود مى گفتند حتما راه را عوضى رفته ايم ، دوباره نزديك غروب بار مى كردند، و اين وضع چهل سال ادامه يافت و در اين مدت (به خاطر اينكه نه كشتى داشتند و نه زرعى و نه تجارتى ) غذايشان من و سلوى بود، در اين مدت تمامى آنان مردند جز دو نفر 1 يوشع بن نون 2 كالب بن يوفنا، و فرزندان آن جمعيت كه در بيابانى به طول چهار فرسخ سرگردان بودند به محض اينكه مى خواستند كوچ كنند لباسهايشان مانند تخته در بدنشان خشك مى شد، و همچنين پا افزار و كفششان .
امام سپس اضافه فرموده كه اين قوم با خود سنگى داشتند كه وقتى پياده مى شدند موسى (عليه السلام ) عصاى خود را به آن سنگ مى كوبيد، و دوازده چشمه از آن روان مى شد، تا هر سبطى از يكى از آن دوازده نهر آب بنوشند، و چون مى خواستند كوچ كنند آبها دوباره به درون سنگ بر مى گشت ، و سنگ را بر گرده مركبى سوار مى كردند (تا آخر روايت ).
مؤ لف : روايت پيرامون اين معانى و قريب به آن بسيار زياد است ، هم از طرق شيعه و هم از طرق اهل سنت ، و اين كه در روايت بالا با اينكه از امام ابى جعفر باقر (عليه السلام ) بود ناگهان راوى گفت : امام صادق (عليه السلام ) فرموده :

*(157/24)*

در حقيقت روايت ديگرى بوده كه شيخ مفيد نقل كرده و اين روايات هر چند كه مشتمل بر معناى تيه و ساير جزئياتى است كه در كلام مجيد خداى تعالى نيامده ، و هر چند كه در كلام خداى تعالى چيزى كه اين روايات را تاييد كند ديده نمى شود ولى با اين حال چيزى هم كه مخالف قرآن باشد ندارد، و امر بنى اسرائيل در زمان موسى (عليه السلام ) به راستى عجيب است ، زيرا سراپاى زندگى اين قوم خارق العاده بوده ، با اين حال چه مانعى دارد كه تيه آنان به اين نحوى باشد كه در روايات مذكور آمده ؟.
و در تفسير عياشى از مسعدة بن صدقه از امام صادق (عليه السلام ) روايت آمده كه شخصى از آن جناب از آيه : (ادخلوا الارض ‍ المقدسة التى كتب الله لكم ) سؤ ال كرد و آن جناب در پاسخش فرمود: بله خداى تعالى در آغاز براى آنان مقدر كرده بود كه در سرزمين مقدس ماوائى داشته باشند و ليكن اين تقدير خود را محو نموده و براى فرزندان ايشان نوشت و فرزندانشان بعد از انقراض ‍ پدران داخل آنجا شدند، و خداى تعالى هر چه را بخواهد محو مى كند و هر چه را بخواهد اثبات مى نمايد، و نزد او است ام الكتاب (و الله يمحو ما يشاء و يثبت و عنده ام الكتاب ).

*(157/25)*

مؤ لف : عياشى نيز اين معنا را از اسماعيل جعفى از آن جناب ، و همچنين از زراره و حمران و محمد بن مسلم از امام باقر (عليه السلام ) نقل كرده ، و امام (عليهالسلام ) در اين حديث خواسته است كتابت را نسبت به خصوص حاضرين در زمان موسى مقايسه كند و بفرمايد كه خطاب موسى با مخاطبينش چه نسبتى داشته و با فرزندان آنان چه نسبتى داشته ، و از اين مقايسه مساله محو و اثبات و يا بداء را در خصوص پدران نتيجه گرفته و بنا براين منافاتى بين اين حديث با آنچه از ظاهر سياق بر مى آيد نيست ، از ظاهر سياق بر مى آيد كه مساله داخل شدن در سرزمين مقدس تقديرى الهى بوده براى كل بنى اسرائيل چه پدران و چه فرزندان چيزى كه هست پدران به خاطر نافرمانى چهل سال محروم شدند، و پسران از اين تقدير الهى برخوردار گشتند، چون خطاب در آيه شريفه به حسب معنا به جامعه اسرائيلى است كه بطور مساوى هم شامل پدران مى شود كه برايشان مقدر شده بود، و هم شامل پسران كه بالاخره آنها برخوردار شدند، چون همگى يك امت هستند و تقديرى الهى بطور سربسته و اجمال براى اين امت مقدر شده بوده ، يك نسل از اين امت به خاطر نافرمانى چند صباحى از آن محروم شدند و نسل ديگر از آن منتفع گشتند پس در واقع بدائى و محو و اثباتى رخ نداده ، هر چند كه نسبت به خصوص اشخاص موجود در زمان خطاب بداء به نظر مى رسد.
و در كافى به سند خود از عبد الرحمان بن يزيد از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه فرموده : (رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) فرمودند داود پيغمبر روز شنبه ناگهان از دنيا رفت و مرغانى بر بالاى جنازه اش سايه افكندند، و موسى كليم الله در تيه از دنيا رفت ، و فرياد كننده اى از آسمان فرياد برآورد كه موسى مرد، و آن كدام كس است كه نميرد.
آيات 32 27 مائده

*(157/26)*

و اتل عليهم نبأ ابنى ءادم بالحق إ ذ قربا قربانا فتقبل من أ حدهما و لم يتقبل من الاخر قال لا قتلنك قال إ نما يتقبل الله من المتقين (27) لئن بسطت إ لى يدك لتقتلنى ما أ نا بباسط يدى إ ليك لا قتلك إ نى أ خاف الله رب العالمين (28) إ نى أ ريد أ ن تبوأ بإ ثمى و إ ثمك فتكون من أ صحاب النار و ذلك جزاو الظالمين (29) فطوعت له نفسه قتل أ خيه فقتله فأ صبح من الخاسرين (30) فبعث الله غرابا يبحث فى الا رض ‍ ليريه كيف يورى سوءة أ خيه قال ياويلتى أ عجزت أ ن أ كون مثل هذا الغراب فأ وارى سواة أ خى فأ صبح من النادمين (31) من أ جل ذلك كتبنا على بنى إ سرءيل أ نه من قتل نفسا بغير نفس أ و فساد فى الا رض فكأ نما قتل الناس جميعا و من أ حياها فكأ نما أ حيا الناس جميعا و لقد جاءتهم رسلنا بالبينات ثم إ ن كثيرا منهم بعد ذلك فى الا رض لمسرفون (32)0
ترجمه آيات
اى محمد داستان دو پسران آدم را كه داستانى است به حق (و خالى از خلاف واقع ) براى مردم بيان كن كه هر دو در راه خدا و به منظور نزديك شدن به او چيزى پيشكش كردند، از يكى از آن دو قبول شد، و از ديگرى قبول نشد، آنكه قربانيش قبول نشد به آنكه از او قبول شد گفت : من تو را خواهم كشت ، او گفت : خداى تعالى قربانى را از مردم با تقوا قبول مى كند(27).
و تو اگر دست خود را به سوى من دراز كنى كه مرا بكشى من هرگز دست خود به سويت و براى كشتنت دراز نخواهم كرد، زيرا من از خدا كه مالك و مدبر همه عالم است مى ترسم (28).
من از اين عمل تو كراهتى ندارم چون اگر مرا بكشى هم وبال گناهان مرا به دوش مى كشى و هم وبال گناهان خودت را، و در نتيجه از اهل آتش مى شوى و سزاى ستمكاران همين آتش است (29).
پس از وسوسه هاى پى در پى و به تدريج دلش براى كشتن برادرش رام شد، و او را كشت و در نتيجه از زيانكاران شد(30).

*(157/27)*

و در اينكه كشته برادر را چه كند سرگردان شد، خداى تعالى كلاغى را مامور كرد تا با منقار خود زمين را بكند (و چيزى در آن پنهان كند) و به او نشان دهد كه چگونه جثه برادرش را در زمين پنهان كند، (وقتى عمل كلاغ را ديد) گفت واى بر من كه آنقدر ناتوان بودم كه نتوانستم مثل اين كلاغ باشم ، و جثه برادرم را در خاك دفن كنم ، آن وقت حالتى چون حالت همه پشيمانها به او دست داد(31).
به خاطر همين ماجرا (كه از حسد و تكبر و هواپرستى انسان خبر مى دهد) بود كه ما به بنى اسرائيل اعلام كرديم كه هر كس يك انسان را بكشد بدون اينكه او كسى را كشته باشد و يا فسادى در زمين كرده باشد مثل اين است كه همه مردم را كشته ، (چون انسانيت را مورد حمله قرار داده كه در همه يكى است )، و هر كس يك انسان را از مرگ نجات دهد مثل اين است كه همه را از مرگ نجات داده و با اينكه رسولان ما براى بنى اسرائيل معجزاتى روشن آوردند. با اين حال بسيارى از ايشان بعد از آن همه پيامبر (كه برايشان بيامد) در زمين زياده روى مى كنند(32).
بيان آيات
next page
fehrest page
back page

*(157/28)*

next page
fehrest page
back page
اين آيات از داستان پسران آدم خبر مى دهد، و سبب پديد آمدن آنرا حسد دانسته ، مى فرمايد حسد كار آدمى را به جائى مى كشاند كه حتى برادر برادر خود را بنا حق به قتل برساند و آنگاه كه فهميد از زيانكاران شده پشيمان مى گردد، پشيمانى اى كه هيچ سودى ندارد و اين آيات به همين معنا مربوط به گفتار در آيات قبل است كه در باره بنى اسرائيل مى فرمود استنكافشان از ايمان به فرستاده خدا و امتناعشان از قبول دعوت حقه جز به خاطر حسد و ستمگرى نبود، آرى همه اينها آثار شوم حسد است ، حسد است كه آدمى را وادار مى كند برادر خود را بكشد و سپس او را در آتش ندامت و حسرتى مى اندازد كه راه فرار و نجاتى از آن نيست ، پس بايد كه اهل عبرت از اين داستان عبرت گرفته در حس حسادت و سپس در كفرى كه اثر آن حسادت است اصرار نورزند.
و اتل عليهم نبا ابنى آدم بالحق
كلمه تلاوت كه صيغه امر (اتل ) از آن گرفته شده ، از ماده (ت - ل - و) است ، كه به معناى واقع شدن چيزى دنبال چيز ديگر است ، و اگر خواندن را تلاوت گفته اند به اين جهت است كه خواننده يك داستان ، الفاظ آن داستان را يكى پس از ديگرى و در (تلو) و يا در دنبال هم مى آورد و مى خواند و كلمه : (نبا) به معناى خبر است ، البته نه هر خبرى بلكه آن خبرى كه متضمن سودى باشد، و كلمه : (قربان ) به معناى هر عملى و هر چيزى است كه انسان به وسيله آن به خداى سبحان و يا غير او تقرب بجويد، و اين كلمه در اصل مصدر بوده ، و تثنيه و جمع ندارد، و كلمه (تقبل ) به معناى قبول كردن است ، اما نه هر قبولى بلكه قبولى كه همراه با عنايتى زياد و اهتمامى نسبت به مقبول باشد، و ضمير در كلمه (عليهم ) به اهل كتاب بر مى گردد چون قبلا هم گفتيم كه مقصود اصلى در نظم اين كلام ، اهل كتابند.
رد اين قول كه مراد از (آدم ) در جمله (نباء ابنى آدم ) آدم ابوالبشر نيست

*(158/1)*

و مراد از اين شخصى كه بنام (آدم ) ناميده شده آن شخصى است از بشر كه قرآن كريم او را پدر بشر خوانده ، ولى بعضى از مفسرين گفته اند: منظور از اين آدم ، مردى از بنى اسرائيل است ، كه داراى دو فرزند بوده ، و دو فرزندش در مورد قربانى اى كه به درگاه خدا تقديم كردند مشاجره نمودند و در آخر يكى از آن دو ديگرى را به قتل رسانيد و آن شخص قاتل نامش قابيل و يا قابين و شخص ‍ مقتول نامش هابيل بوده ، و دليل اين معنا ذيل آيه است كه مى فرمايد: (من اجل ذلك كتبنا على بنى اسرائيل ) ليكن اين نظريه به سه دليل فاسد است .
اول اينكه : در سراسر قرآن كريم جز ابوالبشر احدى بنام آدم ناميده نشده و اگر مراد در آيه شريفه از كلمه آدم غير پدر بشر بود بايد قرآن كريم قرينه اى ذكر مى كرد تا شنونده بفهمد اين آدم آن آدم نيست ، و شنونده در شنيدن داستان سرگردان نشود و بيان قرآن پيچيده و مبهم نگردد.
دليل دوم اينكه : بعضى از خصوصياتى كه در اين داستان ذكر شده ، جز با فرزندان آدم ابوالبشر منطبق نيست ، مثل اين خصوصيت كه قاتل نمى دانست كه يك انسان كشته شده و يا مرده را چه بايد كرد، معلوم مى شود اين داستان راجع به كسى كه تا آنروز از زندگيش ‍ مرده و دفن كردن آن را ديده بوده نيست و اين جز با انسانهاى اولى كه با فكرى ساده زندگى مى كرده و به تدريج معلوماتى و تجربه هائى حاصل مى كرده و معلوماتى ذخيره مى كرده صادق نيست ، و بنابراين آيه شريفه ظهور در اين معنا دارد كه قاتل شخصى بوده كه نمى دانسته ميتى را كه بى جان افتاده چه بايد كرد، و عقلش نمى رسيده كه مى شود بدن او را در زمين پنهان نمايد و چنين خصوصيتى جز با پسر آدم ابوالبشر نبوده ، و يك فرد اسرائيلى نمى تواند اين قدر ساده و نادان باشد، براى اينكه اسرائيليان داراى تمدن بودند، البته تمدنى متناسب با قوميتشان ، و فردى از چنين جامعه عادتا ممكن نيست كه نداند مرده را بايد دفن كرد.

*(158/2)*

دليل سوم اينكه : مفسر مزبور در مقام پاسخگوئى به اشكالى است كه متوجه آيه كرده اند، و آن اين است كه مساله كتاب حكم قتل اختصاصى به بنى اسرائيل نداشته ، پس چرا قرآن كريم قصه هابيل و قابيل را منشا كتاب حكم قتل در خصوص بنى اسرائيل قرار داده ؟ با اينكه حكم قتل و اثر قتل حكمى است بشرى و مربوط به عموم بشر، هر كس يك انسان را بكشد مثل اين است كه همه را كشته باشد چه اسرائيلى و چه غير اسرائيلى ، و كسى كه يك انسان را زنده كند مثل اين است كه همه را زنده كرده باشد، باز بدون تفاوت بين اسرائيلى و غير اسرائيلى ، پس اين آيات چه معناى روبراهى مى تواند داشته باشد.
مفسر مورد بحث ما در پاسخ گفته : قاتل و مقتول و پدر آن دو اسرائيلى بوده اند، پدرشان آدم ، مردى از بنى اسرائيل بوده چون اين واقعه در بنى اسرائيل واقع شده به دليل اينكه قرآن كريم بعد از نقل داستان مى فرمايد به همين جهت بر بنى اسرائيل نوشتيم كه چنين و چنان نه آدم ابوالبشر، تا واقعه قتل قابيل يك حادثه بشرى باشد، و مايه عبرت آيندگان گردد، بلكه دو برادر بودند پسران مردى از بنى اسرائيل و داستان اين دو برادر يك داستان قومى خاصه اى است و لذا قرآن كريم مى فرمايد چون اين واقعه در بنى اسرائيل رخ داد ما بر بنى اسرائيل نوشتيم كه چنين و چنان .

*(158/3)*

و ليكن اين جواب ماده اشكال را ريشه كن نمى كند، براى اينكه اشكال و سؤ الى كه در بين بود هنوز به حال خود باقى است و سؤ ال اين است كه اگر كشتن يك فرد به منزله كشتن همه مردم است ، در هر زمانى همينطور است ، و اگر زنده كردن يك فرد به منزله زنده كردن همه است آن نيز اختصاصى به زمان بنى اسرائيل نداشته ، و ما مى دانيم كه قبل از بنى اسرائيل آنقدر قتل نفس واقع شده كه از حد شمار بيرون است ، چرا خداى تعالى اين حكم را قبل از بنى اسرائيل ابلاغ نكرد، و چرا به قوم بنى اسرائيل اختصاصش داد، و حتى در خود بنى اسرائيل نيز قبل از واقعه اين دو برادرى كه مفسر نامبرده فرض كرده قتلهائى واقع شده ، چرا حكم مزبور را به واقعه دو برادر اختصاص داد، چه خصوصيتى در قوم بنى اسرائيل بوده ، و چه خصوصيتى در واقعه دو برادر وجود داشته ؟ جواب اين اشكال داده نشد.
علاوه بر اينكه اگر مطلب چنين بوده كه وى مى گويد بهتر آن بود كه بفرمايد: (من قتل منكم نفسا)، تا اختصاص به بنى اسرائيل داشته باشد، تازه به فرض هم كه چنين فرموده بود، باز اشكال و سؤ ال از اينكه بنى اسرائيل چه خصوصيتى داشته اند كه حكم قتل مذكور مختص به آنان باشد عود مى كند، صرفنظر از اينكه اصل اين توجيه و تفسير فى نفسه درست به نظر نمى رسد.
جواب به اين اشكال كه چرا قرآن كريم قصههابيل و قابيل را منشاء كتابت حكم قاتل در خصوص بنىاسرائيل قرار داده است ؟

*(158/4)*

و جواب از اصل اشكال اين است كه عبارت (ان من قتل نفسا بغير نفس ...) متضمن حكمتى است بالغه ، نه يك حكم شرعى و بنابراين مراد از كتابت بر بنى اسرائيل بيان اين حكمت براى بنى اسرائيل است و منافات ندارد كه منحصر به بنى اسرائيل نبوده ، فائده اش هم عايد آنان شود، و هم عايد عموم بشر، همچنانكه ساير حكمتها و مواعظ كه در قرآن كريم براى امت خاتم الانبياء (صلى الله عليه وآله ) آمده همين وضع را دارد، حكمت براى اين امت بيان شده ، و ليكن فائده آن اختصاصى به اين امت ندارد، و در آيه شريفه جز اين نيامده كه ما اين مطلب را براى بنى اسرائيل بيان كرديم و اگر نام بنى اسرائيل را برده براى اين بود كه تمام آيات مورد بحث ، در مقام اندرز دادن و هشدار بنى اسرائيل و توبيخ آنان بر اين معنا است كه نسبت به رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) حسد ورزيدند، و در عناد و افروختن آتش فتنه ها و جنگها اصرار ورزيدند، بلكه به آتش افروزى تنها اكتفا ننموده ، خود دست به اسلحه زدند، و با مسلمانان جنگها كردند، و به اين مناسبت دنباله آيه اى كه مورد سؤ ال واقع شده فرموده : (و لقد جاءتهم رسلنا بالبينات ثم ان كثيرا منهم بعد ذلك فى الارض لمسرفون )، از همه اينها گذشته اصل داستانى كه او براى توجيه آيه آورده هيچ ماخذى ندارد نه در روايات و نه در تاريخ .

*(158/5)*

پس روشن شد كه منظور از جمله : (نبا ابنى آدم بالحق )، داستان پسران آدم ابوالبشر است و اينكه جمله را مقيد كرده به قيد (بالحق ) (با در نظر گرفتن اينكه اين جار با و مجرور حق متعلق به كلمه (نبا) يا كلمه (اتل )است ) خالى از دلالت و حداقل خالى از اشعار بر اين معنا نيست كه از اين داستان آنچه در بين بنى اسرائيل معروف شده ، دستخوش تحريف شده است ، و جزئياتى از آن ساقط شده ، و خلاصه داستان مورد بحث به نقل اسرائيليان حق نيست و تو اى پيامبر داستان را به حق بر آنان تلاوت كن و واقع هم همينطور است ، چون داستان هابيل و قابيل كه فعلا در تورات در سفر تكوين موجود است مطابق با نقل قرآن كريم نيست ، در تورات مساله آمدن كلاغ و منقار به زمين زدنش نيامده و از اين گذشته داستان طورى آمده كه بطور صريح و پوست كنده خدا را جسم دانسته ، (و تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا).
اذ قربا قربانا فتقبل من احدهما و لم يتقبل من الاخر
از ظاهر سياق بر مى آيد كه اين دو پسر هر يك براى خاطر خدا يك قربانى تقديم داشته اند، تا به آن وسيله تقربى حاصل كنند و اگر كلمه (قربان ) را تثنيه نياورد و نفرمود: (قربا قربانين ) براى اينكه اصل اين كلمه مصدر است ، و مصدر تثنيه و جمع نمى شود.
معناى (قربان ) و بيان چگونگى علم دو برادر بهقبول شدن قربانى يكى و رد شدن قربانى ديگرى
قال لاقتلنك قال انما يتقبل لله من المتقين
گوينده اول كه گفت (بطور يقين تو را خواهم كشت ) قاتل و گوينده دوم كه گفت : (خداى تعالى قربانى را تنها از پرهيزكاران قبول مى كند) مقتول بوده ، و سياق كلام و زمينه گفتار دلالت دارد بر اينكه اين دو برادر فهميده بودند كه قربانى يكى از آن دو قبول و از ديگرى رد شده ، و اما اينكه از كجا اين معنا را فهميده بودند؟ و از چه راهى پى برده بودند؟ آيه شريفه از آن ساكت است .

*(158/6)*

چيزى كه هست در جاى ديگرى از قرآن كريم آمده كه معهود در امت هاى سابق يا در خصوص بنى اسرائيل چنين بوده كه هر كس به درگاه خدا قربانياى تقديم مى كرده ، اگر مورد قبول درگاه الهى واقع مى شده آتشى آن قربانى را مى سوزانده (و قهرا اگر قبول نمى شده چنين نمى شد) و آن آيه زير است كه مى فرمايد: (الذين قالوا ان الله عهد الينا ان لا نؤ من لرسول حتى ياتينا بقربان تاكله النار قل قد جاءكم رسل من قبلى بالبينات و بالذى قلتم فلم قتلتموهم ان كنتم صادقين ).
و اما كلمه (قربان ) معنايش تا به امروز در نزد اهل كتاب معروف است (در اصطلاح يهوديان قربانى انواعى دارد از قبيل ذبيحه حيوانات يعنى سر بريده آنها و پيشكش دادن آرد و روغن و آغوز و نوبرى ميوه ها و در اصطلاح نصارا عبارت است از نان و شراب پيشكشى كه بعد از پيشكش كردن نانش به عقيده آنان مبدل مى شود به گوشت مسيح و شرابش مبدل مى شود به خون مسيح ) و در داستان مورد بحث نيز ممكن است كه تقبل قربانى به همين نحو باشد، مخصوصا با در نظر گرفتن اينكه خداى تعالى اين قصه را در خطاب به اهل كتاب و براى آنان كه به چنين چيزى معتقدند آورده ، اين احتمال قوى به نظر مى رسد، و به هر حال قاتل و مقتول هر دو مى دانستند كه قربانى از يكى قبول و از ديگرى رد شده .
(حسد) انگيزه اقدام قابيل به قتل برادرش بوده است
مطلب ديگر اينكه باز از سياق بر مى آيد كه گوينده : (حتما تو را خواهم كشت ) همان كسى بوده كه قربانيش قبول نشده و انگيزه اش ‍ بر اين گفتار و انجام اين گفتار حسدى بوده كه در دلش زبانه كشيده ، چون هيچ سبب ديگرى در كار نبوده و مقتول هيچ جرمى را به اختيار خودش مرتكب نشده كه مستوجب مثل چنين سخنى و تهديد به كشته شدن باشد.

*(158/7)*

پس اينكه قاتل گفته : (حتما تو را خواهم كشت ) تهديد به قتل به انگيزه حسد بوده ، چون قربانى مقتول قبول شده ، و از او قبول نشده ، پس اينكه مقتول گفته : (خداى تعالى قربانى را تنها از متقيان مى پذيرد) تا آخر گفتارى كه خداى تعالى از او حكايت كرده پاسخى است كه وى به گفتار قاتل داده ، بنابراين مقتول اول به وى مى گويد كه مساله قبول شدن قربانى و قبول نشدنش هيچ ربطى به من ندارد، و من در آن هيچگونه دخالتى و جرمى ندارم ، تنها جرمى كه هست از ناحيه تو است كه تقوا ندارى و از خدا نمى ترسى و خداى تعالى به كيفر بى تقوائيت قربانيت را قبول نكرد.
در مرحله دوم مى گويد: به فرض كه بخواهى مرا بكشى و به اين منظور دست به سويم دراز كنى من هرگز به اين منظور دست به سويت نمى گشايم ، و در صدد كشتن تو بر نمى آيم ، زيرا مى دانم كه اين كار نافرمانى خداى سبحان است ، و من از خدا مى ترسم ، البته منظور او از اين سخن اين بوده كه قاتل وقتى از انجام تصميمش فارغ مى شود در حالى فارغ شود كه هم گناه خودش را به دوش ‍ بكشد و هم گناه او را تا اهل آتش شود چون سزاى ستمكاران آتش است . پس جمله : (انما يتقبل الله من المتقين ) هم ممكن است در مقام قصر افراد باشد، تا دلالت كند بر اينكه قبولى قربانى شامل هر دو نوع قربانى يعنى فرد با تقوا و فرد بى تقوا نمى شود، و هم در مقام قصر قلب باشد كه البته اين در صورتى است كه قاتل عكس و قلب مطلب را مى پنداشته ، يعنى مى پنداشته كه قربانى او قبول مى شود و از مقتولش قبول نمى شود، حال يا به خاطر اينكه خيال مى كرده مساله قبولى قربانى دائر مدار وجود تقوا نيست ، و يا به خاطر اينكه مى پنداشته خداى تعالى حقيقت حال را نمى داند، و ممكن است حقيقت امر بر او پوشيده و مشتبه شود كه بسيارى هستند كه چنين مى پندارند.

*(158/8)*

در اين جمله حقيقت امر در قبول شدن عبادتها و قربانيها بيان شده ، و در مساله قتل و ظلم و حسد موعظتى آمده ، و هم مجازات الهيه اثبات شده ، و نيز خاطر نشان شده كه مساله مجازات از لوازم ربوبيت رب العالمين است ، براى اينكه اين ربوبيت وقتى تمام مى شود كه نظامى متقن در بين اجزاى عالم حاكم باشد، نظامى كه منتهى شود به اندازه گيرى اعمال با ترازوى عدل ، و در نتيجه كيفر دادن ظلم به عذاب اليم ، تا ظالم از ظلم خود دست بردارد، و يا اگر دست بر نداشت خودش ، خويشتن را گرفتار آتشى كند كه خود مهيا كرده .
لئن بسطت الى يدك لتقتلنى ما انا بباسط يدى اليك ...
حرف (ل ) در آغاز جمله ، لام سوگند است ، و جمله (بسطت الى يدك ) كنايه است از شروع به مقدمات قتل و به كار بردن آلات و اسباب آن .
در جواب اين جمله كه جمله اى است شرطيه به جاى اينكه مثبت بياورد و بفرمايد: (برادرش گفت اگر چنين كنى چنين خواهم كرد) منفى آورده ، آن هم در يك جمله اسمى و آن اسم هم اسم صفت (باسط) نه جمله اثباتى و نه جمله فعلى و چنين گفت : (اگر تو براى كشتن من دست به كار شوى من براى كشتن تو دستم را نمى گشايم ) و تازه آن اسم صفت را با حرف (با) تاكيد نموده ، اصل كلام را نيز با سوگند مؤ كد نمود همه اينها براى اين بود كه بفهماند او از ارتكاب جنايت و قتل نفس به مراتب دور است ، بطورى كه نه تنها تصميم بر آن نمى گيرد بلكه تصورش را هم نمى كند.
ترس از خدا از ارتكاب ظلم جلوگيرى مى كند
و در آخر همه مطالب خود را تعليل كرد به اينكه : (انى اخاف الله رب العالمين ) آرى متقين به محض اينكه به ياد پروردگارشان (كه همان رب العالمين است و كسى است كه بعد از هر گناهى عذاب خاص به آن گناه را به عنوان كيفر، اعمال مى كند) قهرا در دلهاشان غريزه ترس از خدا بيدار گشته و نمى گذارد مرتكب ظلم شوند و در پرتگاه هلاكت قرار گيرند.

*(158/9)*

برادرى كه مقتول شد بعد از آن جمله : يعنى جمله : (لئن بسطت الى يدك لتقتلنى ما انا بباسط يدى ...)، تاويل آنرا ذكر كرده ، و از سر حقيقى آن خبر مى دهد، و حاصل آن اين است : وضعى كه پيش آمده امر را دائر بين يكى از دو چيز ساخته ، يكى اينكه من برادركشى كنم و ستمكار و حامل وزر و گناه باشم و در آخر داخل آتش شوم ، و ديگر آنكه برادرم مرا به قتل برساند و او اين چنين باشد و من برادركشى و ظلم را بر سعادت خود ترجيح نمى دهم و ظلم را بر خود نمى پسندم ، بلكه در اين دوران شق ديگرش را انتخاب مى كنم ، و آن اين است كه برادرم با كشتن من شقى و من سعيد گردم ، و دامنم به ظلم آلوده نشود، منظور مقتول از جمله (انى اريد...) اين است و جان كلام اين است منظور مقتول معناى تحت اللفظى كلامش نيست ، بلكه عبارت او كنايه است از انتخاب كشته شدن در صورت دوران امر (نه اينكه با وجود شق سوم و امكان گريز از كشتن و كشته شدن مع ذلك كشته شدن را ترجيح دهد).
پس آيه شريفه در تاويل بودنش براى آيه : (لئن بسطت الى يدك ...) نظير آيه اى است كه قتل نفس خضر را براى موسى تاويل مى كند، موسى از او پرسيد: (ا قتلت نفسا زكية بغير نفس لقد جئت شيئا نكرا) او در پاسخش گفت : (و اما الغلام فكان ابواه مؤ منين فخشينا ان يرهقهما طغيانا و كفرا فاردنا ان يبدلهما ربهما خيرا منه زكوة و اقرب رحما).

*(158/10)*

در داستان مورد بحث نيز مقتول به اختيار خود مرگ با سعادت را از زندگى با شقاوت و دخول در حزب ستمگران ترجيح داده و آنرا براى خود انتخاب نموده هر چند كه اين انتخابش مستلزم شقاوت برادرش بود، البته شقاوتى كه برادر نيز آن را به اختيار خود براى خود انتخاب كرده ، همچنانكه خضر مرگ با سعادت غلام را بر زندگى آينده اى كه تواءم با طغيان و كفر و گمراهى و اضلال پدر و مادر است ترجيح داده و مردن را براى او انتخاب كرد، هر چند كه مرگ فرزند مايه اندوه و ناراحتى والدين او بوده باشد، چون خداى سبحان در مقابل اين اندوه فرزند ديگرى به آندو مى دهد، كه بهتر و پربركت تر و به رحم نزديكتر باشد.
آن پسر آدم (ع ) كه كشته شد از افراد متقى و عالم بالله بوده است

*(158/11)*

و اين مرد يعنى پسر مقتول آدم از افراد متقى و عالم بالله بوده و دليل متقى بودنش جمله : (انما يتقبل الله من المتقين ) است ، كه خود دعوتى است به سوى تقوا و معلوم مى شود اين شخص برادر خود را به سوى تقوا دعوت كرده و گفته است كه : (خداى تعالى عبادت را تنها از مردم با تقوا مى پذيرد و خداى تعالى در حكايت گفتار او اين سخنش را امضاء نموده و صحه گذاشته است ، و گرنه آن را رد مى كرد و اما اينكه گفتيم : عالم بالله بوده ، دليلش سخن خود او است كه به حكايت قرآن كريم گفته است : (انى اخاف الله رب العالمين )، كه در اين جمله ادعاى ترس از خدا كرده ، و خداى تعالى در حكايت گفتارش آنرا امضا كرده و رد ننموده است ، معلوم مى شود او به راستى عالم بالله بوده ، چون خداى عزوجل يكى از نشانيهاى عالم بالله را ترس از خدا دانسته و فرموده : (انما يخشى الله من عباده العلموا) پس همينكه خداى تعالى از او حكايت كرده كه گفت : (انى اخاف الله رب العالمين ) و سخن او را امضاء نموده ، خود توصيف او به علم است ، همچنانكه همسفر موسى (خضر) را به اين صفت يعنى صفت علم توصيف نموده و فرمود: (و علمناه من لدنا علما)، دليل ديگر عالم بودن او كه خود دليلى كافى است حكمت بالغه و موعظه حسنهاى است كه در خطاب به برادر ستمكارش گفت : چون او در كلام خود از طينت پاك و صفاى فطرت اين معنا را فهميده بود كه به زودى افراد بشر بسيار مى شوند و فهميده بود كه اين افراد بسيار به حسب طبع بشريشان جمعيتهاى مختلفى خواهند شد،

*(158/12)*

گروهى متقى و جمعى ظالم و همه اينها با همه عالميان يك رب و مدبر دارند، يك خدا است كه مالك آنها و مدبر امر آنها است ، و نيز فهميده بود كه تدبير وقتى متقن است كه مدبر عدل و احسان را دوست و ظلم و عدوان را دشمن بدارد و لازمه آن ، وجوب تقواى مردم و ترس از خشم و دشمنى خدا است و اين تقوا و ترس همان چيزى است كه نامش را دين مى گذارند، پس بطور مسلم در آينده نزديكى دينى خواهد بود كه اطاعتها و قربها و معصيتها و ظلمها خواهد داشت ، و نيز طاعتها و قربانيها وقتى مقبول درگاه خداى تعالى مى گردد كه ناشى از تقوا باشد و معاصى و مظالم ، گناهانى است كه ظالم به دوش مى كشد و از لوازم اين حقائق اين است كه پس بايد عالمى و نشاه اى ديگر باشد كه در آن نشاه ستمكاران به سزاى ظلمهاى خود برسند، و نيكوكاران به پاداش نيكى هاى خود نائل گردند.
و اين حقائق بطورى كه ملاحظه مى كنيد همان اصول دين و ريشه معارف دينى و مجامع علوم مبداء و معاد است كه اين بنده صالح خدا، با افاضه غيبى الهى همه را درك كرده و به برادر نادان خود كه حتى اينقدر شعور نداشته كه مى شود به وسيله دفن چيزى را از انظار پنهان ساخت تا آنكه يك كلاغ او را بدان امر متوجه كرده و به وى افاضه نموده ، و تعليم داده و در هنگام تعليم نگفته : (اگر تو بخواهى مرا به قتل برسانى من خود را در اختيارت قرار مى دهم ، و هيچ دفاعى از خود ننموده از كشته شدن هيچ پروائى نمى كنم ، بلكه تنها اين را گفت كه من هرگز تو را نمى كشم .

*(158/13)*

و نيز نگفت كه من به هر تقدير مى خواهم به دست تو كشته شوم تا تو ظالم شوى و از دوزخيان گردى چون اگر چنين مى گفت باعث ضلالت و بدبختى يك فرد در زندگيش مى شد، و اين خود ظلمى و ضلالتى است كه شريعت فطرت آنرا تجويز نمى كند و حكم شريعت فطرت در شريعت هاى دينى تفاوت ندارد، چيزى است كه همه شرايع آنرا قبول دارند، بلكه به برادرش چنين گفت : (كه اگر به فرض تو براى قتل من دست به سويم بگشائى ، در چنين صورت و فرضى من كشته شدن را بر كشتن تو ترجيح داده و آنرا انتخاب مى كنم .
پاسخ به دو اشكال كه بر قصه هابيل وقابيل در قرآن وارد شده است
و از اينجا روشن مى شود كه اشكالى كه بعضيها بر اين داستان كرده اند وارد نيست ، و آن اشكال اين است كه : اين دو برادر هر دو مقصر و گناهكارند، زيرا يكى از آن دو به ظلم و تعدى راه افراط را رفته ، و مرتكب قتل شده و ديگرى با قبول ظلم راه تفريط را طى كرده و خود را بكشتن داده ، نه اعتراضى كرده و نه به دفاع از خود برخاسته ، بلكه خود را تسليم او كرده و در برابر اراده او تسليم و رام شده و صريحا گفته : (اگر براى كشتن من دست به سوى من بگشائى من ...).
وجه ناوارد بودن اين اشكال اين است كه او در پاسخ برادرش نگفت : من از خود دفاع نمى كنم ، و تو را در آنچه از من مى خواهى آزاد مى گذارم ، بلكه تنها اين را گفت : كه من نمى خواهم تو را به قتل برسانم ، در آيه شريفه چيزى در باره اينكه بالاخره قتل چگونه واقع شد و آيا مقتول با علم به اينكه قاتل قصد كشتن او را دارد، از خود دفاع كرد يا نه ؟ و آيا قتل به اين صورت بوده ، و يا آنكه برادر قاتل ، مقتول را بى خبر ترور كرده ، و فرصتى براى دفاع او نگذاشته ؟ و... نيامده .

*(158/14)*

پس اشكال بالا به هيچ وجه وارد نيست ، و همچنين اشكال ديگرى كه كرده اند كه مقتول جرم سنگين ترى مرتكب شده ، زيرا خواسته است با كشته شدن خود، برادرش گرفتار عذاب دائمى و خالد شود، تا او با شقاوت دائمى برادرش سعادت پيدا كند، براى اينكه صريحا گفته : (من مى خواهم كه تو با كشتن من گناه مرا و گناه قتل نفس خود را به دوش بگيرى ، و در نتيجه اهل آتش شوى )، و اين منطق نظير منطق بعضى از عابدان خشك و كج انديش است كه فكر مى كنند كه آنچه دارند زهد و تعبد است ، و هر قدر از ناحيه ستمگران تو سرى بخورند و ظلم ببينند عابدتر و زاهدتر مى شوند، زيرا ظالم و زر و بال ظلم خود را بدوش خواهد كشيد و او در دفاع از حق خود هيچ وظيفه اى جز صبر كردن و اميد ثواب بردن ندارد، و اين خود نوعى نادانى است ، براى اينكه كمك به گناه گنهكار است كه باعث مى شود كمك كننده نيز در جرم شريك گنهكار شود، نه اينكه گنهكار هر دو جرم را به دوش بكشد.
وجه نا وارد بودن اين اشكال اين است كه گفتار او كه گفته است (من مى خواهم گناه مرا و گناه خودت را به دوش بكشى ) گفتارى است مشروط و به فرض تحقق شرط، به همان معنائى كه بيانش گذشت .
بعضى از مفسرين در پاسخ به اين دو اشكال وجوهى سخيف و بى معنا ذكر كرده اند، كه چون فايده اى در نقل آنها نبود از ذكرش ‍ خوددارى كرديم .
انى اريد ان تبوء باثمى و اثمك فتكون من اصحاب النار...
كلمه (تبوء) به معناى (ترجع ) است ، يعنى وقتى از قتل من فارغ شدى با گناه من و گناه خودت هر دو برگردى ، اين معنائى است كه بعضى از مفسرين براى اين جمله كرده اند.

*(158/15)*

راغب در مفردات خود گفته اصل كلمه : (بواء) به معناى برابرى اجزاى چيزى در مكان است ، (مثل فرشى كه برابر سطح اطاق باشد)، به خلاف كلمه (نبوة ) كه به معناى ناسازگارى و ناهموارى اجزاى مكان است ، وقتى گفته مى شود: (مكان بواء)، معنايش ‍ اين است كه اين مكان براى هر كس كه در آن وارد شود ناهموار نيست ، بلكه تخت و هموار است ، و معناى اينكه كسى بگويد: (بوات له مكانا)، اين است كه من براى او مكانى را صاف و هموار كردم ، و او به راحتى در آن جاى گرفت تا آنجا كه مى گويد و اينكه در قرآن آمده : (انى اريد ان تبوء باثمى و اثمك ) معنايش اين است كه من مى خواهم وقتى از كنار جنازه ام برمى خيزى به اين حالت برخيزى كه هم گناه مرا به دوش بكشى و هم گناه خودت را و اينكه مى گويند: (انكرت باطلها و بؤ ت بحقها) معنايش اين است كه من باطل آنرا انكار كردم و حق آنرا به گردن گرفتم و بنا به گفته وى تفسيرى كه در بالا براى كلمه (تبوء) (از بعضى مفسرين نقل كرديم كه گفتند (تبوء) به معناى (ترجع ) است ، تفسير به لازمه معنا است نه به معناى كلمه ).
جواب اين اشكال كه جمله (ان تبوء باثمى و اثمك ) با جمله (و لا تزر وازرة و زراخرى ) نمى سازد
و مراد از اينكه مقتول گفته بوده : (أ ن تبوء باثمى و اثمك ) اين بوده كه گناه مقتول به وسيله ظلم منتقل به قاتلش شود و سر بار گناه خود او گردد، و در نتيجه او باركش دو گناه بشود، و مقتول وقتى خداى سبحان را ملاقات مى كند هيچ گناهى بر او نباشد، اين چيزى است كه عبارت (ان تبوء باثمى و اثمك ) ظهور در آن دارد، و بر طبق اين ظهور رواياتى هم آمده ، اعتبار عقلى هم مساعد با آن است ، و ما در جلد دوم عربى اين كتاب آنجا كه پيرامون احكام اعمال بحث مى كرديم مطالبى مناسب با اين معنا ايراد نموديم .

*(158/16)*

و اگر كسى به اين معنا اشكال كند كه لازمه آن اين است كه ممكن باشد يك انسانى گناه انسانى ديگر را به دوش بكشد، و اين هم از نظر عقل صحيح نيست و هم قرآن كريم صريحا آن را نفى كرده مى فرمايد: (الا تزر وازرة وزر اخرى ).
در پاسخش مى گوئيم : اين مساله از احكام عقل نظرى نيست ، تا عقل حكم به محال بودنش كند، بلكه از احكام عقل عملى است كه در ثبوتش و تغيير يافتنش تابع مصالح مجتمع بشرى است ، هر جا كه مصالح مجتمع اقتضا كند ثابت مى ماند،
و هر جا اقتضا كند تغيير مى يابد، و براى مجتمع جائز است كه عمل صادر از يك فرد را عملى صادر از فرد ديگر اعتبار كند، و گناه فلان فرد را گناه فردى ديگر به شمار آورد، و به پاى او بنويسد و آن فرد ديگر را به خاطر عمل مذكور موآخذه كند، همچنانكه جائز است عملى كه صادر از فلان فرد است صادر از او نداند، مثل اينكه انسانى را بكشد كه مجتمع از آن انسان حقوقى را طلب داشته باشد، مثلا مقتول امنيت مجتمع را سلب كرده ، و يا فساد را در مجتمع گسترش داده باشد، كه در اين صورت مجتمع حق دارد همه حقوق خود را از قاتل مطالبه كند چون او با كشتن فردى از جامعه باعث شد كه مجتمع به حقوقش نرسد و در همين مثال مجتمع حق دارد تمامى خوبيها و اعمال صالح و خدمات سودمندى كه قاتل داشته ناديده بگيرد، بطورى كه گوئى آن اعمال صالح از وى صادر نشده است ، و از اين قبيل مثالها بسيار است .

*(158/17)*

پس در اينگونه موارد و امثال آن مجتمع ، كارهاى زشتى كه از مظلوم و مقتول سر زده ، كار قاتل مى داند، و به حساب او مى آورد، اين جواب از اشكال عقلى بود، و اما از آيه شريفه اى كه مى فرمايد: (هيچ متحملى گناه ديگرى را حمل نمى كند)، مى گوئيم : در مثال بالا با در نظر گرفتن ديدگاه مجتمع كه گفتيم گناهان مقتول را گناه قاتل مى بينند، پس قاتل در حقيقت گناهان خود را به دوش مى كشد، چون گفتيم از اين ديدگاه گناه مقتول هم گناه قاتل است آرى با قتلى كه مرتكب شده و با ظلمى كه نسبت به مقتول روا داشته گناهان او را تملك كرده و گردن گرفته است همانطور كه يك خريدار با پولى كه مى دهد كالاى مردم را مالك مى شود، و همانطور كه امروز ما نمى توانيم از تصرفات خريدار يا به عبارت ديگر مالك جديد جلوگيرى كنيم و بگوئيم آخر اين فرش يا اين خانه ديروز ملك فلان شخص بود، او اين خانه را ساخت و دانه دانه آجرهاى آنرا روى هم گذاشت زيرا فروشنده در زمانى غير امروز مالك اين فرش يا خانه بوده ، و امروز منتقل به خريدار شده ، همچنين آيه شريفه : (الا تزر وازرة وزر اخرى ) نمى تواند به اين حساب كه صاحب گناه يعنى مقتول در زمانى غير زمان قاتل بوده ، از موآخذه قاتل به جرم گناهان مقتول جلوگيرى كند، و صرف اينكه ممكن است به سببى جديد، وزر و گناه كسى به ديگرى منتقل شود آيه شريفه بى فائده و بدون اثر نمى شود، همچنانكه با تجويز انتقال ملك از خريدار به فروشنده به وسيله بيع و ساير عقود باعث نمى شود كه حديث شريف و معروف (لا يحل مال امرء مسلم الا بطيب نفسه مال هيچ مسلمانى براى ديگرى حلال نيست مگر با رضايت او) لغو و بى فايده شود.
معانى ديگرى كه براى جمله (ان تبوء باثمى و اثمكمتحمل شدن گناه من و خودت بشوى ) گفته شده است

*(158/18)*

اين بود نظريه ما در معناى جمله : (ان تبوء باثمى و اثمك )، ولى بعضى از مفسرين گفته اند: مراد از كلمه (اثمى و اثمك ) (اثم قتلى و اثمك ) است ، يعنى اگر مرا بكشى گناه كشتن من و گناهان ديگرت را كه قبلا مرتكب شده اى به دوش خواهى كشيد، اين معنا از ابن مسعود و ابن عباس و غير آندو نقل شده و يا مراد اين است كه (گناه كشتن من و گناهان ديگرت را كه به خاطر آنها قربانيت قبول نشد، به دوش خواهى كشيد)، اين معنا از جبائى و زجاج نقل شده و يا معنايش اين است كه اگر مرا بكشى گناه كشتن من و گناه ديگرت كه اثر اين گناه است يعنى كشتن همه مردم را به دوش خواهى كشيد، اين معنا از بعضى ديگر نقل شده .
و اين معانى وجوهى است كه در معناى جمله مورد بحث ذكر كرده اند، ليكن بر هيچيك از آنها از ناحيه لفظ آيه دليلى نيست ، علاوه بر اين اعتبار عقلى هم با آنها نمى سازد و نمى تواند توجيه كند كه چرا با اينكه هر دو گناه ، گناه قاتل است بين آن دو مقابله انداخت ؟ يكى را گناه او و يكى ديگر را گناه مقتول ناميد.
فطوعت له نفسه قتل اخيه فقتله فاصبح من الخاسرين

*(158/19)*

راغب در مفردات خود گفته : كلمه (طوع ) به معناى رام بودن است ، و ضد آن كلمه (كره بى ميلى ) است ، كلمه (طاعت ) نيز مثل طوع است و ليكن بيشتر اوقات استعمال كلمه اطاعت در مواردى است كه پاى امر و دستورى از ما فوق در بين باشد و خلاصه ما فوقى به تحت فرمان خود دستورى بدهد و خطى ترسيم كند، و شخص تحت فرمان آن فرمان را به كار ببندد، و آن خط سير را دنبال كند، و اينكه در قرآن كريم آمده : (فطوعت له نفسه )، مثل اين است كه فرموده باشد: (رفيق او (كه همان نفس او مى باشد) پيشنهادى به وى كرد و خود نفس او در برابر آن پيشنهاد رام شد) و كلمه (طوعت ) رساتر از كلمه (اطاعت ) است ، و جمله : (فطوعت له نفسه ) در مقابل جمله (تابت عن كذا نفسه ) است ، اولى به اين معنا است كه (فلانى دلش براى فلان كار رام شد)، و خلاصه حاضر شد آن كار را انجام دهد، و معناى جمله دوم اين است كه : (دلش از قبول فلان كار امتناع ورزيد اين بود خلاصه اى از گفتار راغب ، و منظور او اين نيست كه كلمه (طوعت ) علاوه بر معناى خودش بوئى هم از معناى (انقادت ) و يا (سولت ) دارد، بلكه منظورش اين است كه كلمه (طوعت ) از آنجا كه از مصدر (تطويع ) است دلالت بر تدريج دارد همچنانكه اين ماده وقتى به باب (افعال ) مى رود يكبارگى را مى رساند،
پس اطاعت به معناى يكباره فرمان بردن است ، همچنانكه در غالب واژه ها و ماده هاى افعال دو باب افعال و تفعيل اين دو دلالت را دارند، يعنى باب افعال يكبارگى و باب تفعيل تدريج را مى رساند،
معناى جمله : (فطوعت له نفسه قتل اخيه )

*(158/20)*

پس در آيه شريفه تطويع نفس ، به اين معنا است كه نفس به تدريج به وسيله وسوسه هاى پى در پى و تصميمهاى متوالى به انجام عمل نزديك مى شود، تا در آخر منقاد آن فعل شده و بطور كامل اطاعتش از آن فعل تمام شود، پس معناى جمله اين است كه (نفس او منقاد او شد، و به تدريج امر او را كه همان كشتن برادر بود اطاعت كرد) و بنابراين كلمه (قتل اخيه ) از باب به كار بردن مامور در جاى امر است ، همچنانكه خود ما نيز در گفتگوهاى روزمره خود مى گوئيم (فلانى چنين اطاعت كرد)، و منظورمان اين است كه (فلانى فلان دستور را به اينطور اطاعت كرد).
ولى چه بسا بعضى از مفسرين گفته باشند كه معناى كلمه : (طوعت ) اصلا از باب اطاعت نيست بلكه به معناى (زينت زينت داد) است و بنابراين ، كلمه (قتل اخيه ) مفعول به براى كلمه : (طوعت ) است و معناى جمله اين است كه نفس او كشتن برادر را برايش زينت داد، و چه بسا بعضى ديگر گويند به معناى (طاوعت ) است و معناى جمله مورد بحث اين است كه (نفس او در كشتن برادر براى او رام شد)، (طاوعت له نفسه فى قتل اخيه ) و بنابراين وجه كلمه (قتل ) كه در آيه به صداى بالا آمده به خاطر اين نيست كه مفعول باشد، بلكه به خاطر اين است كه به اصطلاح خافض آن حذف شد، يعنى حرف جر (فى ) در آن حذف شده است ، و معناى آيه روشن است .

*(158/21)*

و اى بسا از جمله : (فاصبح من الخاسرين ) استفاده كرده باشند كه معلوم مى شود قاتل برادر خود را در شب كشته ، چون مى فرمايد: (صبح كرد در حالى كه از زيانكاران شده بود) ولى اين استفاده بطورى كه ديگران نيز گفته اند درست نيست ، براى اينكه كلمه (اصبح ) كه در مقابل كلمه : (اءمسى ) است اگر چه به حسب اصل معنا اين نكته را مى رساند و ليكن اين كلمه در عرف عرب معناى ديگرى به خود گرفته و آن معناى كلمه (صار) است ، عرب وقتى مى گويد: (اصبح زيد عالما) منظورش اين نيست كه بگويد زيد صبح كرد در حالى كه عالم بود بلكه منظورش اين است كه بگويد زيد عالم شد، پس اصبح معناى (شد) را مى دهد، و در قرآن كريم هم بسيار در اين معنا استعمال شده ، از آن جمله آيات زير است (توجه فرمائيد):
(فاصبحتم بنعمته اخوانا)، (فيصبحوا على ما اسروا فى انفسهم نادمين )، و بنابراين ما راهى به اثبات اين كه (معناى اصلى كلمه در اين مقام منظور است ) را نداريم .
فبعث الله غرابا يبحث فى الارض ليريه كيف يوارى سواة اخيه
در مجمع البيان گفته كلمه (بحث ) در اصل به معناى جستجوى چيزى از لابلاى خاكها بوده ، سپس در مورد هر جستجوئى استعمال شد، و كلمه (موارات ) كه فعل مضارع (يوارى ) از آن گرفته شده به معناى پوشاندن است ، و از همين باب است كلمه (توارى ) كه به معناى (تستر خود پوشاندن است )، و كلمه (وراء) به معناى پشت هر چيز است ، و كلمه (سواة ) به معناى آن چيزى است كه انسان را خوشايند نباشد، و كلمه (ويل ) به معناى هلاكت است ، و عبارت : (يا ويلتى ) كلمه اى است كه هر كس هنگام هلاكت به زبان مى آورد، (در فارسى هم مى گويند واويلاه ) و كلمه : (عجز) در مقابل كلمه استطاعت توانائى ) است .
جريان قابيل بعد از كشتن برادرش (جنايت و مكافات )

*(158/22)*

اين آيه شريفه دلالت دارد بر اينكه قاتل بعد از ارتكاب قتل مدتى در كار خود متحير مانده ، و از اين بيمناك بوده كه ديگران از جنايت او خبردار شوند، و فكر مى كرده كه چه كند تا ديگران به جسد مقتول بر خورد نكنند، تا آنكه خداى تعالى كلاغى را براى تعليم او فرستاد، و اگر فرستادن كلاغ ، و جستجوى كلاغ در زمين و كشتن قاتل برادر خود را پشت سر هم و نزديك به هم اتفاق افتاده بوده ديگر وجهى نداشت بگويد: (يا ويلتى اعجزت ان اكون مثل هذا الغراب ) معلوم مى شود مدتى طولانى سرگردان بوده .
و نيز از زمينه كلام استفاده مى شود كه كلاغ مزبور بعد از بحث و گود كردن زمين چيزى را در زمين دفن كرده بوده ، چون ظاهر كلام اين است كه كلاغ خواسته چگونه دفن كردن را به قاتل تعليم دهد، نه چگونه بحث و جستجو كردن را، و صرف بحث و جستجو نمى تواند چگونه دفن كردن را به وى ياد دهد، چون او مردى ساده لوح بوده ، و قهرا ذهن او از صرف بحث به دفن منتقل نمى شده ، بلكه ساده فهمى او به حدى بوده كه تا آن موقع معناى بحث را نفهميده ، چگونه ممكن است از بحث و منقار به زمين زدن كلاغ منتقل به دفن و پنهان كردن بدن مقتول در زير خاك بشود؟ بااينكه بين اين دو هيچگونه ملازمهاى نيست ، معلوم مى شود كه انتقال ذهن او به معناى دفن و موارات بخاطر اين بوده كه ديده كلاغ زمين را بحث كرد، و سپس چيزى را در آن دفن كرد و خاك به رويش ريخته .
در ميان همه مرغان هوا فقط كلاغ اين عادت را دارد كه بعضى از خوراكى هاى خود را به وسيله دفن كردن در زير خاك ذخيره مى كند، چه مرغان كوچك و موش و حيوانات ديگرى باشد، كه شكار كرده ، و چه دانه هاى خوراكى ، البته گاه هم مى شود كه با منقار خود زمين را مى كاود، نه براى اينكه چيزى در آن دفن كند، بلكه براى اينكه دانه اى يا كرمى پيدا كند.

*(158/23)*

و اينكه در سابق گفتيم : ضمير فاعل يعنى ضمير نهفته در كلمه (يرى ) نه ضمير مفعولى در آخر جمله : (ليريه ) به كلمه (غراب ) بر مى گردد، دليل گفتار ما ظاهر كلام است ، چون غراب نزديكترين كلمه به اين ضمير است ، و تا مرجع نزديكتر هست ضمير را به مرجع دورتر بر نمى گردانند، (توضيح اينكه در معناى جمله (ليريه ) هم ممكن است بگوئيم (يعنى تا آنكه خدا به قاتل نشان دهد)، و هم ممكن است بگوئيم : (يعنى تا آنكه غراب به قاتل نشان دهد، كه چگونه برادر خود را دفن كند)، و چه بسا كه همين احتمال را ترجيح داده باشند، و عيبى هم ندارد، چيزى كه هست از ظاهر عبارت بعيد به نظر مى رسد، و گرنه معنا در هر دو تقدير درست است ).

*(158/24)*

و اما اينكه قاتل گفت : (يا ويلتى اعجزت ان اكون مثل هذا الغراب ...) علتش اين بوده كه ديده درس و راه چاره اى كه كلاغ به او داد، امر بسيار ساده و پيش پا افتاده اى بود، و احساس كرده كه خود او مى توانسته چنين كارى را كه غراب كرد انجام بدهد، اول زمين را بكند و سپس جسد برادر را در آن پنهان كند، چون رابطه بين بحث و موارات ، و يا كندن زمين و پنهان كردن چيزى در آن رابطه اى روشن بود، لذا بعد از اين احساس بوده كه تاسف خورده كه چطور ذهنش به اين حيله منتقل نشده ؟ و پشيمان شده از اينكه چرا در چاره جوئى فكر نكرده تا با اندكى فكر برايش روشن شود كه كندن زمين وسيله نزديكى براى پنهان كردن جسد برادر است ، لذا ندامت خود را با گفتن : (اى واى بر من كه نتوانستم بقدر اين كلاغ فكر كنم و با كندن زمين جسد برادرم را دفن نمايم ) اظهار نمود و اين گفتگو در حقيقت بين او و نفس خود او جريان يافته ، و خودش با استفهام انكارى از خودش سؤ ال كرده و تقدير كلام اين بوده كه اول به عنوان انكار از خودش بپرسد: (آيا تو عاجز بودى از اينكه مثل اين كلاغ باشى و جسد برادر خود را در خاك پنهان كنى ؟) بعد خودش پاسخ دهد كه : (نه من عاجز نبودم و چنين نبودم كه از فهميدن اين وسيله پيش پا افتاده عاجز باشم )، آنگاه دوباره به عنوان انكار از خود بپرسد (پس چرا غفلت كرده و بدون جهت در اين مدت طولانى خود را به ستوه آوردى و بيچاره كردى ؟)

*(158/25)*

و چون از اين سؤ ال ، جوابى نيافته اظهار پشيمانى كرده چون پشيمانى عبارت است از تاثر خاص روحى و تالم باطنى كه بعد از مشاهده ندانم كاريهاى خود به آدمى دست مى دهد، وقتى دست مى دهد كه ببيند در فلان كار و براى رسيدن به فلان هدف فلان شرط و سبب را به كار نبرده و در نتيجه آن منفعتى كه در نظر داشته عايدش نشده ، و يا به جاى منفعت ضررى متوجه او گشته ، و شما خواننده گرامى مى توانى اينطور بگوئى كه پشيمانى تاثرى است كه فقط بعد از يادآورى ندانم كاريها و سهل انگارى در استفاده از امكانى از امكانات به آدمى دست مى دهد.
ظلم ظالم ، بالاخره گريبان او را خواهد گرفت
حال آدمى كه مرتكب ظلمى شده و نمى خواهد مردم بر عمل او آگاه شوند نيز چنين حالى است ، چون چنين كارهائى طبيعتا از امورى است كه جامعه ، با نظام جارى اى كه دارد آن را نمى پذيرد، زيرا اجزاى چنين جامعه اى به هم پيوسته و مرتبط است و خواه ناخواه اثر چنين كارهائى كه با نظام در آن منافات دارد ظاهر مى شود، هر چند كه در اول حدوث آن كار مردم نفهمند و خبردار نشوند، و انسان ظالم و مجرم مى خواهد نظام جارى در جامعه را مجبور كند به اينكه عمل او را قبول كند، و قبول نخواهد كرد.
نظير اينكه انسان يك طعام سمى و يا مايع سمى را بخورد، و بخواهد جهاز هاضمه خود را مجبور كند به اينكه آن سم را هضم كند و معلوم است كه جهاز هاضمه او آن سم را هضم نخواهد كرد، پس او هر چند كه مى تواند سم را داخل در شكم خود بكند، ليكن او يك موعدى براى بروز اثر سم دارد كه به هيچ وجه تخلف نمى كند، ظالم نيز چنين وضعى دارد، بالاخره ظلم او گريبانش را خواهد گرفت ، كه (ان ربك لبالمرصاد).

*(158/26)*

همانطور كه اثر سم در موقع خودش ظاهر مى شود، انسانى هم كه در انجام واجبش و مراقبت و رعايت آنچه رعايتش لازم است نقص ‍ تدبير داشته ، در موقع خود اثر نقص تدبيرش ظاهر مى شود، در آن لحظه است كه دچار پشيمانى مى شود و اگر بخواهد آن نقيصه را جبران و آن دريدگى را رفو كند، خرابى ديگرى پيدا مى شود، و اين دريدگى هاى پى در پى همچنان ادامه مى يابد تا خداى تعالى او را در انظار عموم رسوا سازد.
از بيان گذشته اين معنا روشن گرديد كه جمله : (فاصبح من النادمين ) اشاره است به اينكه قاتل از دفن نكردن جسد برادرش ‍ پشيمان شده بود، و چه بسا ممكن است كسى بگويد: مراد، پشيمانى او از اصل قتل بوده باشد، و اين احتمال بعيدى نيست .
گفتارى پيرامون احساس و انديشيدن
اين گوشه از داستان فرزندان آدم كه خداى تعالى كلاغى را فرستاد تا با كندوكاو كردن زمين به قاتل تعليم دهد چگونه جسد برادر را در زمين پنهان كند، و او بعد از مشاهده كار كلاغ گفت : (يا ويلتى اعجزت ان اكون مثل هذا الغراب فاوارى سواة اخى فاصبح من النادمين ) يك آيه از قرآن است كه در نوع خود نظيرى در قرآن ندارد، آيه اى است كه حال انسان در استفاده از حس را مجسم مى سازد و خاطرنشان مى كند كه بشر خواص هر چيزى را به وسيله حس خود درك مى كند و بعد از درك و احساس آنرا ماده خام دستگاه تفكر خود كرده با دستگاه فكريش از آن مواد خام قضايائى مى سازد كه به درد اهداف و مقاصد زندگيش بخورد، البته اين بر حسب نظريه اى است كه دانشمندان پس از بحثهاى علمى به دست آورده و به اين نتيجه رسيده اند كه علوم و معارف بشرى اگر به دقت ريشه يابى شود، همه منتهى به يكى از حواس آدمى مى گردد، در مقابل نظريه تذكر و علم فطرى است كه ريشه علوم و معارف را فطرت بشر مى داند (و ما در همين جلد پيرامون اين دو نظريه بحث كرديم ).

*(158/27)*

توضيح نظريه اول اينكه اگر خواننده عزيز صور علميه ، يعنى تك تك تصديقها و تصورهاى يك انسان هر چند جاهل ترين و كم فهم ترين انسان را در نظر بگيرد چه صور علميه كليه او را و چه جزئيه اش را خواهد ديد كه همين فرد جاهل و كوتاه فكر آنقدر صورتهاى علمى در خزينه فكريش دارد كه به جز رب العالمين احدى نمى تواند آن صورتها را آمارگيرى كند.
و از سوى ديگر اين معنا را به مشاهده در مى يابد كه تمامى آن صورتهاى علمى با همه كثرتش و با اينكه گفتيم از حد شمار بيرون است ، پيوسته و همه روزه و در طول زندگى بشر در دنيا رو به زيادتر شدن و نمو كردن است ، و اگر از آخرت به طرف عقب برگرديم ، يعنى از آخر عمر آن انسان فرضى به طرف اولين روز تولدش بر گرديم مى بينيم روز به روز معلومات آن انسان و صور علميه اش كمتر شده تا در روز تولدش به صفر مى رسد، تا جائى كه در صفحه ذهن هيچ صورت علميه اى وجود ندارد البته منظور ما از اين علم علم بالفعل است ، نه استعداد و آمادگى براى داشتن علم ، دليل اين گفتار ما آيه شريفه قرآن است كه مى فرمايد: (علم الانسان مالم يعلم ).
و منظور آيه شريفه اين نيست كه خداى تعالى از ميان معلوماتى كه هر انسان دارد تنها آن مقدار از معلومات را كه خود انسان نمى دانسته تعليمش داده و آنچه خودش مى دانسته مستند به خودش است ، زيرا اين از ضروريات است كه علم بشر هر چه باشد حتى بديهياتش هدايت خداى تعالى است ، او است كه با تعليم خود بشر را هدايت كرده كه چگونه وجود خود را به كمال رسانده و در زندگيش از آن برخوردار شود، آرى آن راهى كه تمام كائنات بى جان به وسيله انگيزهه اى طبيعى طى مى كنند اقسام موجودات جاندار كه يكى از آنها بنى نوع بشر است آن راه را با نور علم طى مى كند، پس علم خود يكى از مصاديق هدايت است .
علم ، هدايت است و هر هدايتى از ناحيه خدا است ، پس تمام علوم به تعاليم الهى است

*(158/28)*

و از سوى ديگر مى بينيم كه خداى سبحان مطلق هدايت را به خودش نسبت داده و فرموده : (الذى اعطى كل شى ء خلقه ثم هدى )، و نيز فرمود: (الذى خلق فسوى و الذى قدر فهدى ) و در خصوص هدايت بشر كه به وجهى هدايت به وسيله حس و فكر است فرموده : (امن يهديكم فى ظلمات البر و البحر)، و ما در بعضى از بحثهاى گذشته در معناى هدايت مطالبى ايراد كرديم ، و سخن كوتاه اينكه علم از آنجا كه هدايت است و هر هدايتى از ناحيه خداى تعالى است ، پس علم نيز هر چه باشد به تعليم الهى است .
قريب به مضمون آيه سوره علق كه گذشت يعنى آيه : (علم الانسان مالم يعلم )، آيه زير است كه مى فرمايد: (و الله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا و جعل لكم السمع و الابصار و الافئدة ).
آرى دقت در حالات بشر و تدبر در آيات كريمه قرآن اين نتيجه را مى دهد كه علم نظرى و اكتسابى بشر يعنى علمى كه به اشيا و خواص اشيا دارد و به دنبال آن علم ، علمى كه به معارف عقلى پيدا كرده است تمامى آنها از حواس پنجگانه سر چشمه مى گيرند، در نتيجه از آنجائى كه اين حواس عطاياى الهى است ، پس تمامى و تك تك علومى كه بشر دارد خداى تعالى از طريق حس به او تعليم داده ، همچنانكه آيه مورد بحث يكى از آن علوم را به عنوان نمونه ذكر كرده و مى فرمايد: (پس خداى تعالى كلاغى را مبعوث كرد تا زمين را كندوكاو كند و در نتيجه به قاتل نشان دهد كه چگونه جسد برادرش را دفن كند) (تا آخر آيه ).

*(158/29)*

پس اينكه مى بينيم خداى سبحان در نقل اين گوشه از داستان پسران آدم نفرمود: (كلاغى تصادفا آمد و زمين را كندوكاو كرد و قاتل از كار او چاره كار خود را جست ) بلكه فرمود: (خداى تعالى كلاغى را فرستاد تا نشان دهد كه چگونه مى توان چيزى را در زمين پنهان كرد)، براى اين بوده كه بفهماند در حقيقت كيفيت پنهان كردن جسد برادر در زمين را خداى تعالى به قاتل ياد داد و تعليم كرد، پس كلاغ گو اينكه خودش متوجه نبوده كه مامور خداى سبحان است ، و همچنين پسر آدم متوجه نبود كه خدائى مدبر دارد امر او را تدبير مى كند، و فكر او را هدايت مى نمايد، و بر حسب نظر ظاهرى آمدن كلاغ تصادفى و سبب شدن عمل آن حيوان براى راه يابى پسر آدم اتفاقى بوده ، مثل ساير راه يابى هائى كه انسانها در امر معاش و معاد خود دارند و ليكن سر نخ در همه اينها به دست خداى سبحان است ،
خداى سبحان خالق حواس و ناظم عالم است ، پس معلم بشر خود خداى تعالى است
او است كه بشر را آفريده و به سوى كمال علم و به منظور رسيدنش به هدف زندگى هدايتش كرده و مى كند و عالم كون را به نوعى تنظيم كرده ، كه بشر خود به خود و از راه تماس و اصطكاك با اجزاى عالم چيزهائى بفهمد و در نتيجه كسب كمال كند، پس اين خداى سبحان است كه در آن روز و روزهاى ديگر كلاغ را و چيزهاى ديگر را وادار ساخته كه كار خود را در برابر چشم بشر انجام دهند و به بشر چيزهائى را تعليم كنند پس معلم بشر خود خداى تعالى است .
next page
fehrest page
back page

*(158/30)*

next page
fehrest page
back page
و اين جريان در قرآن كريم نظائرى دارد، مانند آيه شريفه زير كه مى فرمايد: (و ما علمتم من الجوارح مكلبين تعلمونهن مما علمكم الله )، كه آنچه را بشر مى داند، و آنچه كه بشر از دانسته هاى خود به سگ شكارى تعليم مى دهد را، تعليم خداى تعالى مى داند، با اينكه آنچه كه هر انسانى مى داند يا از ساير مردم آموخته ، و يا به ابتكار فكر خود به دست آورده ، در عين حال همه اينها را تعليم الهى مى داند، و نيز آيه زير است : (و اتقوا الله و يعلمكم الله )، كه ملاحظه مى كنيد با اينكه مسلمين هر چه از دين آموخته بودند از رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) گرفته بودند مع ذلك نسبت تعليم را به خود خداى تعالى داده ،
و آيه زيرا كه مى فرمايد: (و لا ياب كاتب ان يكتب كما علمه الله )، با اينكه هر با سواد و صاحب قلمى ، خط نوشتن را از يك صاحب دستخط ديگر آموخته مع ذلك نسبت تعليم اين فن را به خداى تعالى داده و اين بدان جهت است كه تعليم سگ شكارى و داشتن تقوا و قدرت بر نوشتن ، همه اش امورى است كه در عالم خلقت و تدبير دخالت دارند، و چون خلقت و تدبير كل جهان مستند به خداى تعالى است اينگونه امور هم مستند به خدا است ، چيزى كه هست معلم (سگ در چگونه شكار كردن ، و معلم ) انسان در چگونه تقوا به خرج دادن و كارهاى ديگر را انجام دادن ، از راه زبان و تلقين به آدمى و يا به آن سگ تعليم مى دهد و معلم خط با زبان و قلم تعليم مى دهد، و خداى سبحان با همه اين اسباب تعليم مى دهد.
همه اسباب ظاهرى مستند و منتهى به خدا است و با انكار ضرورت و اثر اسباب ، توحيدكمال نمى يابد

*(159/1)*

و اين تنها راهى است كه توجيه مى كند همه آياتى را كه خداى تعالى در آن آيات ، آثار اسباب ظاهرى را به خود نسبت مى دهد و راهى است بسيار روشن و درست ، براى اينكه آفريدگار همه اسباب او است ، اسباب همه مخلوقاتى از اويند كه بر حسب ظاهر بين او و مسببات واسطه ، و يا آلات و ادواتى براى وجود مسبباتند، و اگر شما خواننده محترم بخواهى مى توانى بگوئى كه اسباب شرط وجود مسبباتى هستند كه وجودشان و جميع جهات و اطرافشان بستگى به اسباب دارد، مثلا يكى از شرائط هست شدن زيد (پسرى كه از ازدواج عمرو با هند متولد شده ) اين است كه قبل از هست شدنش عمرو و هند موجود شده باشند و با هم ازدواج كرده باشند و گرنه پسرى كه ما فرض كرديم هرگز موجود نمى شد، و همچنين يكى از شرائط ديدن به وسيله چشم بينا اين است كه قبل از ديدن چشم بينائى موجود باشد و همچنين .
پس با در نظر داشتن اين حقيقت مى فهميم كه اگر كسى معتقد باشد كه توحيد خداى سبحان به اين است كه همه اسباب را نفى نموده و ملغى بدانيم و بپندارد كه نفى اسباب و لغو دانستن آن در اثبات قدرت مطلقه خداى تعالى و نفى عجز از او مؤ ثرتر است توحيدش كامل است ، و كسى كه وساطت اسباب را ضرورى و لازم و مؤ ثر بداند، خداى تعالى را مجبور كرده به اينكه (در به كرسى نشاندن اراده اش و ايجاد مخلوقش راه مخصوص را سلوك كند).
در حقيقت توحيد چنين مسلمانى كامل نيست ، زيرا كه خداى تعالى را مجبور دانسته و در واقع بدون اينكه متوجه شود بر خلاف اعتقاد خودش سخن گفته و به سخن خود نقص وارد آورده .
و سخن كوتاه اينكه خداى سبحان همان كسى است كه خواص اشيائى كه حواس بشر توانائى دسترسى به آنها و احساس آنها را دارد را به بشر تعليم داده ، و از طريق حواس او به او تعليم داده ، آنگاه تمامى آنچه در آسمان و زمين است مسخر وى و رام وى كرده و فرموده : (و سخر لكم ما فى السموات و الارض جميعا منه ).

*(159/2)*

و اين تسخير جز براى اين نبوده كه بشر با نوعى تصرف در اين موجودات زمين و آسمان به اهداف زندگيش و به آرزوهايش برسد، و به عبارتى ديگر موجودات عالم را به وجود بشر گره زده و مرتبط كرده تا بشر به وسيله آنها سود ببرد و براى سود بردن از موجودات او را موجودى متفكر خلق كرده كه او را به چگونگى تصرف و چگونگى استعمال هر موجودى هدايت و راهنمائى كند تا در نتيجه به هدفش برسد، يكى از ادله اين ادعا آيات شريفه زير است توجه بفرمائيد (الم تر ان الله سخر لكم ما فى الارض و الفلك تجرى فى البحر بامره )، (و جعل لكم من الفلك و الانعام ما تركبون )، (و عليها و على الفلك تحملون )، و آياتى ديگر از اين قبيل :
خواننده عزيز به لحن اين آيات توجه كند كه چگونه پيدايش كشتى را به خداى سبحان نسبت داده ، با اينكه ساختن كشتى كار انسانها است ، و از سوى ديگر حمل شدن انسان به وسيله كشتى و چهار پايان را به خداى تعالى نسبت داده ، و حال آنكه اين خود كشتى و چهار پايان است كه انسان را حمل مى كند، و باز مى بينيد كه حركت كشتى در دريا را به امر خدا منسوب نموده ، با اينكه اين حركت مستند به جريان آب دريا و يا وزش بادها و يا به كار افتادن موتورها و امثال آن است ، و همه اينها را تسخير خداى سبحان خوانده و علت همه اينها اين است كه اراده خداى عزوجل نوعى حكومت در كشتيها و چهار پايان و در زمين و آسمان دارد، كه همه اينها را به سوى غاياتى كه از آنها مطلوب و منظور است سوق مى دهد.
نهايت اينكه اين خداى سبحان است كه علاوه بر دادن حس به بشر، فكر نيز به او داد تا با آن (حس ) مواد خام و با اين (فكر) قضايائى بسازد و به كمال برسد، البته به آن مقدارى كه برايش مقدر شده كه علوم فكرى جارى در تكوينيات ، و يا به عبارتى علوم نظرى را كسب كند، و در اين باب فرموده : (و جعل لكم السمع و الابصار و الافئدة لعلكم تشكرون ).

*(159/3)*

منشاء علوم عملى (علم به بايد و نبايدها) الهام الهى است
و اما علوم عملى يعنى علومى كه سر و كارش همه با اين معنا است كه چه كارهائى سزاوار و چه كارهائى ناسزاوار است ، تنها منشا اين علوم الهامهائى از ناحيه خداى سبحان است ، بدون اينكه حس بشر و يا عقل نظرى او در آن نقشى داشته باشد به آيه زير توجه فرمائيد : (سوگند به نفس و خلقت كامل و تمام عيار آن ، كه خداى سبحان آن را بيافريد و سپس تقوا (آنچه سزاوار است ) و فجور (آنچه ناسزاوار است ) را به آن الهام كرد، در نتيجه هر كس نفس را پاك نگه دارد، رستگار و هر كس آن را آلوده كند زيانكار مى شود) و به آيه زير توجه كنيد كه مى فرمايد: (فاقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التى فطر الناس عليها، لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم )، بطورى كه ملاحظه مى كنيد، در اين آيات علم به آنچه از اعمال كه سزاوار است انجام شود (يعنى حسنات )، و آنچه از اعمال كه نبايد انجام شود (يعنى سيئات ) را از چيزهائى دانسته كه به الهام الهى يعنى افكندن در دلها حاصل مى شود، و منشا آن علم اين الهامات است .

*(159/4)*

پس به حكم اين آيات تمامى علومى كه براى انسان حاصل مى شود همه و همه هدايت الهى ، و به هدايت الهى است ، چيزى كه هست به حسب نوع ، مختلف است . آنچه از علوم كه مربوط به خواص اشياء خارجى است ، طريقى كه خداى سبحان بشر را به آن طريق به سوى آن علوم هدايت مى كند طريق حس است ، و آنچه از علوم كلى و فكرى كه چون بديهيات عقلى نه ربطى به اعمال خوب و بد انسان دارد و نه ربطى به خواص اشياء، اينگونه علوم را خداى تعالى به تسخير و اعطاء به انسان مى دهد، و اين تسخير و اعطاء چنان نيست كه حس بتواند آنرا ابطال كند، و يا انسان در حالى از حالات از آن بى نياز شود، قسم سوم علومى است مربوط به اعمال آدمى و اينكه چه اعمالى صالح و چه اعمالى فاسد و فساد انگيز است ؟ چه اعمالى تقوا و چه اعمالى فجور است ؟ خداى سبحان آن را از طريق الهام و افكندن در دلها و كوبيدن در فطرت به انسان مى دهد.
الهام الهى متوقف است بر درستى و راستى علوم عقليه كليه (بديهيات ) و آن نيز متوقفاست بر سلامت عقل و فطرت (با تمسك به تقواى دينى )

*(159/5)*

و قسم سوم كه در اصل به الهام الهى بر مى گردد، تنها زمانى در عمل انسان مفيد واقع گشته و اثرش تمام مى شود، كه قسم دوم از علوم انسان درست به دست آمده باشد، و بر درستى و استقامت رشد كرده باشد، (چون بسا مى شود كه انسانى در اثر كجرويهاى ممتد، فطرت خداداديش را از دست داده و حتى بديهيات كلى و عقلى را درك نكند) همچنانكه درك عقلى نيز وقتى حاصل مى شود كه عقل به سلامتى خود باقى مانده باشد و آن تا زمانى است كه تقواى دينى و دين فطريش را از دست نداده باشد، به آيات زير توجه فرمائيد: (و ما يذكر الا اولواالالباب ،) (و ما يتذكر الا من ينيب ) (و نقلب افئدتهم و ابصارهم كما لم يؤ منوا به اول مرة ) (و من يرغب عن ملة ابراهيم الا من سفه نفسه )، يعنى كسى مقتضيات فطرت را ترك نمى كند مگر وقتى كه عقلش را تباه كرده و راهى غير از راه عقل را پيش گرفته باشد. اعتبار عقلى و حساب سرانگشتى هم مساعد با ملازمه ايست كه گفتيم بين عقل و تقوا بر قرار است ، براى اينكه وقتى عقلش و يا به عبارتى نيروى تفكر و نظر انسان آسيب ديد و در نتيجه حق را حق نديد، و باطل را باطل نيافت ،
چگونه ممكن است از ناحيه خداى تعالى ملهم شود به اينكه بايد اين كار نيك را بكند، و يا فلان كار زشت را نكند؟ مثل چنين كسى مثل آن شخصى است كه معتقد است بعد از زندگى دنيائى و مادى عاجل ديگر هيچ زندگى يى نيست ، چنين كسى معنا ندارد كه ملهم به تقواى دينى شود، براى اينكه تقواى دينى زاد و توشه زندگى آخرت است ، و بهترين توشه آن است .
كسى هم كه دين فطريش فاسد شد و از تقواى دينى توشه اى ذخيره نكرد، قواى داخلى و شهوت و غضبش و محبت و كراهتش و ساير قوايش نمى تواند معتدل باشد، و معلوم است كه اين قوا (كه فرمانده اعضاى بدن است ) وقتى دچار كوران شد نمى گذارد قوه درك نظريش عمل كند و آن عملى كه شايسته آن درك است را انجام دهد.آرى .

*(159/6)*

(حقيقت ، سرائى است آراسته هوا و هوس گرد برخاسته )
سه قسم معلومات بشرى و سه طريقه حصول علم براى انسان ، در آيات قرآنى
و بيانات قرآن در نشر معارف دينى و تعليم علم نافع به مردم همين روش را پيش گرفته ، يعنى سه طريقه سابق الذكر را رعايت نموده ، سه طريقه اى كه خودش رعايت نموده و هم براى رسيدن انسان به معلومات سودمند آن طريقه ها را معين فرموده آنچه از معلومات جزئى كه مربوط به خواص اشياء است و به وسيله احساس درك مى شود، قرآن كريم آنها را به حواس بشر حوالت داده ، و مى فرمايد: (الم تر مگر نديدى ) (افلا يرون پس چرا نمى بينند) (افرايتم آيا شما اينطور ديديد) (افلا تبصرون چرا پس نمى بينيد) و از اين قبيل تعبيرهاى ديگر، و آنچه از معلومات كه از سنخ كليات عقلى و مربوط به امور كلى مادى و يا ماوراى ماده است ، در آن موارد عقل را يك معيارى جازم دانسته است ، هر چند كه آن امور غايب از حواس ظاهرى و خارج از محيط ماده و ماديات است ، نظير غالب آيات راجع به مبدأ و معاد، كه مشتمل است بر تعبيراتى نظير (لقوم يعقلون ). (لقوم يتفكرون ) (لقوم يتذكرون ) (يفقهون ) و امثال اينها، و آنچه از قضايا كه مربوط به عمل است و مساسى با خير و شر و نافع و ضار و تقوا و فجور دارد، درك آنها را به الهامى الهى حوالت داده ، مطالبى ايراد مى كند، تا به وسيله آن بشر را متوجه الهامهاى باطنى خود كند، نظير آياتى كه مشتمل است بر تعبيرى نظير: (ذلكم خير لكم ) و يا (فانه آثم قلبه ) يا (فيهما اثم ) يا (والاثم و البغى بغير الحق ) يا (ان الله لا يهدى ) و از اين قبيل تعبيرها كه خود خواننده بايد در دسته بندى كردن آيات راجع به اين سه قسم معلومات تدبر كند.
تخطئه حسيون (كسانى كه فقط به طريقه حسى معتقدند) در قرآن كريم

*(159/7)*

از اين بيان سه نكته اساسى روشن گرديد: اول اينكه قرآن كريم طريقه و مسلك حسيين يعنى علمائى كه همه اعتمادشان بر حس و تجربه استوار است ، و احكام عقلى صرف را در بحث هاى علمى راه نمى دهند به شدت تخطئه كرده است ، براى اينكه ما مى بينيم اولين و مهمترين مساله اى كه قرآن كريم در بيان آن اهتمام ورزيده مساله توحيد خداى عزوجل است و ساير معارف اخلاقى و علمى دين را بر آن اساس بيان كرده و مردم را به سوى آن دعوت فرموده و اين هم پر واضح است كه مساله توحيد از هر مساله ديگرى بى ارتباطتر از حس و دورتر از ماده است و هيچ ارتباطى با حس و ماده ندارد.

*(159/8)*

قرآن كريم بيان كرده كه اين معارف حقيقى همه از فطرت منشا مى گيرد، و فرموده : (فاقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ) كه ترجمه اش در صفحه قبل گذشت ، مى فرمايد خلقت بشر نوعى خلقت و ايجاد است كه مستلزم اين علوم و ادراكات است و معنا ندارد كه خلقت موجودات تبدل و دگرگونى پيدا كند، مگر آن دگرگونى كه خودش نيز جزء خلقت و ايجاد باشد، و اما اينكه ايجاد مطلق مبدل شود، يعنى حكم واقع باطل شود، هيچ معنائى برايش تصور ندارد، پس انسان هرگز نمى تواند (و حاشا كه بتواند) علوم فطرى خود را باطل ساخته و در زندگى راهى را پيش بگيرد كه غير از راه فطرت و خلقتش ‍ مى باشد، و اما انحرافى كه مى بينيم انسانهائى از احكام فطرت دارند اين انحرافها ابطال حكم فطرت نيست ، بلكه استعمال و به كارگيرى همان احكام است ، اما در مواردى كه نبايد به كار گرفت ، نظير اينكه يك فرد تيرانداز با اينكه تير و كمان را ساخته اند براى خوردن به هدف ، ولى او تير به غير هدف بزند، پس او تير و كمان را استعمال كرده ، و ليكن استعمالش غلط و به خطا بوده ، كاردك ها و پيچ مهره ها و سوزنها و ساير اجزاى يك موتور و كارخانه در صورتى كه درست به كار نرود، و در جاى خود قرار نگيرد وقتى ماشين و موتور به كار مى افتد آن اجزاء، كارى را كه بايد انجام دهند انجام مى دهند، و ليكن غرضى كه از آن دستگاه منظور بوده حاصل نمى شود، آنچه در مثال ما محال است اين است كه در يك كارخانه آن جزئى كه كار اره را مى كند به جاى اره كردن بدوزد و سوزنى كه در آن كارخانه كارش دوختن است اره كند، و خلاصه اره كار خود را با كار سوزن عوض كند و در نتيجه چيزى را كه بايد قطع كند و پاره كند بدوزد، اين محال است .
پاسخ به دو دليل كه براى نادرستى قياسات عقلى محض و درستى صد در صدطريقه حس و تجربه اقامه شده است

*(159/9)*

و اين معنا براى هر دانش پژوهى كه در تمامى استدلالهاى حسى مسلكان دقت كند كاملا روشن است مثلا يكى از استدلالهاى اين طائفه اين است كه گفته اند: بحثهاى عقلى صرف و قياسهاى منطقى كه از مقدماتى دور از حس چيده مى شود بسيار دستخوش اشتباه و خطا مى گردد، دليلش هم اختلافهاى بسيارى است كه در مسائل عقلى صرف ديده مى شود، به همين دليل نبايد بر اين مسائل اعتماد كرد، چون دل انسان اطمينانى به آن پيدا نمى كند.
و يا در تخطئه طريقه بحث هاى عقلى و درستى طريقه حس و تجربه ، استدلال كرده اند به اينكه : (حس آلتى است براى دستيابى به خواص اشياء) و اين چيزى نيست كه كسى آنرا انكار كند، وقتى كه انسان اثرى را در موضوعى از موضوعات آنهم در شرائطى مخصوص احساس مى كند و سپس اين مشاهده با حفظ همان شرائط، يعنى بدون اختلاف تكرار مى شود، قهرا كشف مى كند كه اثر مذكور از خصوصيات موضوع نامبرده است ، نه اينكه تصادفى پيدا شده باشد، چرا كه تصادف هيچگاه دوام پيدا نمى كند.
و اين دو دليل يعنى (دليل بر نادرستى قياسات عقلى محض و دليل بر درستى صددرصد طريقه حس و تجربه ) به طورى كه ملاحظه مى كنيد، براى اين اقامه شده كه لزوم اعتماد بر حس و تجربه را اثبات نموده ، ترك طريقه عقلى صرف را لازم قلمداد نمايد در حالى كه مقدماتى كه در اين دو دليل اخذ شده همه مقدماتى عقلى و خارج از حس و تجربه بودند، آن وقت طرفداران طريقه حس با همين مقدمات عقلى مى خواهند طريقه استدلال عقلى را باطل سازند، و اين همان چيزى است كه قبلا خاطرنشان كرديم كه فطرت هرگز باطل نمى شود و تنها انحرافى كه هست در كيفيت استعمال فطرت است .

*(159/10)*

و از اين اشتباه فاحش تر، اين است كه بخواهند با استعمال حس و تجربه ، احكام تشريع شده و قوانين موضوعه را تشخيص دهند و مثلا حكمى از احكام را در جوامع بشرى آزمايش مى كنند تا ببينند در فلان جامعه چند درصد اثر گذاشته ، و در آن ديگرى چند در صد، اگر ديدند در غالب جوامع حسن اثر داشته حكم كنند به اينكه اين حكم حكم خوب ، ثابت و لا يتغير است ، و بايد هميشه باشد و اگر ديدند اثرش آنطور كه بايد چشمگير نيست ، آنرا دور انداخته و حكمى ديگر را به كرسى بنشانند،
همچنانكه قائلين به قياس و استحسان (يعنى اكثر علماى اهل سنت كه احكام شرع را با آن اثبات مى كنند، مثلا مى گويند چون فلان موضوع شبيه به آن موضوع ديگر است پس حكم همان موضوع را هم دارد) نظير چنين خطائى را مرتكب شده اند، با اينكه قياس ‍ فقهى و استحسان و آن اظهار نظرهائى كه نامش را شم الفقاهه مى گذارند، امارات و نشانه هائى است براى كشف حكم نه براى جعل حكم كه البته بحث در اطراف مساله قياس و استحسان ارتباطى با كار ما كه تفسير قرآن كريم است ندارد، بايد در آن باره به كتب اصول مراجعه نمود.
قرآن كريم همه اين روشها را باطل دانسته و اثبات كرده است كه احكام تشريع شده اش همه فطرى و روشن است ، و تقوا و فجورى كه در فطرت همه انسانها هست الهامى است علمى كه جزئيات آن فقط و فقط بايد از ناحيه وحى گرفته شود، نه كار حس است و نه كار تجربه به آيات زير توجه فرمائيد (و لا تقف ما ليس لك به علم )، (و لا تتبعوا خطوات الشيطان ).

*(159/11)*

قرآن كريم علاوه بر اينكه ريشه همه احكام الهى را فطرت بشر دانسته ، شريعت تشريع شده را حق ناميده ، به اين آيات توجه فرمائيد: (و ان الظن لا يغنى من الحق شيئا)، و چگونه مى تواند جايگزين حق و مصلحت باشد با اينكه در پيروى ظن خوف آن هست كه انسان در خطر باطل واقع شود و معلوم است كه خويشتن را در خطر باطل افكندن ضلالت است ، (فما ذا بعد الحق الا الضلال )، (فان الله لا يهدى من يضل )، يعنى ضلالت شايستگى آن را ندارد كه انسان را به خير و سعادت برساند، پس كسى كه مى خواهد از راه باطل به هدف حق برسد، و يا از راه ظلم به عدالت منتهى شود، و يا از راه سيئه به حسنه و از راه فجور به تقوا دست يابد، راه را خطا رفته است ، و از عالم صنع و ايجاد كه ريشه شرايع و قوانين است توقعى كرده كه هرگز و به هيچ وجه به آن نمى رسد (و مثل كسى مى ماند كه به اميد دستيابى به آتش دست خود در آب كند، و در شكم آب به جستجوى آتش بپردازد) اگر چنين چيزى ممكن بود چنان توقعى نيز بجا بود كه در همه اشياء ممكن باشد، و نيز بجا بود كه از هر چيزى كه خاصيتى دارد ضد آن خاصيت را توقع كرد، و هر ضدى كار ضد خود كند و اثر آن را ببخشد، معلوم است كه نمى بخشد.
نكته اساسى دوم كه بيان قبلى ما روشنش ساخت اين است كه قرآن همانطور كه طريقه حس و تجربه را تخطئه كرده طريقه تذكر را نيز كه سلوك علمى فكرى را باطل مى داند و منطق فطرت را كنار مى زند باطل كرده است ، كه در همين جلد بيان مفصل آن گذشت .
قرآن به مردم اجازه نمى دهد كه بدون رعايت دائمى تقوا و ترس از خدا به تفكربپردازند

*(159/12)*

نكته سومى كه روشن شد اين است كه قرآن به مردم اجازه آن را نمى دهد كه بدون رعايت دائمى تقوا و ترس از خداى سبحان به تفكر بپردازند، و اين كار را خطرناك و بى فائده مى داند كه در سابق راجع به اين مطلب نيز تا حدى بحث كرديم ، و به همين جهت است كه مى بينى قرآن در ضمن تعليم شرايع دين هر حكمى را كه بيان مى كند، همراه آن حكم ، سخن از فضائل اخلاق و خصال حميده به ميان مى آورد، تا با تذكر آن ، غريزه تقواى بشر بيدار گشته ، بر فهم حكم خدا و هضم آن قوى شود، و شما خواننده عزيز مى توانى اين معنا را در امثال آيات زير مطالعه كنى : (و اذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فلا تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن اذا تراضوا بينهم بالمعروف ذلك يوعظ به من كان منكم يؤ من بالله و اليوم الاخر، ذلكم ازكى لكم و اطهر و الله يعلم و انتم لا تعلمون ) (و قاتلوهم حتى لا تكون فتنة ، و يكون الدين لله ، فان انتهوا فلا عدوان الا على الظالمين ) (واقم الصلوة ان الصلوة تنهى عن الفحشاء و المنكر، و لذكر الله اكبر و الله يعلم ما تصنعون ).
من اجل ذلك كتبنا على بنى اسرائيل انه من قتل نفسا بغير نفس او فساد فى الارض فكانما قتل الناس جميعا و من احياها فكانما احيا الناس جميعا
معناى (اجل ) و بررسى مشاراليه در جمله (و مناجل ذلك ...)
مرحوم طبرسى در تفسير خود مجمع البيان گفته است كلمه : (اءجل ) (با فتحه همزه و سكون جيم ) در لغت به معناى جنايت است .

*(159/13)*

و راغب در مفردات گفته : كلمه (اءجل ) به معناى جنايتى است كه خوف آن رود كه در بلند مدت رخ بدهد، پس هر (اءجلى ) جنايت هست ولى هر جنايتى (اءجل ) نيست ، مثلا گفته مى شود (فعلت ذلك من اجله من اين كار را به خاطر او انجام دادم ) و اين كلمه بتدريج در معناى غير لغويش يعنى در تعليل استعمال شد، وقتى گفته مى شود: (فعلته من اجل كذا) معنايش اين است كه : (من اگر اين كار را كردم به علت فلان بود)، و خلاصه سبب عمل من فلان شى ء بود، و بعيد نيست كه استعمال كلمه مورد بحث در تعليل نخست از اينجا شروع شده باشد كه جرم و جنايتى رخ داده ، و ما فوق مجرم را تنبيه كرده و گفته است : (اساء فلان و من اجل ذلك ادبته بالضرب فلانى كار زشتى كرد و از اين جهت من او را با كتك تاديب كردم )، كه در حقيقت خواسته است بگويد: كتك زدن من ناشى بود از جنايت و جرمى كه آن جرم وى را آلوده ساخت ، و يا او خود را با آن جرم آلوده ساخت ، سپس بتدريج يكسره به عنوان تعليل استعمال شده ، چنين گفتند: (ازورك من اجل حيى لك و لاجل حبى لك منشا اينكه تو را زيارت كردم محبتى است كه به تو دارم و به علت محبتم نسبت به تو بوده است ).

*(159/14)*

و از ظاهر سياق بر مى آيد كه اشاره كلمه (ذلك ) به داستان پسران آدم است ، كه قبلا يعنى در آيات قبلى سخن از آن رفت ، و بنابراين معناى جمله مورد بحث چنين مى شود كه : پيش آمدن حادثه فجيع پسران آدم باعث شد كه ما بر بنى اسرائيل چنين و چنان حكمى بكنيم ، و چه بسا مفسرينى كه گفته باشند: جار و مجرور (من اءجل ) متعلق است به جمله : (فاصبح من النادمين ) كه در آيه قبلى است ، و معنايش اين است كه (اصبح من النادمين من اجل ذلك قاتل به خاطر همين پشيمان شد)، و خلاصه كلام اينكه (ذلك اين حادثه ) باعث پشيمانى او شد، و اين قول و نظريه هر چند كه فى نفسه و با قطع نظر از جمله هاى بعديش نظريه بعيدى نيست ، و نظيرش كه اول آيه اى جار و مجرور باشد و متعلق به آخر آيه قبل باشد، در قرآن كريم آمده ، آنجا كه مى فرمايد: (كذلك يبين لكم آياته لعلكم تتفكرون فى الدنيا و الاخرة و يسئلونك عن اليتامى )، الا اينكه اين نظريه لازمه اى دارد كه قابل قبول نيست و آن اين است كه جمله : (كتبنا على بنى اسرائيل ) ابتداى آيه بعد باشد و آنچه كه از سياقهاى آيات قرآنى سابق دارد و معهود در ذهن است ،
اين است كه در چنين مواردى و او استينافى در آغاز آيه بعد بياورد، و بفرمايد: (فاصبح من النادمين من اجل ذلك و كتبنا على بنى اسرائيل ...)، همچنانكه در آيه سوره بقره چنين كرده و فرموده : و (يسئلونك عن اليتامى )، و در جاهاى ديگر قرآن نيز چنين آمده .
قتل بدون حق ، منازعه با ربوبيت رب العالمين است

*(159/15)*

خواهى پرسيد: كه وجه اشاره (ذلك ) به داستان پسران آدم چيست ؟ در پاسخ مى گوئيم وجهش اين است كه اين داستان از طبيعت بشر خبر مى دهد، طبيعتى كه خاص پسران آدم نبوده ، مى فرمايد طبع اين نوع جاندار يعنى انسان چنين است كه اگر دنبال هوا و هوس را بگيرد، و قهرا كارش به حسادت و كينه ورزيدن به افراد منجر شود، آن هم حسد و كينه ورزيدن به سرنوشتى كه در اختيار خود آنان نيست ، (از قبيل اينكه چرا فلانى خوش صورت و خوش صدا و امثال اينها است )، در نتيجه همين پيروى هوا او را وادار مى كند به اينكه بر سر ناچيزترين مزيتى كه در ديگران هست نسبت به درگاه ربوبى چون و چرا كند و در صدد بر آيد كه خلقت خدا را به دلخواه خود از بين ببرد، مثلا فرد محسود را بكشد، هر چند كه آن محسود دوست او و حتى برادر پدرى و مادرى او باشد.
پس تك تك اشخاص اين نوع ، افراد يك نوعند، و شاخه هاى يك تنه درختند، در نتيجه يك فرد از اين نوع از انسانيت همان را دارد كه هزاران فرد آنرا دارند، و هزاران فرد از اين حقيقت همان را دارند كه يك فرد دارد، و تنها غرض خداى تعالى از خلقت افراد اين نوع و تكثير نسل آن اين است كه اين حقيقت كه در تك تك افراد عمرى كوتاه دارد، همچنان در روى زمين باقى بماند، به همين منظور نسلى را جانشين نسل سابق مى كند، تا نسل لا حق مانند سابق خداى را در روى زمين عبادت كند، بنابراين اگر يك فرد از اين نوع كشته شود خلقت خدا تباه شده ، و غرض خداى سبحان كه بقاى انسانيت نسل بعد از نسل بود باطل شده است ، و قاتل در مقام معارضه و منازعه با مقام ربوبى بر آمده ، همچنانكه برادر مؤ من در داستان مورد بحث قبل از آنكه كشته شود به برادر قاتلش گفت : (ما انا بباسط يدى اليك لا قتلك انى اخاف الله رب العالمين )، و با اين گفتارش اشاره كرد به اينكه قتل بدون حق منازعه با ربوبيت رب العالمين است .

*(159/16)*

پس به خاطر اينكه طبيعت بشر چنين طبيعتى است كه يك بهانه واهى و موهوم او را وادار مى سازد به اينكه مرتكب ظلمى شود كه در حقيقت معناى آن ابطال حكم ربوبيت و تباه ساختن غرض خداى تعالى از خلقت نوع بشر است ، و نيز به خاطر اينكه بنى اسرائيل دستخوش همين بهانه ها شدند، و حسد و كبر و پيروى هوا وادارشان كرد به اينكه حق را پايمال كنند، لذا در اين آيات حقيقت اين ظلم فجيع را براى آنان بيان نموده ، مى فرمايد بر حسب دقت و واقع نگرى كشتن يك فرد در نزد خداى سبحان به منزله كشتن همه بشر است ، و در مقابل زنده كردن يك نفس نزد او به منزله زنده كردن كل بشر است .
و اين كتابت كه در آيه مورد بحث آمده است و فرموده : (بدين جهت ما بر بنى اسرائيل چنين و چنان نوشتيم ) هر چند مشتمل بر يك حكم تكليفى نيست (و نمى خواهد مثلا بفرمايد: كسى كه يك نفر را كشته ديه و خون بهاى هزاران نفر را بايد بدهد و يا گناهش برابر گناه كسى است كه هزاران نفر را كشته باشد) و ليكن در عين حال خالى از تشديد و تهديد هم نيست ، آرى عملى كه از نظر اعتبار به منزله كشتن همه بشر باشد قطعا در برانگيختن خشم و سخط الهى اثر دارد، حال يا اين خشم در دنيا گريبان مرتكب را بگيرد و يا در آخرت .
و به عبارتى مختصر معناى جمله مورد بحث اين است كه (از آنجا كه طبع انسان اين است كه به هر سبب و بهانه واهى به ارتكاب اين ظلم عظيم كشيده مى شود)، و بنى اسرائيل هم سابقه هائى از ظلم داشتند، لذا برايشان واقعيت قتل نفس را بيان كرديم باشد كه دست از تجاوزها و اسرافها بردارند ، قبلا هم پيامبران ما براى آنان آياتى روشن آورده بودند، ولى آنها همچنان در زمين به اسرافگرى خود ادامه دادند.

*(159/17)*

و اما اينكه فرمود: (انه من قتل نفسا بغير نفس او فساد فى الارض فكانما قتل الناس جميعا) با جمله (بغير نفس ) دو نوع قتل نفس را استثناء كرد، يكى قتل به عنوان قصاص است كه در آيه شريفه : (كتب عليكم القصاص فى القتلى )، حكم به لزوم چنان قتلى نموده و فرموده (قتل به عنوان قصاص و هر نوع قصاصى ديگر نه تنها به منزله قتل همه مردم نيست بلكه مايه حيات جامعه است )، و دوم قتل به جرم فساد در زمين است كه در آيه بعدى در باره آن سخن گفته ، و فرموده : (انما جزاء الذين يحاربون الله و رسوله و يسعون فى الارض فسادا...) و اما اينكه فرمود كشتن يك انسان به منزله كشتن همه انسانها است بيانش قبلا گذشت كه چگونه اين به منزله آن است و گفتيم كه يك فرد از انسان از حيث آن حقيقتى كه با خود حمل مى كند و با آن زنده است و با آن مى ميرد، حقيقتى است كه در همه افراد يكى است ، و فرقى بين بعضى از افراد و كل افراد نيست و فرد واحد و افراد بسيار در آن حقيقت واحدند، و لازمه اين معنا اين است كه كشتن يك فرد به منزله كشتن نوع انسان باشد و به عكس زنده كردن يك فرد زنده كردن همه انسانها باشد، اين آن حقيقتى است كه آيه مورد بحث آنرا افاده مى كند.
اشكالى كه به آيه شده است و گفته اند با جمله : (منقتل نفسا... فكانما قتل الناس جميعا) نقض غرض شده است

*(159/18)*

و اى بسا كه بر آيه شريفه اشكال كرده باشند به اينكه اولا: (نازل كردن خود اين آيه باعث نقض غرض است )، براى اينكه غرض ‍ بيان اهميت قتل نفس و بزرگى اين عمل ، از حيث گناه و آثار است ، و لازمه بيان اين معنا اين است كه هر قدر عدد كشته و مقدار جنايت بيشتر باشد، گناه اهميت بيشتر و آثار سوء زيادترى داشته نه اينكه كشتن يك نفر به منزله كشتن همه مردم باشد، علاوه بر اينكه نقض غرض است لازمه ديگرش اين است كه قتلهاى زائد بر يك قتل هيچ اثرى نداشته باشد، چون وقتى قتل يك نفر مساوى با قتل ده نفر - مثلا باشد و قتل اولى برابر با قتل همه باشد، بايد قتل نه نفر زائد بدون اثر باشد.
و اين اشكال را نمى توان اينطور پاسخ داد كه كشتن ده نفر هم ده برابر كشتن همه اثر دارد، و كشتن همه انسانها برابر است با كشتن همه به تعداد نفرات جميع ، مثلا اگر فرض كنيم كه تمامى افراد بشر هزار مليونند، و كسى همه آنها را بكشد هزار مليون بار همه بشر را كشته است ، و كافى نبودن اين پاسخ بدين جهت است كه برگشت آن به تضاعف عدد عذاب و عقاب است و حال آنكه عبارت اشكال اين را نمى رساند، يعنى از آن فهميده نمى شود كه منظورش مساله عقاب باشد.
علاوه بر اينكه چنين جميعى اصلا واحد ندارد، آخر جميع هر چه باشد عبارت است از چيزى كه از افرادى كه هر فردش معادل جميعى است كه از افراد مركب شده ، و اين تابى نهايت تكرار مى شود، و چنين جميعى معنا ندارد، زيرا فرد واحدى ندارد تا با تكرار و تعدد آنها چيزى بنام جميع درست شود.
از اين هم كه بگذريم مساله مضاعف بودن گناه و عقاب مخالف با منطق قرآن است ، زيرا قرآن كريم فرموده : (من جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها).
و ثانيا برابر بودن يك قتل با قتل جميع (اگر به اين معنا باشد كه قتل واحد برابر است با قتل جميعى كه اين واحد نيز جزء آن است )،

*(159/19)*

لازمه اش اين است كه واحد يك مجموع مساوى باشد با مجموع خود و غير خودش كه محال بودن اين فرض از بديهيات است و اگر مراد اين باشد كه (قتل واحدى از مجموع برابر است با قتل مجموع به استثناء اين واحد)، معنايش اين مى شود كه بگوئيم (هر كس مثلا يك ايرانى را بكشد برابر است با اينكه همه ژاپنيها را كشته باشد)، و اين معنا معنائى است سخيف و سست و غرض از كلام را هم كه در مقام بيان اهميت اين ظلم است ، به كلى تباه مى كند، علاوه بر اين آيه شريفه مطلق است ، هم صورتى را كه فرض ‍ شد شامل است و هم غير آنرا، يعنى بدون استثناء فرد مقتول ، استثنائى كه اين احتمال را دفع كند مى فرمايد: (فكانما قتل الناس ‍ جميعا).
و اين اشكال را نمى توان به امثال پاسخى كه بعضى داده اند دفع كرد آنها گفته اند: مراد از آيه ، (معادله از حيث عقوبت ) و يا حداقل (مضاعف بودن عذاب ) و يا امثال آن است ، و كافى نبودن اين پاسخ ظاهر و روشن است .
بيان مراد از اينكه (كشتن يك نفر همانند كشتن همه انسانها است ) و جواب بهاشكال فوق

*(159/20)*

جوابى كه از اين دو اشكال داده ايم اين است كه جمله : (من قتل نفسا... فكانما قتل الناس جميعا) كنايه است از اينكه ناس و يا انسانها همگى يك حقيقتند، حقيقتى كه در همه يكى است ، يعنى يك فرد از انسانها و همه انسانها در آن حقيقت مساويند، پس اگر كسى به يكى از انسانها سوء قصد كند گوئى به همه سوء قصد كرده است ، زيرا كه به انسانيت سوء قصد كرده كه در همه يكى است ، نظير آب كه وقتى در بين ظرفهاى بيشمارى تقسيم شود اگر كسى بخواهد يكى از آن ظرفها را بنوشد آب نوشيده و آن يك ظرف را بدان جهت كه آب است خالى كرده است و آنچه در ظرفهاى ديگر قرار دارد (بدان جهت كه آب است ) چيزى زائد بر محتواى آن ظرف ندارد، پس كسى كه محتواى يك ظرف را نوشيده مثل اين است كه محتواى همه ظرفها را نوشيده است ، بنابراين جمله : (من قتل ...) كنايه است در صورت تشبيه ، و هيچيك از آن دو اشكال بر آن وارد نيست ، چون بناى آن دو اشكال و اساسش اين است كه آيه شريفه تشبيهى بسيط و بدون كنايه باشد، و در نتيجه هر قدر عدد مشبه بيشتر شود وجه شباهت نيز بيشتر مى گردد، بله اگر مانند تشبيه بسيط بود جا داشت كه حق با آقايان باشد، براى اينكه در چنين فرضى اگر يك (مشبه ) برابر همه (مشبه ها) بود معنا فاسد مى شد و مثل اين مى شد كه كسى كه مى خواهد بگويد مثلا مردم فلان قبيله شجاعند بگويد يك نفر از آنها نيروئى برابر يك بشر دارد و نيروى همه افراد قبيله نيز مساوى است با نيروى يك بشر.
معناى جمله : (هر كس يك نفر را زنده كند مانند اينست كه همه مردم را زنده كرده است )

*(159/21)*

و اما جمله بعدى آيه شريفه كه مى فرموده : (و من احياها فكانما احيا الناس جميعا) گفتار در توجيه آن نظير همان گفتارى است كه در تفسير جمله قبل گفتيم ، و مراد از زنده كردن يك انسان (آفريدن يك انسان زنده ) و يا (زنده كردن يك انسان مرده ) نيست بلكه مراد از آن ، چيزى است كه در عرف عقلا احياء شمرده شود، عقلا وقتى طبيب بيمارى را معالجه مى كند و يا غواص غريقى را از غرق نجات مى دهد و يا شخصى اسيرى را از دست دشمن رها مى سازد، مى گويند فلانى فلان شخص را زنده كرد (و يا مى گويند حق حيات بر او دارد)، خداى تعالى نيز در كلام مجيدش از اينگونه تعبيرها دارد، مثلا هدايت به سوى حق را احياء خوانده و فرموده است : (او من كان ميتا فاحييناه و جعلنا له نورا يمشى به فى الناس )، پس به حكم اين آيه كسى كه گمراهى را به سوى ايمان راهنمائى كند او را زنده كرده است .
و اما اينكه در آخر فرمود: (و لقد جاءتهم رسلنا بالبينات )، اين جمله عطف است بر اول آيه آنجا كه مى فرمود: (من أ جل ذلك كتبنا...)، و معنايش اين است كه اين تنها آدمكشى نبود كه ما بنى اسرائيل را از آن بر حذر كرديم ، بلكه رسولان ما با معجزاتى روشن به سوى آنان آمدند، و از فساد ديگرى بر حذرشان داشتند.

*(159/22)*

و اما اينكه فرمود: (ثم ان كثيرا منهم بعد ذلك فى الارض لمسرفون ) در حقيقت وقتى ضميمه جمله هاى قبل قرار گيرد متمم كلام مى شود، و غرض مطلوب را از بيان گذشته استنتاج مى كند، و آن غرض اين بود كه روشن شود كه بنى اسرائيل قومى مفسد و مصر بر استكبار و سركشى هاى خويشند به دليل اينكه ما براى آنها واقعيت و منزلت قتل را بيان كرديم ، و پيامبران ما اين موقعيت و نيز حقايقى ديگر را براى آنان بيان كردند، و آنها را از سركشى و استكبار بر حذر داشتند ولى مع ذلك همچنان بر استكبار خود اصرار نموده ، در زمين فساد مى انگيزند، و اسراف مى كنند همانطور كه از قديم مى انگيختند، گوئى كه اصلا پيامبرى برايشان نيامده .
كلمه (اسراف ) به معناى خارج شدن از حد اعتدال و تجاوز از حد در هر عملى است كه انسان انجام مى دهد، هر چند كه به گفته راغب غالبا در مورد پول خرج كردن استعمال مى شود، همچنانكه در آيه زير در خصوص اين مورد استعمال شده : (و الذين اذا انفقوا لم يسرفوا و لم يقتروا و كان بين ذلك قواما).
بحث روايتى
رواياتى درباره كشته شدن هابيل و قابيل و كشته شدنهابيل به دست قابيل
در تفسير عياشى از هشام بن سالم از حبيب سجستانى از امام ابى جعفر (عليه السلام ) روايت آمده كه فرمود: وقتى دو پسران آدم قربانى خود را تقديم نمودند، از يكى قبول شد و از ديگرى قبول نگرديد، و در اينكه از كدام قبول شد و از كدام رد گرديد فرمود: از هابيل قبول شد و از قابيل نشد، قابيل از اين ماجرا گرفتار طوفانى از حسد گرديد و به دشمنى با هابيل پرداخت و همواره در كمين بود كه او را در خلوتى ببيند و كارش را يكسره كند، تا آنكه روزى او را در خلوت و دور از چشم آدم ديد، بر او حمله كرد و او را كشت ، و خداى تعالى قسمتى از داستان آن دو برادر را كه گفتگوئى است كه قبل از فاجعه قتل ، بين آن دو رد و بدل شده ، در قرآن كريم آورده است (تا آخر حديث ).

*(159/23)*

مؤ لف : اين روايت از بهترين رواياتى است كه در خصوص اين داستان وارد شده ، و اين روايتى است طولانى كه امام (عليه السلام ) در آن فرموده هبت الله (شيث ) بعد از اين ماجرا براى پدرش آدم متولد شد و آدم او را وصى خود قرار داد، و وصيت آن جناب همچنان در بين انبيا (عليهم السلام ) جريان يافت كه ما ان شاءالله آن روايت را در جاى مناسبى نقل مى كنيم ، و از ظاهر آن بر مى آيد كه قابيل برادرش هابيل را بدون اطلاع و به نيرنگ به قتل رسانده ، (مثلا پيشنهاد كرده كه به گردش بروند همينكه به نقطه اى دور از ديگران رسيده اند دست به كار قتلش شده ) و كارى كرده كه او نتواند از خود دفاع كند، همانطور كه در بيان گذشته خود گفتيم ، مناسب با اعتبار هم همين است .
اين را هم بايد دانست هر آن روايتى كه نام اين دو پسر آدم را ضبط كرده همان هابيل و قابيل است ، و آنچه در تورات رائج ، در دست يهود آمده هابيل و قايين است ، ولى تورات هيچ سندى ندارد، براى اينكه سند تمامى تورات هاى موجود در روى زمين منتهى به يك نفر مجهول الحال مى شود و علاوه بر آن خرافات و تحريف هائى كه دارد هويدا است .
و در تفسير قمى مى گويد: پدرم از حسن بن محبوب از هشام بن سالم از ابى حمزه ثمالى از ثوير بن ابى فاخته برايمان حديث كرد كه وى گفت : من از على بن الحسين (عليهم االسلام ) شنيدم كه براى رجالى از قريش سخن مى گفت ،

*(159/24)*

تا آنجا كه فرمود: هنگامى كه دو پسران آدم قربانى خود را انتخاب مى كردند يكى از آن دو از ميان گوسفندانى كه خود پرورش داده بود گوسفندى چاقتر قربانى كرد و ديگرى يك دسته سنبل قربانى كرد، در نتيجه قربانى صاحب گوسفند كه همان هابيل باشد قبول شد و از آن ديگرى قبول نشد و بدين جهت قابيل بر هابيل خشم كرد و گفت به خدا سوگند تو را مى كشم ، هابيل گفت : خداى تعالى تنها از متقيان قبول مى كند و تو اگر براى كشتن من دست به سويم دراز كنى من هرگز دست به سويت نمى گشايم كه به قتلت برسانم ، براى اينكه من از رب العالمين مى ترسم ، من مى خواهم تو هم گناه مرا به دوش بكشى و هم گناه خودت را، تا از اهل آتش شوى و سزاى ستمكاران همين است .
سرانجام هواى نفس قابيل ، كشتن برادر را در نظرش زينت داد، و در قالب امر پسنديده اى جلوه گر ساخت ولى در اينكه چگونه برادر را بكشد سرگردان ماند و ندانست كه چگونه تصميم خود را عملى سازد، تا آنكه ابليس به نزدش آمد و به او تعليم داد كه سر برادر را بين دو سنگ بگذارد و سپس سنگ زيرين را بر سر او بكوبد قابيل بعد از آنكه برادر را كشت نفهميد جسد او را چه كند در اين حال بود كه دو كلاغ از راه رسيده و به يكديگر حمله ور شدند، يكى از آنها ديگرى را كشت و آنگاه زمين را با پنجه اش حفر كرد و كلاغ مرده را در آن چاله دفن نمود، قابيل چون اين منظره را ديد فرياد برآورد كه : واى بر من ! آيا من عاجزتر از يك كلاغ بودم كه نتوانستم بقدر آن حيوان بفهمم كه چگونه جسد برادرم را دفن كنم ، در نتيجه از پشيمانان شد، و گودالى كند و جسد برادر را در آن دفن نمود، و از آن به بعد دفن مردگان در ميان انسانها سنت شد.

*(159/25)*

قابيل به سوى پدر برگشت ، آدم هابيل را با او نديد از وى پرسيد : پسرم را كجا گذاشتى ؟ قابيل گفت : مگر او را به من سپرده بودى ؟ آدم گفت : با من بيا ببينم كجا قربانى كرديد، در اين لحظه به دل آدم الهام شد كه چه اتفاقى رخ داده ، همينكه به محل قربانى رسيد همه چيز برايش روشن شد، لذا آدم آن سرزمين را كه خون هابيل را در خود فرو برد لعنت كرد و دستور داد قابيل را لعنت كنند و از آسمان ندائى به قابيل شد كه تو، به جرم كشتن برادرت ملعون شدى ، از آن به بعد ديگر زمين هيچ خونى را فرو نبرد.
آدم از آن نقطه بر گشت و چهل شبانه روز بر هابيل گريست ، چون بى تابيش طاقت فرسا شد، شكوه به درگاه خدا برد، خداى تعالى به وى وحى كرد كه من پسرى به تو مى دهم تا جاى هابيل را بگيرد، چيزى نگذشت كه حوا پسرى پاك و پر بركت بزاد، روز هفتم ميلاد آن پسر، خداى تعالى به آدم وحى كرد كه اى آدم اين پسر هبه و بخششى است از من به تو، بنابراين او را هبت الله نام بگذار و آدم چنين كرد.
مؤ لف : اين روايت معتدل ترين روايات وارده در اين قصه و ملحقات آن است و با اينكه معتدل ترين آنها است مع ذلك متن آن خالى از اضطراب نيست ، براى اينكه از ظاهرش برمى آيد كه قابيل نخست هابيل را تهديد به قتل كرده ، و آنگاه در حيرت شده كه چگونه او را به قتل برساند، و اين دو جمله با هم نمى سازند ، زيرا معقول نيست كسى خصم خود را تهديد به كشتن بكند ولى نداند كه چگونه بكشد، مگر آنكه بگوئيم تحيرش در انتخاب آلت و سبب قتل بوده ، و نمى دانسته است از ميان ابزار قتل ، كدام را انتخاب كند سرانجام ابليس كه لعنت خدا بر او باد او را راهنمائى كرد كه با سنگ بر سر برادرش كوفته و به قتلش برساند و در اين باب روايات ديگرى از طرق شيعه و اهل سنت نقل شده كه مضمون آنها قريب به مضمون اين روايت است .
روايات عجيب و بى اعتبارى كه در مورد داستان پسران آدم (ع )نقل شده است

*(159/26)*

اين را هم بايد دانست كه در اين قصه روايات بسيارى هست كه مضمون آنها اختلاف عجيبى با هم دارد و عجيب ترين آن روايتى است كه مى گويد: (خداى تعالى گوسفند هابيل را چهل سال در بهشت نگه داشت تا در زمان قربان شدن اسماعيل ، آن را فداى اسماعيل كرد، و به نزد ابراهيم فرستاد، تا به جاى فرزند، آن را ذبح كند).
روايت شگفت آور ديگر اينكه مى گويد: (هابيل خود را در اختيار قابيل قرار داد تا او را به قتل برساند و به هيچ وجه حاضر نشد دست به سوى برادر خود دراز كند! و اين نيز يكى از آن روايات تعجب انگيز است كه مى گويد: از روزى كه قابيل برادرش هابيل را كشت ، خداوند تبارك و تعالى يك پاى قابيل را تا روز قيامت به رانش بست و صورتش را به طرف راست قرار داد تا به هر طرف كه مى رود، صورتش (مانند گل آفتابگردان ) بطرف راست بچرخد و در زمستانها فضائى يخى و به اصطلاح امروزى چند درجه زير صفر و در تابستان فضائى آتشين بر او مسلط كرد، و هفت فرشته را مامور بر شكنجه دادن او كرد تا اينكه اگر يكى از آن ملكها رفت ديگرى به جايش بيايد! و روايت ديگر اينكه خداوند قابيل را در جزيره اى از جزائر اقيانوس به پاها و واژگونه آويزان نموده و به همان حال تا روز قيامت معلق بوده و در عذاب خواهد ماند.

*(159/27)*

و اين هم روايت تعجب انگيز ديگر كه مى گويد: قابيل پسر آدم با موى دو طرف سرش آويزان به قرص خورشيد است و خورشيد به هر طرف برود او را با خود مى برد، هم در گرماى تابستانش و هم در زمهرير زمستانش ، و اين شكنجه را تا روز قيامت دارد، و چون قيامت شود خداى تعالى او را در آتش دوزخ جاى مى دهد، و آن حديثى كه مى گويد پسر آدم يعنى آنكه برادر خود را كشت نامش ‍ قابيل بود، كه در بهشت متولد شد و آن حديثى كه مى گويد: آدم وقتى از كشته شدن پسرش هابيل خبردار شد با چند شعر عربى او را مرثيه گفت ، و يا آن حديثى كه مى گويد: در شريعت خاندان آدم چنين مرسوم بود كه هرگاه انسانى مورد سوء قصد قرار مى گرفت بايد خود را بدون هيچ دفاعى و تلاشى در اختيار دشمن خود قرار دهد، و از اين قبيل رواياتى ديگر.
پس اين روايات كه ديدى و امثال آن ، رواياتى است كه بيشترش و يا همه اش از طرق ضعيف نقل شده ، و با اعتبار صحيح و عقلى و نيز با كتاب خدا قرآن كريم نمى سازد، پس بعضى از آنها جعلى است و جعلى بودنش روشن است و بعضى ديگر تحريف شده است ، و در بعضى موارد ناقل عين عبارت را نياورده ، بلكه نقل به معنا كرده و در اين نقل به معنا دچار اشتباه شده است .
و در درالمنثور است كه ابن ابى شيبه از عمر روايت كرده كه گفت : رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) فرموده : چرا شما مثل هابيل نباشيد و نتوانيد مانند او وقتى قاتل به سراغتان مى آيد همان سخن هابيل را بگوئيد و دست روى دست بگذاريد و در نتيجه مانند بهترين از آن دو پسر آدم باشيد؟ يعنى مانند هابيل باشيد، و در نتيجه او در بهشت و قاتلش در آتش شود.

*(159/28)*

مؤ لف : اين روايت از رواياتى است كه امت اسلام را براى روزى كه دچار فتنه شد راهنمائى مى كند و اين روايات بسيار است ، كه بيشتر آنها را سيوطى در الدرالمنثورش آورده ، نظير روايتى كه بيهقى از ابى موسى از رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) نقل كرده كه گفت آن جناب فرمود، شمشيرهاى خود را بشكنيد (يعنى در فتنه ) و زه و كمان خود را پاره كنيد، و در كنج خانه ها بخزيد و مانند بهترين از دو پسران آدم باشيد، و باز نظير روايتى كه ابن جرير و عبد الرزاق از حسن نقل كرده كه گفت : رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) فرمود: مساله دو پسران آدم مثلى است كه خداى تعالى براى امت زده تا امت راه هابيل را در زندگى پيش بگيرند. و رواياتى ديگر از اين قبيل .
و اين روايات به ظاهرشان با عقل و اعتبار صحيح درست در نمى آيد، و همچنين با روايات صحيحه اى كه دستور دفاع از جان خود و دفاع از حق مى دهد نمى سازد، و چگونه قابل قبول است ، با اينكه خداى تعالى فرموده : (و ان طائفتان من المؤ منين اقتتلوا فاصلحوا بينهما، فان بغت احديهما على الاخرى فقاتلوا التى تبغى حتى تفى ء الى امر الله ).
علاوه بر اينكه همه اين روايات به اصطلاح در صدد تفسير و توجيه كلام هابيلند كه چرا گفت : (لئن بسطت الى يدك لتقتلنى ما انا بباسط يدى اليك لاقتلك ) و اينطور توجيه مى كنند كه هابيل كار درستى كرد كه از خود دفاع نكرد و خواننده به اشكالى كه در آنها است توجه كرد.
و يكى از چيزهائى كه باعث سوءظن آدمى نسبت به اين روايات مى شود اين است كه از كسانى نقل شده كه در فتنه در خانه على (عليه السلام ) از انجام وظيفه يعنى دفاع از حق على (عليه السلام ) سر باز زدند و از كسانى كه در جنگهاى على با معاويه و خوارج و طلحه و زبير كناره گيرى كردند، به همين جهت بايد اگر ممكن باشد به نحوى توجيه شود، و گرنه مطروح و مردود شناخته شود.

*(159/29)*

و در درالمنثور است كه ابن عساكر از على (عليه السلام ) روايت كرده كه گفت : رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) فرمود: در دمشق كوهى است كه آنرا (قاسيون ) مى گويند در آنجا بود كه پسر آدم برادرش را به قتل رسانيد.
مؤ لف : اشكالى در اين روايت نيست ، به جز اينكه ابن عساكر آن را به طريق كعب الاحبار نقل كرده ، و در اين نقل گفته آن خونى كه بر بالاى قاسيون ديده مى شود خون پسر آدم است ، و به طريقه ديگر از عمرو بن خبير شعبانى نقل كرده كه گفت : من با كعب الاحبار به بالاى كوه ديرالمران بوديم كه ناگهان چشم كعب به دره اى در كوهى افتاد كه آب در ته آن جارى بود، كعب گفت : در اينجا بود كه پسر آدم برادرش را به قتل رسانيد و اين آب اثر خون اوست كه خدا آن را آيت قرار داده براى همه عالميان .
(احتمال مى رود عبارت (لجه سائله ) كه در حديث آمده به معناى آن باشد كه شن روان از كوه سرازير مى شده ، و چون سرخ رنگ بوده كعب آنرا اثر خون هابيل تعبير كرده (مترجم )).
اين دو روايت دلالت دارد بر اينكه در آن نقطه اثرى ثابت بوده كه ادعا شده اثر خون هابيل مقتول است و اين سخن به سخنان خرافى شبيه است ، گويا رندى اين سخن را از پيش خود انتشار داده تا توجه مردم را به آن نقطه جلب كند، و مردم به زيارتش بروند، و نذوراتى و هدايائى براى آن كوه ببرند، نظير جاى پائى كه در سنگ درست مى كنند و نامش را قدمگاه مى گذارند، و از آن جمله است قبرى كه در بندر جده در عربستان سعودى قرار دارد، بر سر زبانها افتاده كه اينجا قبر حوا همسر آدم و جده بنى نوع بشر است ، و چيزهائى ديگر نظير آن .

*(159/30)*

و در درالمنثور آمده كه احمد و بخارى و مسلم و ترمذى و نسائى و ابن ماجه و ابن جرير و ابن منذر از ابن مسعود روايت كرده اند كه گفت : رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) فرمود: هيچ خون بنا حقى در بين بشر ريخته نمى شود، مگر آنكه سهمى از گناه آن به گردن پسر آدم است ، چون او اولين كسى بود كه قتل نفس را سنت كرد.
مؤ لف : اين معنا نيز به غير از طريق بالا به طرق ديگر هم از شيعه نقل شده و هم از اهل سنت .
رواياتى در بيان مراد از اينكه كشتن يك نفر همانند كشتن همه مردم است
next page
fehrest page
back page

*(159/31)*

next page
fehrest page
back page
و مرحوم كلينى در كافى به سند خود از حمران روايت كرده كه گفت : من به امام ابى جعفر (عليه السلام ) عرضه داشتم معناى اين كلام خداى تعالى كه مى فرمايد: (من اجل ذلك كتبنا على بنى اسرائيل انه من قتل نفسا بغير نفس او فساد فى الارض ، فكانما قتل الناس ‍ جميعا) چيست ؟ و چگونه كشتن يك نفر مثل كشتن همه مردم است ؟ فرمود: معنايش اين است كه او را در جائى از جهنم جاى مى دهند كه در آنجا عذاب به منتها درجه است ، جائى است كه اگر كسى همه مردم را بكشد نيز در آنجا كيفر مى بيند، عرضه داشتم : حال اگر قاتل بعد از قتل اولش مجددا فردى ديگر را به قتل برساند چطور؟ فرمود: همان عذابش مضاعف مى شود.
مؤ لف : مثل اين روايت را صدوق نيز در كتابش معانى الاخبار از حمران نقل كرده ، و اينكه حمران پرسيد: (حال اگر فردى ديگر به قتل برساند) اشاره است به اشكالى كه قبلا بيانش گذشت ، كه لازمه آيه شريفه مساوى بودن كيفر يك قتل با كيفر چند قتل است ، و امام (عليه السلام ) پاسخ داده به اينكه : همان عذابش مضاعف مى شود در اينجا ممكن است كسى اشكال كند كه پاسخ امام (عليه السلام ) رفع يد از مساواتى است كه آيه به آن حكم كرده ، آيه مى فرمايد كشتن يك نفر مساوى با كشتن جميع است ، و روايت مى فرمايد مساوى نيست ، ليكن اين اشكال وارد نيست ، براى اينكه تساوى منزلت كشتن يك نفر به منزله كشتن همه بودن مربوط است به سنخ عذاب نه به مقدار آن ، و به عبارت روشن تر: (قاتل يك نفر و قاتل جميع هر دو در يك جا از جهنم قرار دارند)، ولى قاتل بيش از يك نفر عذابش مضاعف مى شود، و لذا در روايت فرموده : (جائى است كه اگر كسى همه مردم را بكشد نيز در آنجا كيفر مى بيند).

*(160/1)*

شاهد بر گفتار ما روايتى است كه عياشى در تفسير همين آيه از حمران از امام صادق (عليه السلام ) آورده كه امام (عليه السلام ) فرمود: منزلت و مرحله اى در آتش هست كه شدت عذاب اهل آتش همه بدانجا منتهى مى شود و قاتل را در آنجا جاى مى دهند حمران مى گويد: پرسيدم حال اگر دو نفر را كشت چطور؟ فرمود: مگر نمى دانى كه در جهنم منزلتى كه عذابش شديدتر از آن منزلت باشد وجود ندارد؟ آنگاه فرمود: عذاب قاتل در اين منزلت به مقدار قتلى كه كرده مضاعف مى شود. پس اين جمعى كه امام (عليه السلام ) بين نفى و اثبات كرد چيزى جز همان توجيهى كه ما براى روايت آورديم نيست و آن اين است كه اتحاد و تساوى در مقدار عذاب نيست ، بلكه در سنخ عذاب است كه كلمه (منزلت ) به آن اشاره دارد و اما اختلاف در شخص عذاب و خود آن شكنجه اى است كه قاتل مى بيند.
شاهد ديگر بر گفتار ما فى الجمله روايتى است كه در همان كتاب از حنان بن سدير از امام صادق (عليه السلام ) نقل شده ، كه در ذيل جمله : (من قتل نفسا فكانما قتل الناس جميعا) فرمود: در جهنم گودالى است كه اگر كسى همه مردم را مى كشت در آنجا جاى مى گرفت ، و اگر يك نفر را هم مى كشت باز در آنجا عذاب مى ديد.
مؤ لف : در اين روايت آيه شريفه نقل به معنا شده ، و عين عبارت آيه نيامده .
و در كافى به سند خود از فضيل بن يسار روايت آورده كه گفت : من به امام ابى جعفر (عليه السلام ) عرضه داشتم : اين جمله در كلام خداى عزوجل چه معنا دارد كه مى فرمايد: (و من احياها فكانما احيا الناس جميعا) فرمود: منظور كسى است كه انسانى را از سوختن و غرق شدن نجات دهد، عرضه داشتم : آيا شامل كسى هم مى شود كه انسانى را از ضلالتى نجات دهد، و به راه راست هدايت كند؟ فرمود: اين بزرگترين تاويل براى آن است .

*(160/2)*

مؤ لف : اين روايت را شيخ نيز در امالى خود و برقى در محاسن خود از فضيل از آن جناب روايت كرده اند، و روايت را از سماعه و از حمران از امام صادق (عليه السلام ) آورده اند، و مراد از اينكه نجات از ضلالت تاويل اعظم آيه باشد، اين است كه تفسير كردن آيه به چنين نجاتى دقيق ترين تفسير براى آن است ، چون كلمه تاويل در صدر اسلام بيشتر به معناى تفسير استعمال مى شده ، و مرادف آن بوده است .
مؤ يد گفتار ما روايتى است كه در تفسير عياشى از محمد بن مسلم از امام باقر (عليه السلام ) آمده در آن روايت محمد بن مسلم مى گويد: من از آن جناب از تفسير آيه : (من قتل نفسا بغير نفس او فساد فى الارض فكانما قتل الناس جميعا) پرسيدم ، فرمود چنين كسى در آتش منزلگاهى دارد، كه اگر همه مردم را هم مى كشت باز جايش همانجا بود، چون جائى ديگر كه عذابش بيشتر باشد نيست ، پرسيدم معناى جمله بعدى چيست كه مى فرمايد: (و من احياها فكانما احيا الناس جميعا)؟ فرمود منظور كسى است كه مى تواند شخصى را بكشد ولى نكشد، و يا شخصى است كه كسى را از غرق و سوختن نجات دهد و از همه اينها بزرگتر و اعظم كسى است كه شخصى را از ضلالتى به سوى هدايت بكشاند.
مؤ لف : منظور از اينكه فرمود: (او را نكشد) اين است كه بعد از آنكه ثابت شد كه مى تواند او را بكشد مثلا حاكم حكم به قصاص ‍ كرد او از قصاص صرف نظر نموده باشد.
و در همان كتاب از ابى بصير از امام باقر (عليه السلام ) روايت شده كه ابو بصير گفت از آن جناب از معناى جمله : (و من احياها فكانما احيا الناس جميعا) پرسيدم ، فرمود: يعنى كسى كه انسانى را از كفر بيرون كند و به ايمان در آورد.
مؤ لف : اين معنا در روايات بسيارى كه از طرق اهل سنت نقل شده نيز آمده .
و در مجمع البيان است كه از امام ابى جعفر روايت شده كه فرمود: منظور از مسرفون كسانى هستند كه حرامهاى خدا را حلال مى شمارند، و خونها مى ريزند.

*(160/3)*

بحث علمى و يك تطبيق
بحث علمى
(يك تطبيق بين داستان هابيل و قابيل در تورات و در قرآن )
در اصحاح چهارم از سفر تكوين از تورات چنين آمده : 1 آدم همسرش حوا را شناخت ، و حوا حامله شد و قايين را بزاد، و از در خوشحالى گفت : از ناحيه رب صاحب فرزندى پسر شدم .2 حوا بار ديگر حامله شد، و اين بار هابيل را بزاد و هابيل كارش گوسفند دارى ، و قايين شغلش زراعت بود.3 بعد از ايامى حادثه اى رخ داد، و آن اين بود كه قايين از حاصل زمين چيزى را براى رب قربانى كرد.4 و هابيل هم از گوسفندان بكر و چاق خود يك گوسفند قربانى كرد، و رب به قربانى هابيل نظر كرد.5 و اما به قايين و قربانيش ‍ نظر نكرد پس قايين سخت در خشم شد و آبرويش رفت (و يا چهره اش در هم افتاد)6 و پروردگار به قايين گفت چرا خشمگين شدى ؟ و چرا چهره ات تغيير كرد؟7 آيا اگر تو خوبى مى كردى به درگاه ما بالا نمى آمد؟! و اگر خوبى نكنى قهرا در معرض گناه قرار مى گيرى و گناه را دم در كمين گرفته بدان ، آرى در اين صورت گناه مشتاق تو و در پى تو است و اين تو هستى كه گناه را براى خود سرنوشت ساختى 8 قايين سر برادرش هابيل را گرم به سخن كرد و در همان حال كه با هم نشسته بودند كه قايين برخاست و هابيل را بكشت 9 رب به قايين گفت هابيل برادرت كجا است ؟ گفت : نمى دانم و من نگهبان برادرم نبودم 10 رب گفت اين چه كارى بود كردى ، صداى خون برادرت از زمين به من رسيد 11 اينك تو ديگر ملعونى ، تو از جنس همان زمينى هستى كه دهن باز كرد براى فرو بردن خونى كه به دست تو از برادرت ريخت 12 تو چه وقت در زمين كار كردى كه زمين پاداش عمل تو را كه همان مواد غذائى او است به تو ندهد، اينك محكومى به اينكه عمرى به سرگردانى و فرار در زمين بگذرانى 13 قايين به رب گفت : گناه من بزرگتر از آن است كه كسى بتواند آنرا حمل كند، 14 تو امروز مرا از روى زمين و از روى خودت طرد كردى تا پنهان و سرگردان زندگى

*(160/4)*

كنم و در زمين فرارى باشم تا هر كس مرا يافت به قتلم برساند،
15 رب به او گفت : بدين جهت هر كس قايين را بكشد هفت برابر از او انتقام گرفته مى شود، و رب براى قايين علامتى قرار داد، تا هر كس او را ديد به قتلش نرساند،16 لا جرم قايين از پيش رب بيرون آمد، و در سرزمين نور كه ناحيه شرقى عدن است سكونت گزيد، (اين بود شانزده آيه كه از تورات عربى و طبع كمبروج سال 1935 نقل گرديد).
حال ببينيم قرآن در خصوص اين داستان چه فرموده : (و اتل عليهم نبا ابنى آدم بالحق اذ قربا قربانا فتقبل من احدهما و لم يتقبل من الاخر قال لاقتلنك ، قال انما يتقبل الله من المتقين )، (لئن بسطت الى يدك لتقتلنى ما انا بباسط يدى اليك لا قتلك ، انى اخاف الله رب العالمين )، (انى اريد ان تبوء باثمى و اثمك ، فتكون من اصحاب النار و ذلك جزاء الظالمين ) (فطوعت له نفسه قتل اخيه فقتله فاصبح من الخاسرين )، (فبعث الله غرابا يبحث فى الارض ليريه كيف يوارى سواة اخيه قال يا ويلتى ا عجزت ان اكون مثل هذا الغراب فاوارى سواة اخى فاصبح من النادمين )، كه ترجمه آنها در اول بحث گذشت ، و اگر بار ديگر در اينجا همه آيات را آورديم براى اين بود كه خواننده بهتر و زودتر و آسانتر بين تورات و قرآن مقايسه كند.

*(160/5)*

و خواننده را سفارش مى كنيم كه نخست در آنچه آيات تورات و آيات قرآن كه راجع به دو پسر آدم نقل كرديم دقت كند ، آنگاه آنها را با هم تطبيق نموده سپس داورى كند، و اگر بر طبق سفارش ما تدبر كند اولين چيزى كه از آيات تورات به ذهنش مى رسد اين است كه تورات رب را يك موجود زمينى و به شكل انسان معرفى كرده ، انسانى كه ميان انسانها آمد و شد و معاشرت مى كند، گاهى به نفع اين حكم مى كند و گاهى بضرر اين ، و به نفع ديگرى ، عينا همانطور كه يك انسان در بين انسانها زندگى مى كند، گاهى انسان نزديك او مى شود و با او سخن مى گويد همانطور كه با يك انسان ديگر سخن مى گويد، و گاهى از او دور و پنهان مى شود، بطورى كه ديگر او وى را نمى بيند. در نتيجه ربى كه تورات معرفى كرده ربى است كه انسانهاى دور را آنطور كه نزديكان را مى بيند مشاهده نمى كند، و كوتاه سخن اينكه حال آن رب ، از تمامى جهات حال يك انسان زمينى است ، با اين تفاوت كه اراده رب در باره هر چيزى نافذ است ، و حكمش روان و تمامى تعليمات تورات و انجيل همه بر اين اساس است ، هر چيزى را كه مى خواهد تعليم دهد بر اين اساس تعليم مى دهد (تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا).

*(160/6)*

و لازمه قصه اى كه در تورات آمده اين است كه در آنروز بشر در حال گفتگوى بطور مشافهه و حضور و رو در روى با خدا زندگى مى كرده ، (هر وقت مى خواسته نزد خدا مى رفته و با خدا قدم مى زده و سخن مى گفته ) بعد از آنكه قايين آن جنايت را كرد، خداى تعالى از او و از امثال او پنهان شد، و اينگونه افراد ديگر خدا را با چشم نديدند، ولى بقيه افراد بشر همچنان با خدا معاشرت و گفتگو داشته اند، در حالى كه برهانهاى قطعى عقلى بر اين قائم است كه نوع بشر نوع واحدى است كه همه افرادش مثل همند، موجودى پديد آمده در عالم ماده اند و در دنيا زندگى مادى دارند و نيز براهين قطعى قائم است بر اينكه خداى تعالى منزه است از اينكه در قالب ماده بگنجد، و به صفات ماده و احوال آن متصف گشته دستخوش عوارض امكان و طوارق نقص و حوادث گردد، و خداى تعالى از نظر قرآن كريم هم چنين خدائى است .
و اما قرآن كريم داستان پسران آدم را طورى سروده و بر اساسى نقل كرده كه بر آن اساس تمامى افراد بشر را از يك نوع و همه را مثل هم دانسته چيزى كه هست دنباله داستان مساله فرستادن كلاغ را آورده ، تا از يك حقيقتى پرده بر دارد، و آن اين است كه بشر داراى تكاملى تدريجى است كه اساس تكامل او و زير بناى آن حس و تفكر است .
قرآن كريم نكته ديگرى را در اين داستان آورده ، و آن گفتگوى اين دو برادر است ، و از هابيل سخنانى نقل كرده كه مشتمل بر نكات برجسته اى از معارف فطرى بشرى و از اصول معارف دينى است ، چون توحيد، و نبوت ، و معاد، و مساله تقوا و ظلم كه دو اصل مهم و عامل در تمامى قوانين الهى و احكام شرعى است ، و مساله عدل الهى حاكم در رد و قبول اعمال بندگان و كيفر و پاداش اخروى آنان ، و نيز مساله ندامت قاتل و خسران او در دنيا و آخرت .

*(160/7)*

و در آخر و بعد از نقل همه اين نكات بيان كرده كه يكى از آثار شوم قتل نفس اين است كه آثار شومى كه در كشتن يك فرد هست برابر است با آثار شومى كه در كشتن همه مردم است ، و آثار نيكى كه در زنده كردن يك فرد از انسانها هست برابر با آثار نيكى است كه در احياى همه انسانها است .
آيات 40 33 مائده
إ نما جزؤ ا الذين يحاربون الله و رسوله و يسعون فى الا رض فسادا أ ن يقتلوا أ و يصلبوا أ و تقطع أ يديهم و أ رجلهم من خلف أ و ينفوا من الا رض ذلك لهم خزى فى الدنيا و لهم فى الاخرة عذاب عظيم (33) إ لا الذين تابوا من قبل أ ن تقدروا عليهم فاعلموا أ ن الله غفور رحيم (34) يأ يها الذين ءامنوا اتقوا الله و ابتغوا إ ليه الوسيلة و جاهدوا فى سبيله لعلكم تفلحون (35) إ ن الذين كفروا لو أ ن لهم ما فى الا رض جميعا و مثله معه ليفتدوا به من عذاب يوم القيمة ما تقبل منهم و لهم عذاب أ ليم (36) يريدون أ ن يخرجوا من النار و ما هم بخرجين منها و لهم عذاب مقيم (37) و السارق و السارقة فاقطعوا أ يديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله و الله عزيز حكيم (38) فمن تاب من بعد ظلمه و أ صلح فإ ن الله يتوب عليه إ ن الله غفور رحيم (39) أ لم تعلم أ ن الله له ملك السموت و الا رض يعذب من يشاء و يغفر لمن يشاء و الله على كل شى ء قدير(40)
0
ترجمه آيات
سزاى كسانى كه با خدا و رسول او مى ستيزند، و براى گستردن فساد در زمين تلاش مى كنند، در قانون اسلام اين است كه يا كشته شوند و يا بدار آويخته گردند، و يا دست چپ و پاى راستشان و يا بر عكس بريده شود و يا به ديارى ديگر تبعيد شوند، تشخيص ‍ اينكه مستحق كدام عقوبتند با شارع است تازه اين خوارى دنيائى آنان است و در آخرت عذابى بسيار بزرگ دارند(33).
مگر آن افرادى كه قبل از دستگير شدنشان به دست شما به سوى خدا بر گشته باشند، و بدانيد كه خدا آمرزگار و رحيم است (34).

*(160/8)*

هان اى كسانى كه در زمره مؤ منين در آمده ايد، از خدا پروا داشته باشيد، و در جستجوى وسيله اى براى نزديك شدن به ساحتش كه همان عبوديت و به دنبالش علم و عمل است برآئيد و در راه او جهاد كنيد، باشد كه رستگار گرديد(35).
محققا كسانى كه كفر ورزيدند، اگر تمامى آنچه در زمين است با يك برابر مثل آن ملكشان باشد و در قيامت بخواهند با دادن آن جان خود را از عذاب نجات دهند، از ايشان قبول نمى شود و عذابى دردناك دارند(36).
خيلى اصرار و التماس دارند كه از آتش خارج شوند، ولى خارج نخواهند شد، و عذابى پاينده دارند(37).
و سزاى كسانى كه دزدى كنند مرد دزد و زن دزد اين است كه دستشان را قطع كنيد البته مجرى قانون قطع مى كند تا كيفر عمل او و مجازاتى از ناحيه خدا باشد، و خدا مقتدرى شكست ناپذير، و در عين حال حكيم است ، و كار به حكمت مى كند(38).
پس كسى كه بعد از اين ظلمش توبه نموده آنچه را فاسد كرده اصلاح كند بداند كه خدا توبه اش را قبول مى كند كه خدا آمرزگار رحيم است (39).
مگر (اى انسان ) نمى دانى كه خدا مالك آسمانها و زمين است ، هر كه را بخواهد عذاب مى كند، و هر كه را بخواهد مى آمرزد، و خدا بر هر چيزى توانا است (40).
بيان آيات
اين آيات خالى از ارتباط با آيات قبل نيست ، براى اينكه آيات قبل كه داستان برادركشى فرزندان آدم را نقل مى كرد و مى فرمود به همين جهت بر بنى اسرائيل نوشتيم كه چنين و چنان ، گو اينكه ارتباط مستقيمش با مطالب قبل بود كه پيرامون حال و وضع بنى اسرائيل سخن مى گفت ، و گو اينكه در آن آيات بطور صريح نه يك حد شرعى بيان شده بود و نه يك حكم الهى ، و ليكن بطور ضمنى و يا به عبارتى به ملازمه با آيات مورد بحث كه بيانگر حد شرعى مفسدين و دزدان است ارتباط دارد.
انما جزاؤ الذين يحاربون الله و رسوله و يسعون فى الارض فسادا

*(160/9)*

كلمه (فسادا) در اين جمله مصدرى است كه به عنوان حال به كار رفته (و معناى در حالى كه مفسدند را مى دهد)،
و جمله : (يحاربون الله ) از آنجا كه معناى تحت اللفظى و حقيقتش در مورد خداى تعالى محال است ، و ناگزير بايد بگوئيم معناى مجازى آن منظور است ، از اين جهت معناى وسيع و دامنه دارى خواهد داشت ، (چون معناى مجازى (محاربه با خدا) همان دشمنى كردن با خدا است )، و دشمنى با خدا معناى وسيعى است كه هم شامل مخالفت با يك يك احكام شرعى مى شود و هم بر هر ظلمى و اسرافى صادق است و ليكن از آنجا كه در آيه شريفه رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) را هم ضميمه كلمه (الله ) كرده ، و فرموده : (الذين يحاربون الله و رسوله ) اين معنا را به ما مى فهماند كه مراد از محاربه ، دشمنى با خدا در خصوص مواردى است كه رسول نيز در آن دخالتى دارد و در نتيجه تقريبا متعين مى شود كه بگوئيم : مراد از محاربه با خدا و رسول عملى است كه برگشت مى كند به ابطال اثر چيزى كه رسول از جانب خداى سبحان بر آن چيز ولايت دارد، نظير جنگيدن كفار با رسول و با مسلمانان ، و راهزنى راهزنان كه امنيت عمومى را خدشه دار مى سازد، امنيتى را كه باز گسترش دامنه ولايت رسول آن امنيت را گسترش داده .
مراد از (محاربه با خدا و رسول ) در آيه شريفه ،اخلال به امنيت عمومى است بطور مسلحانه

*(160/10)*

و همينكه بعد از ذكر محاربه با خدا و رسول جمله : (و يسعون فى الارض فسادا) را آورده ، معناى منظور نظر را مشخص مى كند و مى فهماند كه منظور از محاربه با خدا و رسول افساد در زمين از راه اخلال به امنيت عمومى و راهزنى است ، نه مطلق محاربه با مسلمانان ، علاوه بر اينكه اين معنا ضرورى و مسلم است كه رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) با اقوامى كه از كفار با مسلمانان محاربه كردند بعد از آنكه بر آنان ظفر يافت و آن كفار را سر جاى خود نشانيد معامله محارب را با آنان نكرد، يعنى آنان را محكوم به قتل يا دار زدن يا مثله و يا نفى بلد نفرمود، و اين خود دليل بر آن است كه منظور از جمله مورد بحث مطلق محاربه با مسلمين نيست .
علاوه بر اين استثنائى كه در آيه بعدى آمده خود قرينه است بر اينكه مراد از محاربه همان افساد نامبرده است ، براى اينكه ظاهر آن استثناء اين است كه مراد از توبه توبه از محاربه است نه توبه از شرك و امثال آن .
بنابراين مراد از محاربه و افساد بطورى كه از ظاهر آيه بر مى آيد اخلال به امنيت عمومى است و قهرا شامل آن چاقوكشى نمى شود كه به روى فرد معين كشيده شود و او را به تنهائى تهديد كند، چون امنيت عمومى وقتى خلل مى پذيرد كه خوف عمومى و ناامنى جاى امنيت را بگيرد و بر حسب طبع وقتى محارب مى تواند چنين خوفى در جامعه پديد آورد كه مردم را با اسلحه تهديد به قتل كند و به همين جهت است كه در سنت يعنى رواياتى كه در تفسير اين آيه وارد شده نيز محاربه و فساد در ارض به چنين عملى يعنى به شمشير كشيدن و مثل آن تفسير شده است .
ان شاءالله آن روايات در بحث روايتى اين فصل از نظر خواننده مى گذرد.
چهار حكم براى محارب
ان يقتلوا او يصلبوا...

*(160/11)*

كلمه (تقتيل ) و (تصليب ) و (تقطيع ) از باب تفعيل است و قتل و صلب و قطع ، وقتى به باب تفعيل مى رود، شدت و يا زيادت در معناى آن كلمات را مى رساند، (و بنابراين تقتيل و تصليب و تقطيع به معناى كشتن و دار زدن و بريدن به شدت و يا به بسيارى است ) لفظ (اءو) كه در بين اين چهار كلمه قرار گرفته دلالت بر ترديد دارد تا شنونده نپندارد كه هر سه مجازات را بايد در باره محارب اعمال كرد، بلكه يكى از اين سه مجازات را، و اما اينكه اين ترديد به نحو ترتيب است ، بطورى كه تا اولى ممكن باشد نوبت به دومى نرسد، و يا بطور تخيير است و حاكم مخير باشد به اينكه هر يك را خواست و مصلحت ديد به اجرا در آورد، از خود آيه استفاده نمى شود، بلكه بايد از قرينه خارجى يعنى قرائن حالى و مقالى استفاده شود، آيه شريفه از اين جهت خالى از اجمال نيست ، و تنها سنت است كه اجمال آنرا رفع و ابهامش را بيان مى كند و به زودى خواهد آمد كه از ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) روايت شده كه حدود چهارگانه يعنى قتل و دار زدن و قطع عضو و تبعيد بر حسب درجات افساد رتبه بندى شده است ، مثلا كسى كه شمشير بكشد و كسى را بكشد و مالى را ببرد، با كسى كه فقط كسى را بكشد و مالى را نبرد، و يا به عكس تنها مالى را بدزدد و كسى را نكشد و يا تنها شمشير بكشد ولى نه كسى را بكشد و نه مالى را ببرد فرق دارد، همچنانكه اين ترتيب در بحث روايتى آينده ان شاءالله مى آيد.
و اما اينكه فرمود: (او تقطع ايديهم و ارجلهم ) من خلاف ، منظور از قطع ايدى و اءرجل از خلاف اين است كه هر يك از دست و پاى مجرم از طرف مخالف آن ديگر قطع شود، مثلا اگر دست راست او را قطع كردند پاى چپش را قطع كنند و اين خود قرينه است بر اينكه مراد از قطع ايدى و ارجل قطع بعضى از دست و پا است ، نه همه آن ، يعنى مراد قطع يك دست و يك پا است نه هر دو، چون اگر مراد قطع هر دو بود ديگر مراعات خلاف معنا نداشت .

*(160/12)*

و مراد از نفى در جمله : (او ينفوا من الارض ) طرد كردن و غايب كردن مجرم است كه در سنت تفسير شده به خارج كردن او از وطنش به شهرى ديگر، و در اين آيه بحثهاى ديگرى است كه چون مربوط به فقه است ، بايد به كتب فقهى مراجعه نمود.
ذلك لهم خزى فى الدنيا و لهم فى الاخرة عذاب عظيم
كلمه : خزى به معناى فضيحت و رسوائى است ، و چون معناى جمله روشن است مى گذريم بعضى از مفسرين به اين جمله استدلال كرده اند به اينكه صرف جارى كردن حد الهى كه يا قتل است و يا بدار آويختن و يا قطع دست و پا و يا نفى بلد، باعث نمى شود كه عذاب آخرتى مجرم بر طرف شود و اين استدلال تا حدودى حق است .
الا الذين تابوا من قبل ان تقدروا عليهم ...
يعنى مگر آن محاربى كه قبل از دستگيرى توبه كرده باشد، و اما بعد از دستگير شدن و قيام دو شاهد بر اينكه او شمشير كشيده ، و يا كسى را كشته ديگر توبه حد شرعيش را بر نمى دارد، و اما اينكه فرمود: (فاعلموا ان الله غفور رحيم ) كنايه است از برداشته شدن حد از آنان در آن صورت كه قبل از دستگيرى توبه كرده باشد پس در واقع اين آيه از مواردى است كه مغفرت به غير امر اخروى تعلق گرفته ، (چون معنايش اين است كه چنين كسى در صورتى كه توبه كند لازم نيست خود را به محكمه معرفى نموده ، و اقرار به قتل كند، تا حاكم حكم اعدامش را صادر و اجراء كند، تا گناهش آمرزيده شود، بلكه همينكه خود و خدا توبه كند حدش آمرزيده و يا ساقط مى شود).
معناى (وسيله ) و امر به ابتغاء وسيله به سوى خدا در جمله : (و ابتغوا اليهالوسيله )
يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله و ابتغوا اليه الوسيلة

*(160/13)*

راغب در مفردات مى گويد كلمه (وسيله ) به معناى رساندن خود به چيزى است با رغبت و ميل ، و اين كلمه از نظر معنا خصوصى تر از كلمه (وصيله ) است ، براى اينكه در وسيله معناى رغبت نيز خوابيده ، ولى در وصيله چنين نيست و بيش از رساندن به چيزى دلالت ندارد، چه اينكه اين رساندن با رغبت باشد و چه بدون رغبت ، خداى تعالى در قرآن كريم فرموده : (و ابتغوا اليه الوسيلة )، و حقيقت وسيله به درگاه خدا مراعات راه خدا است ، به اينكه اولا به احكام او علم پيدا كنى و در ثانى به بندگى او بپردازى ، و ثالثا در جستجوى مكارم و عمل به مستحبات شريعت باشى و اين وسيله معنائى نظير معناى كلمه قربت را دارد، و چون وسيله نوعى توصل است و توصل هم در مورد خداى تعالى كه منزه از مكان و جسمانيت است توصل معنوى و پيدا كردن رابطه اى است كه بين بنده و پروردگارش اتصال برقرار كند، و نيز از آنجا كه بين بنده و پروردگارش هيچ رابطه اى به جز ذلت عبوديت نيست ، قهرا وسيله عبارت است از اينكه انسان حقيقت عبوديت را در خود تحقق دهد و به درگاه خداى تعالى وجهه فقر و مسكنت به خود بگيرد، پس وسيله در آيه شريفه همين رابطه است ، و اما علم و عمل كه راغب كلمه را به آن معنا گرفته از لوازم معناى وسيله و از ادوات رساندن خود به حقيقت عبوديت است ، و اين بسيار واضح است ، مگر آنكه راغب خواسته باشد علم و عمل را بر خود اين حالت اطلاق كند.

*(160/14)*

از همين جا روشن مى شود كه مراد از جمله : (و جاهدوا فى سبيله ) مطلق جهاد است ، يعنى اعم از جهاد با نفس و جهاد با كفار است ، براى اينكه اين جمله متصل به جمله قبل است كه در آن وسيله عبارت بود از مطلق هر چيزى كه بنده را با پروردگارش مرتبط مى سازد، و دليلى هم در كلام نيست كه خصوص اين جمله را مقيد كند به جهاد با كفار، علاوه بر اين دو آيه بعدى هم كه مشتمل بر تعليل است با اين معنا كه مراد از جهاد مطلق جهاد باشد مناسب تر است . و با اين حال ممكن هم هست كه بگوئيم مراد از جهاد، قتال با كفار است ، از اين نظر كه در جمله مورد بحث جهاد مقيد شده به قيد (در راه خدا)، و در قرآن كريم هر جا كه سخن از امر به معروف آمده و دنبالش جهاد با كفار ذكر شده در آنجا جهاد مقيد شده به در راه خدا، به خلاف مواردى كه منظور از كلمه جهاد اعم از قتال با كفار و جهاد با نفس بوده كه در آن موارد قيد نامبرده نيامده مانند آيه زيرا كه مى فرمايد: (و الذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا، و ان الله لمع المحسنين )، بنابراين ، امر به جهاد در راه خدا و قتال با كفار، بعد از امر به ابتغاى وسيله به سوى خدا از باب امر به خاص ‍ بعد از امر به عام است ، تا اهتمام گوينده را نسبت به خاص بفهماند، و اى بسا كه (امر به ابتغاى وسيله به سوى خدا بعد از امر به تقوا) نيز از همين قبيل يعنى از باب ذكر خاص بعد از عام باشد، (چون مى توان گفت كه وسيله معنائى خاص تر از تقوا دارد، تقوا جنبه دفع ضرر و وسيله جنبه جلب نفع دارد، چه بسيار كسانى كه در زندگى كمال تقوا را دارند، ولى به خاطر نداشتن وسيله كه مصداق اعلاى آن ولايت ائمه دين (عليهم السلام ) است به رستگارى نرسند (مترجم )).
قبول نشدن دو برابر ثروت زمين از كافران ، درمقابل رهائى از عذاب روز قيامت
ان الذين كفروا لو ان لهم ما فى الارض ...

*(160/15)*

ظاهر اين دو آيه كه قبلا هم به آن اشاره كرديم اين است كه تعليلى باشد براى مضمون آيه قبلى ، و حاصل مضمون آيه سابق و اين دو آيه اين است كه : بر شما واجب است تقوا پيشه كنيد، و به درگاه خدا وسيله اى بجوئيد و در راه او جهاد كنيد، براى اينكه انجام اين دستورات در برگرداندن عذاب از شما بسيار مهم و مؤ ثر است ، آن هم عذابى اليم و دائمى ، و هيچ راه چاره ديگرى نيست ، كه جاى اين دستورات را بگيرد، براى اينكه به خدا كفر ورزيدند و در نتيجه تقوا و تهيه وسيله براى درگاه خدا را و جهاد در راه او را ناديده گرفتند اگر فرضا تمامى آنچه در زمين است را (كه منتها چيزى است كه فرزند آدم عادتا آرزوى داشتن آن را دارد) داشته باشند،
و فرضا به همان برابر دارائى ديگرى هم به آن اضافه شود و بخواهند همه آنها را براى بر طرف كردن عذاب روز قيامت بدهند، كسى نيست كه اين معاوضه را از آنان قبول كند و عذابى بسيار دردناك دارند، بسيار مى كوشند و مى خواهند از آتش كه همان عذاب اليم و دردناك است خارج شوند و ليكن خارج شدنى نيستند، براى اينكه عذاب نامبرده خالد و مقيم است ، تا ابد از آن جدا نمى شود.
عذاب ، لازمه بشر و اصل در سرنوشت او است ، و فطرت تالم از آتش در انسانهميشگى است
در آيه مورد بحث اشاره اى است اولا به اينكه عذاب چيزى است كه لازمه بشر و اصل در سرنوشت و نزديك به او است ، و تنها عاملى كه مى تواند آن را از انسان دور بسازد و برگرداند ايمان و تقوا است ، همچنانكه آيه زير نيز به اين معنا اشاره نموده و مى فرمايد: (و ان منكم الا واردها كان على ربك حتما مقضيا ثم ننجى الذين اتقوا و نذر الظالمين فيها جثيا)، و نيز آيه زير كه مى فرمايد: (ان الانسان لفى خسر الا الذين آمنوا و عملوا الصالحات )

*(160/16)*

و ثانيا به اينكه فطرت اصلى انسانيت نسبت به تالم از آتش هرگز در انسانها از كار نمى افتد، و روزى نخواهد رسيد كه انسانى داراى چنين فطرتى نباشد، يعنى در آتش بيفتد و ناراحت نشود، و در آتش بودن و از آتش در آمدن برايش فرق نكند، و به منظور بيرون آمدن از آتش تلاشى نكند.
و السارق و السارقة فاقطعوا ايديهما...
حرف (واو) در اول آيه شريفه به اصطلاح استينافى است ، يعنى مى رساند كه مجددا كلام جديد و تازه اى آغاز مى شود و اين كلام در مقام تفصيل يعنى احكام هر موضوعى را جدا جدا ذكر كردن است ، و حرف واو خاصيت حرف اما را دارد، كانه فرمود (اما مرد و زن دزد را چنين كنيد، و اما توبه كاران ايشان را چنان و به همين جهت حرف (فاء) بر سر خبر يعنى جمله (فاقطعوا أ يديهما) در آمده براى اينكه بطورى كه گفته اند در معناى جواب براى كلمه (اما) است
وجه اينكه در (السارق و السارقة فاقطعوا ايديهما) (ايدى ) به صورت جمعآمده است
و اما اينكه كلمه (يد دست ) را به صيغه جمع (ايدى ) آورده با اينكه هر انسانى دو دست بيشتر ندارد، و طبق قاعده بايد با صيغه تثنيه بياورد و بفرمايد: (فاقطعوا يداهما پس دو دست آن زن و آن مرد را قطع كنيد).
بعضى از مفسرين گفته اند علتش اين بوده كه چنين استعمالى شايع است ، (خود ما هم وقتى مى خواهيم بگوئيم دو دست من درد مى كند مى گوئيم دست هايم درد مى كند).

*(160/17)*

ولى وجه صحيح اين است كه بعضى از اعضاى بدن آدمى ، و يا بيشتر آنها جفتى است ، مانند دو طرف پيشانى ، دو ابرو، دو چشم ، دو گوش ، دو دست دو پاى ، دو قدم و... وقتى به ضمير دو نفر و يا به دو چيز و دو نفر اضافه شود قهرا دو جفت مى شود، ساده تر بگويم : دو دست دو نفر چهار دست مى شود و چهار دست جمع است ، پس در باره دو نفر بايد به صيغه جمع بگوئيم : (اعينهما) و (ايديهما) و (ارجلهما)، و امثال آن ، و چون وضع در مورد اعضاى جفتى بدن انسان چنين بوده ، رفته رفته اين وضع را در باره اعضاى تكى بدن نيز سرايت دادند، يعنى وقتى خواستند بگويند: (من پشت و شكم آن دو نفر را از ضربت شلاقم پر از سياهى كردم )، مى گويند: (ملات ظهورهما و بطونهما ضربا)، و ظهر و بطن را به صيغه جمع مى آورند، با اينكه ظهر و بطن دو نفر (ظهرين و بطنين ) است ، در قرآن كريم هم اين طور تعبير آمده و فرموده : (ان تتوبا فقد صغت قلوبكما) و كلمه (يد) به معناى عضوى است كه از شانه ها شروع و به سر انگشتان ختم مى شود و مراد از آن در آيه مورد بحث آنطور كه سنت تفسير كرده ، دست راست است ، و قطع يد، هم با قطع آن از شانه صادق است و هم با قطع قسمتى از آن ، و قطع به معناى بريدن به وسيله آلت قطاع است .
جزاء بما كسبا نكالا من الله
ظاهرا كلمه (جزاء) در موضع حال از قطع باشد، قطعى كه از جمله (فاقطعوا) فهميده مى شود، و معناى آيه در مجموع چنين است كه دست دزد را قطع كنيد، در حالى كه اين قطع عنوان كيفر داشته باشد، كيفر در برابر عمل زشتى كه كرده اند، و در حالى كه اين بريدن عذابى است از ناحيه خداى تعالى كلمه : (نكال ) به معناى عقوبتى است كه به مجرم مى دهند تا از جرائم خود دست بر دارد، و ديگران هم با ديدن آن عبرت بگيرند.

*(160/18)*

و اين معنا يعنى نكال بودن قطع ، مصحح و باعث آن شده كه جمله : (فمن تاب من بعد ظلمه و اصلح فان الله يتوب عليه ...) بر آن متفرع شود، كه حاصل آن تفريع چنين مى شود: حال كه قطع دست دزد نكالى است از خداى تعالى تا شخص عقوبت شده و از گناه خود بر گردد، پس اگر دزدى بعد از دزديش توبه كند و خود را اصلاح نمايد، به طورى كه ديگر پيرامون دزدى نگردد كه همين معناى توبه را تثبيت مى كند خداى تعالى توبه اش را مى پذيرد و مغفرت و رحمتش به وى بر مى گردد براى اينكه خداى تعالى غفور و رحيم است ، همچنانكه خودش فرموده : (ما يفعل الله بعذابكم ان شكرتم و آمنتم ، و كان الله شاكرا عليما).
در آيه مورد بحث يعنى در مساله بريدن دست دزد، مطالب بسيار ديگرى هست كه مربوط به فقه است و بايد آنها را در كتب فقهى ديد.
تعليل آمرزيدن سارق تائب به مالكيت مطلقه الهى و قدرت او بر هر چيز
الم تعلم ان الله له ملك السموات و الارض ...
اين آيه در موضع تعليل مطلب آيه سابق است ، كه سخن از قبول توبه سارق و سارقه داشت ، و مى فرمود: اگر آن مرد و اين زن دزد توبه كنند و بعد از آنكه ظلم كردند، خود را اصلاح نمايند خداى تعالى توبه شان را مى پذيرد، براى اينكه خداى سبحان بعد از آنكه مالك آسمانها و زمين است ، و بعد از آنكه هر مالكى مى تواند در مملكت و ما يملك خود و در رعيت و ملك خود هر حكمى كه دوست مى دارد بكند، و هر اراده اى كه بكند چه عذاب باشد و چه رحمت به كرسى بنشاند، يكى از عذاب و يكى ديگر را آمرزش ‍ بدهد، تا ببينى حكمت و مصلحت چه اقتضا كند، پس او مى تواند سارق و سارقه را اگر توبه نكنند عذاب كند و اگر توبه كنند بيامرزد.
و الله على كل شى ء قدير

*(160/19)*

اين جمله نيز تعليل جمله قبل است يعنى جمله (له ملك السموات و الارض )، كه مى خواهد بفرمايد ملك به (ضمه ميم ) از شؤ ون قدرت است همچنانكه ملك ، (بكسره ميم ) از فروع خلقت و ايجاد و يا به عبارتى از قيمومت الهيه است .
توضيح اينكه خداى تعالى خالق همه اشياء و پديد آرنده آنها است ، پس هيچ چيزى نيست مگر آنكه خودش و هر اثرى كه دارد از آن خداى سبحان است ، او است كه دهنده هر داده اى است ، و منع كننده هر چيزى است كه نداده ، پس او مى تواند در هر چيزى تصرف كند، و اين همان (ملك ) بكسره ميم است ، كه خود خداى تعالى در باره آن مى فرمايد: (قل الله خالق كل شى ء و هو الواحد القهار) و نيز مى فرمايد: (الله لا اله الا هو الحى القيوم لا تاخذه سنة و لا نوم ، له ما فى السموات و ما فى الارض ).
علاوه بر اينكه خداى تعالى به حكم اين آيات ، خالق اشياء و آثار آنها است ، قادر است بر اينكه هر گونه تصرفى را كه اراده كند بنمايد، زيرا هر چيزى كه فرض شود ذاتش و آثار ذاتش از او است ، پس او مى تواند حكم خود را در آن چيز به كرسى بنشاند، و اراده خود را به اجرا در آورده و عملى سازد ملك (به ضمه ميم ) و سلطنت هم همين است ، پس خداى تعالى مالك است براى اينكه قيوم بر هر چيز و سلطان و ملك است و براى اينكه قادر بر نفوذ دادن مشيت و اراده خويش بوده و از آن عاجز نيست .
بحث روايتى
رواياتى درباره شاءن نزول آيه شريفه مربوط به حكم محارب ، و كيفيت اجراى آناحكام

*(160/20)*

در كافى به سند خود از ابى صالح از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه فرموده : عده اى از قبيله بنى ضبه در حالى كه همه بيمار بودند به حضور رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) رسيدند، حضرت به ايشان دستور داد چند روزى نزد آن جناب بمانند تا بيماريشان بر طرف شده و بهبود يابند، آنگاه ايشان را به جنگ خواهد فرستاد، اين عده مى گويند: از مدينه خارج شديم ، رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) ما را مامور كرد تا در بيابان مدينه نزد شتران صدقه برويم و از شير آنها بخوريم و بول آنها را بنوشيم و ما چنين كرديم تا همه بهبودى يافتيم و كاملا نيرومند شديم ، امام (عليه السلام ) اضافه كردند كه اين عده همينكه نيرومند شدند، سه نفر از چوپانهاى رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) را به قتل رساندند، رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) على (عليه السلام ) را براى دستگيرى و سركوبى آنان روانه كرد، حضرت على آنان را در يك وادى پيدا كرد كه به حال سرگردانى افتاده بودند، چون آن بيابان نزديكى هاى يمن بود و آنان نمى توانستند از آن وادى خارج شوند، پس على (عليه السلام ) اسيرشان كرده به نزد رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) آورد، و آيه شريفه : (انما جزاء الذين يحاربون الله و رسوله و يسعون فى الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم و ارجلهم من خلاف ) در اين مورد نازل شد.

*(160/21)*

مؤ لف : اين روايت را با اندكى اختلاف شيخ طوسى نيز به سند خود از ابى صالح از آن حضرت نقل كرده و عياشى هم آنرا در تفسير خود از آن جناب آورده و در آخر نقل او آمده كه رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) از ميان چهار مجازاتى كه در آيه آمده (بريدن دست و پايشان به خلاف ) را اختيار كرد و اين داستان در جوامع اهل سنت كه از آن جمله صحاح سته است ، به چند طريق نقل شده : چيزى كه هست روايات اهل سنت اختلافى در نقل خصوصيات داستان دارند مثلا در بعضى از آن روايات آمده كه بعد از آنكه رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) بر آنان دست يافت ، هم دست و پايشان را بر خلاف قطع كرد و هم چشمشان را از كاسه در آورد و در بعضى از آنها آمده كه رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) بعضى از آنها را كشت ، و به دار زد، و دست و پايشان را قطع كرد و چشمهايشان را از كاسه در آورد، و در بعضى ديگر آمده كه فقط چشمهايشان را در آورد، آن هم به اين خاطر كه آنان چشم چوپانها را در آورده بودند، و در بعضى ديگر آمده كه خداى تعالى رسول گرامى خود را از در آوردن چشمها نهى كرد، و آيه شريفه در همين مورد نازل شده كه آن جناب را از اينكه مثله كرده مورد عتاب قرار داده و فرمود كه تنها يكى از اين چهار مجازات مشروع است و غير آن مشروع نيست . و در بعضى ديگر از آنها آمده كه آن جناب تصميم گرفت چشمهاشان را در آورد، ولى در نياورد، و همچنين در خصوصيات ديگر اين قصه اختلاف هست .
و در رواياتى كه از ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) وارد شده اسمى از چشم در آوردن برده نشده است .
چهار مجازات ترتيبى براى محاربين از زبان مبارك امام رضا (ع )

*(160/22)*

و در كافى به سند خود از عمرو بن عثمان بن عبيدالله مدائنى از امام ابى الحسن رضا (عليه السلام ) روايت كرده كه شخصى از آن جناب از قول خداى عزوجل پرسيد كه فرموده : (انما جزاء الذين يحاربون الله و رسوله و يسعون فى الارض فسادا ان يقتلوا..) كه آن چه عملى است كه هر كس مرتكب شود مستوجب يكى از اين چهار مجازات مى گردد؟ امام فرمود: اينكه با خدا و رسولش ‍ محاربه كند و در گستردن فساد در زمين بكوشد و مثلا كسى را به قتل برساند كه به همان جرم كشته مى شود. و اگر هم (بكشد) و هم مالى را (بربايد)، هم كشته و هم بدار آويخته مى شود، و اگر مال را بدزدد ولى كسى را نكشد تنها دست و پايش بطور خلاف قطع مى گردد، و اگر شمشير بكشد و به محاربه خدا و رسول برخيزد و فساد را هم در زمين بگستراند ولى نه كسى را بكشد و نه مالى را بدزدد، از آن شهر تبعيد مى شود عرضه داشتم : چگونه تبعيد مى شود؟ و حد و اندازه تبعيد چيست ؟ فرمود: از آن شهرى كه در آن شهر دست به چنين كارهائى زده به شهرى ديگر تبعيد مى شود، و به اهل آن شهر مى نويسند كه اين شخص به جرم فساد انگيزى از فلان شهر بدينجا تبعيد شده ، با او مجالست و معامله نكنيد و به او زن ندهيد و با او هم سفره نشويد و در نوشيدنيها با او شركت مكنيد، اينكار را به مدت يكسال با او مى كنند، اگر در بين سال خودش از آن شهر به شهرى ديگر رفت باز به اهل آن شهر همين سفارشها را مى نويسند تا يك سالش تمام شود، پرسيدم : اگر به طرف سرزمين شرك حركت كرد تا در آنجا سكونت كند چطور؟ فرمود: اگر چنين كرد بايد مسلمانان با اهل آن شهر قتال كنند.

*(160/23)*

مؤ لف : اين روايت را شيخ در تهذيب و عياشى در تفسيرش از ابى اسحاق مدائنى از آن جناب نقل كرده اند، و روايات در اين معانى از ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) بسيار نقل شده و همچنين به چند طريق از طرق اهل سنت روايت شده ، و در بعضى از روايات آنان آمده كه امام مسلمين مختار است در اينكه او را بكشد و يا بدار بزند و يا دست و پايش را بر عكس و بطور خلاف قطع كند، و يا اينكه تبعيدش كند، و نظير اين مطلب مطلبى است كه در بعضى از روايات شيعه نيز نقل شده كه اختيار با امام است ، نظير روايتى كه كافى آنرا با ذكر سند از جميل بن دراج از امام صادق (عليه السلام ) نقل كرده كه در تفسير آيه مورد بحث از آن جناب پرسيدم : از اين حدودى كه خداى تعالى در باره محارب معين كرده كدامش بايد اجرا شود؟
فرمود: اختيار و تشخيص اينكه كدام اجرا شود با امام است ، اگر خواست قطع مى كند، و اگر خواست تبعيد مى كند، و اگر خواست بدار مى آويزد، و اگر خواست به قتل مى رساند، عرضه داشتم به كجا تبعيد مى كند؟ فرمود: به يك شهر ديگر و اضافه كردند كه على (عليه السلام ) دو نفر را از كوفه به بصره تبعيد كردند.
اين بحث مفصل است ، كه تمام آن در كتب فقهى ايراد شده ، چيزى كه هست آيه شريفه خالى از اشعار به ترتيب در بين حدود نيست ، اشعار دارد بر اينكه چهار حد نامبرده در عرض يكديگر نيستند بلكه طبق مراتب فساد مترتب مى شود، اگر جرم كوچك است ، قطع ، و اگر بزرگ است نفى و اگر بزرگتر است چوبه دار، و اگر باز هم بزرگتر است قتل ، چون ترديد بين قتل و دار و قطع و نفى چهار كيفر برابر و همسنگ يكديگر نيستند، بلكه از حيث شدت و ضعف مختلفند و اين خود قرينه اى عقلى است بر بودن ترتيب بين آنها.
محارب از جهت اينكه محارب و مفسد است كشته مى شود، نه به عنوان قصاص تا با عفواولياء دم كشته نشود

*(160/24)*

همچنانكه ظاهر آيه شريفه اين است كه حدود نامبرده در آيه حدود، محاربه و فساد است ، پس كسى كه شمشير بكشد و سعى در گستردن فساد بكند و كسى را بكشد، بدين جهت كشته مى شود كه هم محارب است و هم مفسد، نه بدين جهت كه از قاتل قصاص ‍ بگيرند تا در نتيجه اگر اولياى خون ، قاتل را ببخشند يعنى از كشتن او صرفنظر نموده به گرفتن خونبها راضى شوند، قصاص ساقط شود، چنين نيست يعنى اگر اولياى خون ، قاتل را ببخشند، باز بايد كشته شود، همچنانكه عياشى اين معنا را در تفسيرش از محمد بن مسلم از امام باقر (عليه السلام ) نقل كرده و در آن نقل آمده كه ابو عبيده به آن حضرت عرضه داشت : اصلحك الله بفرمائيد اگر اولياى مقتول او را عفو كنند باز هم كشته شود؟ امام باقر (عليه السلام ) فرمود: اگر هم او را عفو كنند باز امام بايد او را به قتل برساند، براى اينكه او محارب است ، هر چند كه قاتل و سارق هم هست ، مجددا ابو عبيده پرسيد: حال اگر اولياى مقتول بخواهند از او خونبها بگيرند و سپس رهايش كنند مى توانند چنين كنند؟ فرمودند: بايد كشته شود. و در درالمنثور است كه ابن ابى شيبه ، و عبد بن حميد، و ابن ابى الدنيا، (در كتابش الاشراف )، و ابن جرير، و ابن ابى حاتم ، همگى از شعبى روايت كرده اند كه گفت : حارثة بن بدر تميمى از اهل بصره فساد در ارض نموده و محاربه نيز كرد، يعنى شمشير براى افرادى كشيد، و با چند نفر از دودمان قريش صحبت كرد تا شفاعتش ‍ را نزد على بكنند، آنها قبول نكردند،

*(160/25)*

مرد نزد سعيد بن قيس همدانى آمد، سعيد بن قيس جريان را به عرض على بن ابيطالب رساند كه يا اميرالمؤ منين كيفر كسانى كه با خدا و رسولش محاربه مى كنند و در زمين فساد راه مى اندازند چيست ؟ در پاسخ آيه شريفه را تلاوت كردند، كه : (ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم و ارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض )، آنگاه تتمه آيه را خواندند كه : (الا الذين تابوا من قبل ان تقدروا عليهم )
سعيد عرضه داشت : هر چند اين مجرم حارثة بن بدر باشد؟ و اضافه كرد كه اين حارثة بن بدر است كه توبه كرده آيا امنيت دارد يا نه ؟ فرمود: بله ، پس سعيد برخاست و حارثه را نزد على (عليه السلام ) آورد و او با على بيعت كرد، و حضرت بيعتش را قبول نمود و امان نامه را به او داد.
مؤ لف : اينكه در روايت آمده كه سعيد گفت : هر چند حارثة بن بدر باشد، ضميمه اى است كه سعيد انضمام به آيه كرده ، تا مطلق بودن آيه نسبت به همه توبه كاران از محاربه و افساد روشن شود، و اينطور تعبيرها در كلام زياد است .
و در كافى به سند خود از سورة بن كليب روايت كرده كه گفت : به امام صادق (عليه السلام ) عرضه داشتم مردى از منزلش خارج مى شود كه به مسجد برود، و يا كار ديگرى انجام دهد مردى به او ايست مى دهد، و چون مى ايستد او را كتك مى زند و سپس جامه او را مى گيرد و مى برد، حكمش چيست ؟ حضرت فرمود: علمائى كه در اطراف شما هستند يعنى علماى اهل سنت چه نظرى داده اند؟ عرضه داشتم : مى گويند: اين محارب نيست بلكه اخافه و شرارت علنى است ، چون محارب آن كسى است كه در آبادى هاى مشرك نشين باشد، حضرت فرمود: به نظر تو جرم كدام يك بيشتر است ، محارب در دار شرك يا محارب در دار اسلام ؟ مى گويد: من عرضه داشتم : محارب در دار اسلام جرمش بيشتر است ، فرمود: اينگونه افراد كه مورد سؤ ال تو بودند اهل اين كلام خداى عزوجلند كه مى فرمايد: (انما جزاء الذين يحاربون الله و رسوله .).

*(160/26)*

مؤ لف : اينكه امام اشاره كرد به قومى كه در اطراف تو هستند، و راوى از آنها نقل كرد كه چنين و چنان مى گويند همانطور كه گفتيم منظور از آن علماى اهل سنت است و مدركشان مطلبى است كه در بعضى از روايات شان نزول از ضحاك آمده كه او گفته : اين آيه در باره مشركين نازل شده ،
و نيز در تفسير طبرى آمده كه عبدالملك بن مروان به انس نوشت معناى اين آيه چيست و انس در پاسخش نوشت كه اين آيه در شان آن چند نفر عرنيها كه شاخه و گروهى از بجيله بودند نازل شده ، انس اضافه كرده كه اين چند نفر از اسلام برگشتند، و آن چوپان را كشته شتران را با خود بردند، و سر راه را بر مردم گرفته ، امنيت را از بين بردند و حتى با زنانى فجور و زنا كردند، رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) از جبرئيل حكم آنان را پرسيد كه بطور كلى در باره محارب چه قضاوتى بايد كرد؟ جبرئيل گفت : كسى كه دزدى كند و راه را ناامن كند، ناموس محترم را حلال بداند، و يا به عبارتى با زن مردم زنا كند، بايد او را بدار بياويزى رواياتى از اين قبيل .
و ليكن آيه شريفه بدان جهت كه مطلق است مؤ يد خبر كافى است ، و ما اين را هم مى دانيم كه روايات شان نزول نمى تواند ظاهر آيه اى را مقيد كند.
رواياتى در ذيل جمله : (و ابتغوا اليه الوسيلة )
و در تفسير قمى در ذيل آيه شريفه : (يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله و ابتغوا اليه الوسيلة ..) آمده كه امام فرمود يعنى به وسيله امام به درگاه او تقرب بجوئيد.
مؤ لف : يعنى به وسيله اطاعت امام به درگاه خدا تقرب بجوئيد، و اين روايت هم از باب تطبيق كلى بر مصداق است مى خواهد بفرمايد يكى از روشن ترين مصاديق وسيله ، اطاعت امام است ، نه اينكه اطاعت امام وسيله منحصر به فرد باشد، و نظير آن روايتى است كه از ابن شهر اشوب نقل شده كه گفت اميرالمؤ منين (عليه السلام ) در تفسير آيه (و ابتغوا اليه الوسيلة ) فرمود: منم وسيله خداى تعالى .

*(160/27)*

و قريب به آن روايت ، روايتى است كه در كتاب بصائرالدرجات به سند صاحب كتاب از سلمان فارسى از على (عليه السلام ) نقل شده ، و بعيد نيست كه اين دو روايت از باب تطبيق نباشد، بلكه از باب تاويل باشد و اين با خواننده است كه در متن آن دو، دقت كند و ببيند كه چه مى فهمد؟ تطبيق يا تاويل ؟.
و در مجمع البيان است كه از رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) روايت شده كه فرمود: از خداى تعالى براى من درخواست وسيله كنيد كه (وسيله ) درجه اى است در بهشت كه به جز يك نفر به آن درجه نمى رسد و اميدوارم آن يك بنده خدا من باشم .
و در كتاب معانى الاخبار به سند خود از ابى سعيد خدرى روايت آورده كه گفت : رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) فرمود: هر گاه حالت درخواست از خدا پيدا كرديد از خداى تعالى براى من وسيله را بخواهيد، عرضه داشتيم وسيله چيست ؟ فرمود: وسيله درجه من در بهشت است (تا آخر حديث ) و اين حديث بيش از اينها است ، حديثى است طولانى و معروف به (حديث وسيله ).
و شما خواننده محترم وقتى در آن تدبر و دقت كنيد، و معناى آيه را با آن تطبيق دهيد، خواهيد ديد كه وسيله عبارت است از مقامى كه رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) نزد پروردگارش دارد، و آن جناب به وسيله آن مقام مى تواند به درگاه خداى تعالى تقرب جويد، و آل طاهرينش و بعد از آنان صالحان از امتش به آن جناب ملحق مى شوند، همچنانكه در بعضى از روايات صادره از آل محمد (صلى الله عليه وآله ) آمده كه رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) دست به دامن پروردگارش مى زند و ما دست به دامن او مى زنيم و شما (شيعيان ما) دست به دامن ما مى زنيد.
و به همين معنا برگشت مى كند آن روايتى كه در سابق از قمى و ابن شهر اشوب نقل كرديم و گفتيم كه احتمال مى رود اين دو روايت از باب تاويل باشد نه تطبيق و اميد آن هست كه ان شاءالله در آينده شرح اين معنا را در جائى مناسب بدهيم .
next page
fehrest page
back page

*(160/28)*

next page
fehrest page
back page
و از رواياتى كه ملحق به اين روايات است ، آن روايتى است كه عياشى از ابى بصير نقل كرده كه گفت : من از امام باقر (عليه السلام ) شنيدم كه مى فرمود: دشمنان على تنها كسانى هستند كه براى هميشه و ابدى در آتش خواهند بود، و خداى تعالى در باره آنان است كه مى فرمايد: (و ما هم بخارجين منها).
و در كتاب برهان در ذيل آيه شريفه : (و السارق و السارقة فاقطعوا ايديهما..) از تهذيب روايت آورده كه مؤ لف آن يعنى شيخ (عليه الرحمه ) به سند خود از ابى ابراهيم روايت كرده اند كه گفت : دست دزد را قطع مى كنند، ولى انگشت ابهام و كف دستش را قطع نمى كنند و پايش را قطع مى كنند، ولى پاشنه پايش را باقى مى گذارند تا با آن راه برود.
و نيز در تهذيب به سند خود از محمد بن مسلم روايت آورده كه گفت : خدمت امام صادق (عليه السلام ) عرضه داشتم : دست دزد را براى چه مقدار مال قطع بايد كرد؟ فرمود: براى يك چهارم دينار، مى گويد: عرضه داشتم : براى دو درهم چطور؟ فرمود براى يك چهارم دينار تا ببينى قيمت دينار چند درهم باشد، دو درهم يا بيشتر و يا كمتر، مى گويد: عرضه داشتم : بفرمائيد كسى كه كمتر از يك چهارم دينار بدزدد مگر دزد نيست و نام دزد بر او صادق نيست ؟ و آيا او در آن حال كه مى دزدد نزد خدا سارق هست ؟ فرمود: هر كس از مسلمانى چيزى را بدزدد كه صاحبش آنرا در محفظه و حرز جاى داده عنوان سارق بر او صادق هست و نزد خدا نيز سارق به حساب مى آيد، ولى دستش در كمتر از يك چهارم دينار قطع نمى شود، قطع دست تنها مربوط به يك ربع دينار و بيشتر است ، و اگر بنا باشد كه براى كمتر از ربع دينار هم دست دزد را قطع كنند، چيزى نمى گذرد كه عموم مردم بى دست مى شوند.
با وضع نصاب در حد سرقت ، خداى تعالى به بندگان تخفيف داده و ترحم فرمودهاست

*(161/1)*

مؤ لف : منظور امام (عليه السلام ) از اينكه فرمود: (اگر قرار باشد دست دزد در كمتر از يك چهارم قطع شود..) اين است كه در حكم بريدن دست دزد از ناحيه خداى تعالى تخفيفى شده ، و خداى تعالى به امت اسلام و به بندگانش ترحم فرموده ، و اين معنا يعنى اختصاص حكم قطع به سرقت يك ربع دينار و يا بيشتر، از بعضى طرق اهل سنت نيز روايت شده ، مثلا در صحيح بخارى و صحيح مسلم با ذكر سند از عايشه روايت آمده كه گفت : رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) فرموده : دست دزد تنها در يك ربع دينار و بيشتر قطع مى شود
در تفسير عياشى از سماعه از امام صادق (عليه السلام ) روايت شده كه فرمود: وقتى دزد دستگير شد و وسط كف دستش قطع شد، اگر دوباره دزدى كند پايش نيز از وسط قدم قطع مى شود، و اگر بار سوم باز دزدى كرد به حبس ابد محكوم مى گردد، و در صورتى كه در آن زندان نيز مرتكب دزدى شد، كشته مى شود.
و در همان كتاب از زراره نقل كرده كه از امام ابى جعفر (عليه السلام ) از مردى سؤ ال كرده كه دست راستش به جرم دزدى قطع شده و باز دزدى كرده ، و در نوبت دوم پاى چپش قطع شده و براى بار سوم مرتكب دزدى شده چه بايد كرد؟
حضرت فرمود: اميرالمؤ منين چنين كسى را حبس ابد مى كرد و مى فرمود: من از پروردگارم حيا مى كنم از اينكه او را طورى بى دست كنم كه نتواند خود را بشويد و نظيف كند و آن چنان بى پا كنم كه نتواند به سوى قضاى حاجتش برود.
آنگاه فرمود: بدين جهت هر گاه مى خواست دستى را قطع كند از پائين مفصل مى بريد، و آنگاه كه مى خواست پاى دزدى را قطع نمايد، از پائين كعب بلندى پشت قدم قطع مى كرد، و بارها تذكر مى داد كه حاكم نبايد از حدود غافل بماند.
استدلال قوى امام جواد (عليه السلام ) در مورد مقدارى كه بايد از دست دزد قطع شود، ومحكوم شدن فقهاى دربار معتصم

*(161/2)*

و در همان كتاب از زرقان يكى از شاگردان ابن ابى داود كه بسيار او را دوست مى داشت روايت آمده كه او گفت : روزى ابن ابى داود از كاخ معتصم بر مى گشت ، ديدم كه افسرده و غمگين است ، پرسيدم علت اندوه تو چيست ؟ گفت : من امروز صحنه اى ديدم كه دوست مى داشتم بيست سال قبل مرده بودم ، و اين صحنه را نمى ديدم مى گويد بدو گفتم مگر چه شده ؟ و براى چه آرزوى مرگ مى كنى ؟ گفت براى صحنه اى كه آن مرد سياه چهره يعنى ابو جعفر پسر على بن موسى الرضا (عليهم االسلام ) امروز در حضور اميرالمؤ منين معتصم به وجود آورد، مى گويد به او گفتم : چگونه بوده است آن جريان ؟ گفت سارقى عليه خود اقرار به سرقت كرده ، از خليفه درخواست كرد او را با اقامه حد پاك كند، خليفه فقها را در مجلس خود گرد آورد، در حالى كه ابو جعفر محمد بن على را نيز احضار كرده بود، آنگاه از ما پرسيد كه دست دزد را از كجا بايد قطع كرد؟ مى گويد: از ميان آن جمع من گفتم بايد از مچ دست قطع شود، به دليل اينكه خداى تعالى در مساله تيمم فرموده : (فامسحوا بوجوهكم و ايديكم ) و ما مى دانيم كه در تيمم حد دست همان مچ دست است ، عده اى از فقهاى حاضر نيز در اين فتوا با من اتفاق كردند.
عده اى ديگر گفتند: نه ، اين درست نيست بلكه بايد از مرفق قطع شود خليفه پرسيد: دليل بر اين فتوا چيست ؟ گفتند: دليلش اين است كه خداى تعالى در مساله وضو حد دست را مرفق قرار داده و فرموده : (و ايديكم الى المرافق ).
ابن ابى داود آنگاه گفت : خليفه رو كرد به محمد بن على و گفت : تو در اين مساله چه نظر مى دهى اى اءبا جعفر؟ محمد بن على در پاسخ گفت : اى امير المؤ منين اين آقايان سخن گفتند يعنى جواب سؤ ال تو را دادند خليفه گفت سخنان آنها را واگذار، مى خواهم بدانم فتواى تو چيست ؟ محمد بن على گفت يا اميرالمؤ منين مرا از نظر دادن معفو بدار،

*(161/3)*

خليفه گفت تو را به خدا سوگند مى دهم نظريه اى كه دارى به من بگو، محمد بن على گفت : حال كه مرا به خداى تعالى سوگند مى دهى نظر من اين است كه اين دو دسته از فقها خطا رفتند، و سنت را در اين مساله تشخيص ندادند، براى اينكه قطع دست دزد بايد از بند اصول انگشتان باشد و كف دست بايد باقى بماند، خليفه پرسيد: دليل بر اين فتوايت چيست ؟ محمد بن على گفت : دليلش ‍ گفتار رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) است كه فرموده سجده سجود بايد بر هفت عضو بدن صورت بگيرد، 1 صورت ، 2 و 3 دو دست ، 4 و 5 دو زانو، 6 و 7 دو پا، و اگر دست دزد را از مچ قطع كنند، و يا از مرفق ببرند ديگر دستى برايش نمى ماند تا با آن سجده كند، خداى تعالى هم فرموده : (و ان المساجد لله )، محل سجده همه از آن خدا است ، يعنى اين اعضاى هفتگانه كه بر آن سجده مى شود از آن خدا است ، (فلا تدعوامع الله احدا) و چيزى كه از آن خدا باشد قطع نمى شود، معتصم از اين فتوا و اين استدلال تعجب كرد، و خوشش آمد، دستور داد دست آن دزد را از بيخ انگشتان قطع كنند، و كف دستش را باقى بگذارند ابن ابى داود گفت : وقتى محمد بن على اين نظريه را داد و (معتصم بر طبق آن عمل كرد) قيامت من بپاخاست و آرزو كردم كه كاش اصلا زنده نبودم .

*(161/4)*

ابن ابى زرقان مى گويد: ابن ابى داود گفت : بعد از سه روز به حضور معتصم رفتم و گفتم : خير خواهى براى اميرالمؤ منين بر من واجب است و من آنچه به عقلم مى رسد پيشنهاد مى كنم هر چند كه با دادن اين پيشنهاد به آتش دوزخ روم ، معتصم پرسيد: پيشنهاد تو چيست ؟ گفتم اين درست نيست و به صلاح سلطنت تو نبود كه به خاطر پيش آمدى كه كرده و امرى از امور دين كه بر تو مشكل شده و همه فقها و علماى رعيت خود را جمع بكنى آنگاه مساله خود را مطرح كنى ، و از آنها نظريه بخواهى ، در حالى كه همه فرزندان اميرالمؤ منين و امراى لشگرش و وزرايش و دفتردارانش همه ناظر جريانند و آنچه واقع شود به گوش مردم كه پشت در دربارند مى رسانند، آن وقت نظريه تمامى فقها و علماى رعيت خود را رها كند و سخن مردى را بپذيرد كه جمعيت اندكى از اين امت قائل به امامت اويند، و ادعا مى كند كه او سزاوارتر از اميرالمؤ منين به مقام خلافت است ، مع ذلك به حكم او حكم كند و حكم همه فقها را ترك گويد؟! ابن ابى داود مى گويد وقتى سخنم به اينجا رسيد، رنگ اميرالمؤ منين تغيير كرد، و متوجه هشدارى كه من دادم شد، و گفت خدا در برابر اين خيرخواهيت خيرت دهد.

*(161/5)*

مى گويد روز چهارم دستور داد به فلانى كه يكى از دفترداران وزرايش بود به اينكه محمد بن على را به منزلش دعوت كند و او وى را دعوت كرد ولى او دعوت وى را نپذيرفت و گفت شما كه مى دانيد من در مجالس شما شركت نمى كنم كاتب گفت من تو را دعوت مى كنم كه در منزلم طعامى ميل كنى ، و با قدم مباركت منزل مرا تبرك سازى و در آخر گفت دعوت از ناحيه فلان بن فلان است ، كه از وزراى خليفه است ناگزير محمد بن على به خانه آن وزير رفت ، همين كه طعامى خورد درد مسموميت را احساس نموده و دستور داد كه مركبش را بياورند، صاحب خانه در خواست كرد بيشتر بماند، او گفت بيرون رفتن من براى تو بهتر است محمد بن على آن روز و آن شب را با آن وضع بسر برد تا از دنيا رخت به ديگر سراى برد.
مؤ لف : اين داستان را به غير اين طريق نيز نقل كرده اند، و اگر ما همه روايت را با اينكه طولانى بود نقل كرديم ، و نيز روايات قبلى را با اينكه مضمون مجموع آنها مكرر بود آورديم ، براى اين بود كه اين روايات مشتمل بر بحثهائى قرآنى بود و خواننده مى توانست براى فهم آيات از آنها كمك بگيرد.
و در درالمنثور است كه احمد و ابن جرير و ابن ابى حاتم از عبدالله بن عمر روايت كرده اند كه گفت : زنى در عهد رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) مرتكب سرقت شد، و دست راستش قطع گرديد، بعد از قطع شدن دستش عرضه داشت : يا رسول الله آيا توبه من قبول است ؟ فرمود: بله تو امروز از گناهت پاك شدى ، آن چنانكه در روز تولدت از مادر بى گناه بودى و در اين واقعه بود كه آيه سوره مائده نازل شد كه : (فمن تاب من بعد ظلمه و اصلح فان الله يتوب عليه ان الله غفور رحيم ).
مؤ لف : اين روايت از باب تطبيق است و اتصال آيه به ما قبل خود و نازل شدنش با ما قبلش ، روشن است .
آيات 50 41 مائده

*(161/6)*

يأ يها الرسول لا يحزنك الذين يسارعون فى الكفر من الذين قالوا ءامنا بأ فواههم و لم تؤ من قلوبهم و من الذين هادوا سمعون للكذب سماعون لقوم ءاخرين لم يأ توك يحرفون الكلم من بعد مواضعه يقولون إ ن أ وتيتم هذا فخذوه و إ ن لم تؤ توه فاحذروا و من يرد الله فتنته فلن تملك له من الله شيا أ ولئك الذين لم يرد الله أ ن يطهر قلوبهم لهم فى الدنيا خزى و لهم فى الاخرة عذاب عظيم (41) سماعون للكذب اكالون للسحت فإ ن جاءوك فاحكم بينهم أ و أ عرض عنهم و إ ن تعرض عنهم فلن يضروك شيا و إ ن حكمت فاحكم بينهم بالقسط إ ن الله يحب المقسطين (42) و كيف يحكمونك و عندهم التورئة فيها حكم الله ثم يتولون من بعد ذلك و ما أ ولئك بالمؤ منين (43) إ نا أ نزلنا التورئة فيها هدى و نور يحكم بها النبيون الذين أ سلموا للذين هادوا و الربانيون و الا حبار بما استحفظوا من كتب الله و كانوا عليه شهداء فلا تخشوا الناس و اخشون و لا تشتروا باياتى ثمنا قليلا و من لم يحكم بما أ نزل الله فأ ولئك هم الكافرون (44) و كتبنا عليهم فيها أ ن النفس بالنفس و العين بالعين و الا نف بالا نف و الا ذن بالا ذن و السن بالسن و الجروح قصاص فمن تصدق به فهو كفارة له و من لم يحكم بما أ نزل الله فأ ولئك هم الظالمون (45) و قفينا على ءاثارهم بعيسى ابن مريم مصدقا لما بين يديه من التورئة و ءاتيناه الانجيل فيه هدى و نور و مصدقا لما بين يديه من التورئة و هدى و موعظة للمتقين (46) و ليحكم أ هل الانجيل بما أ نزل الله فيه و من لم يحكم بما أ نزل الله فأ ولئك هم الفاسقون (47)

*(161/7)*

و أ نزلنا إ ليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتب و مهيمنا عليه فاحكم بينهم بما أ نزل الله و لا تتبع أ هواءهم عما جاءك من الحق لكل جعلنا منكم شرعة و منهاجا و لو شاء الله لجعلكم أ مة وحدة و لكن ليبلوكم فى ما ءاتئكم فاستبقوا الخيرات إ لى الله مرجعكم جميعا فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون (48) و أ ن احكم بينهم بما أ نزل الله و لا تتبع أ هواءهم و احذرهم أ ن يفتنوك عن بعض ما أ نزل الله إ ليك فإ ن تولوا فاعلم أ نما يريد الله أ ن يصيبهم ببعض ذنوبهم و إ ن كثيرا من الناس لفاسقون (49) أ فحكم الجاهلية يبغون و من احسن من الله حكما لقوم يوقنون (50) 0
ترجمه آيات
هان اى رسول ! بعضى از افرادى كه قبلا گفته بودند ما ايمان آورديم و سپس به سوى كفر شتافتند تو را اندوهگين نسازد، كه اين اظهارشان زبانى است و دلهايشان ايمان نياورده ، و نيز بعضى از آنان كه خود را يهودى مى خوانند و همواره سخن دروغ را مى پذيرند، و افرادى ديگر را كه نزد تو نيامده اند اطاعت مى كنند، همان توطئه گرانى را كه خود را پنهان كرده و براى عوام هر سخنى را بعد از علم به حقيقتش تحريف مى نمايند، از وجهه اى كه دارد بر مى گردانند، و تازه به افراد نامبرده مى گويند: اگر محمد (صلى الله عليه وآله ) در پاسخ فلان پرسشهايتان طبق همين آرائى كه ما داريم يعنى همان مطالب تحريف شده پاسخ داد قبول كنيد و گر نه زنهار زنهار، كه نزديكش مشويد، خدا مى خواهد آنان را به فتنه خود گرفتار كند، و تو اى رسول براى چنين كسانى در قبال خدا كارى نتوانى كرد، اينان همان كسانند كه خدا نخواسته است دلهايشان را پاك كند، در دنيا خفت و در آخرت عذابى عظيم دارند(41).

*(161/8)*

گوش اينان خريدار دروغ و هوسشان خوردن مالى است كه دين و مروتشان را تباه مى كند، پس اگر اينان نزدت آمدند مخيرى در اينكه بين آنان حكم بكنى و يا از آنان اعراض نمائى و در صورتى كه مصلحت را در اعراض ديدى بيمى از آنان به خود راه مده كه هيچ ضررى به تو نمى رسانند و اگر مصلحت ديدى كه حكم كنى به عدل حكم كن كه خدا عدالت پيشه گان را دوست مى دارد(42).
ليكن اينان هرگز تو را حكم قرار نمى دهند، و چگونه قرار دهند با اينكه توراتى كه حكم خدا در آن است نزد ايشان بود از آن روى گرداندند و اينان هرگز ايمان آور نخواهند بود(43).
تورات را نيز ما نازل كرديم كه در آن هدايت و نور بود و انبياء كه دين اسلام داشتند با آن در بين يهوديان حكم مى كردند، و همچنين علماى ربانى و مربى مردم و خبرگان از يهود و نصارا به مقدارى كه از كتاب خدا حفظ بودند و بر آن شهادت مى دادند طبق آن در بين مردم حكم مى كردند (پس شما علماى يهود عصر حاضر به هيچ انگيزه اى احكام و آيات تورات را دگرگون مسازيد نه به انگيزه ترس ‍ و نه به انگيزه طمع ) پس از مردم نترسيد و تنها از من بترسيد و به طمع مال و آقائى ، آيات مرا به بهائى اندك نفروشيد كه هر كس ‍ بدانچه خدا نازل كرده حكم نكند او و همفكرانش كافرانند(44).
و ما در تورات عليه يهوديان در باب قصاص حكم كرديم به اينكه جان قاتل در برابر قتلش و چشم جانى در برابر چشمى كه از ديگرى كور كرده و بينى جانى در برابر بينى ديگرى كه بريده شده ، گرفته شود، و هر جراحتى كه جانى بر ديگران وارد آورده بر او وارد مى آورند، و قصاص مى گيرند مگر آنكه آسيب ديده تصدق و احسان كند پس اگر كسى تصدق كند و قصاص نگيرد، اين عمل نيكش كفاره گناهان او مى شود، و باز تكرار مى كنم كسى كه حكم نكند بدانچه خدا نازل كرده او و همفكرانش از ظالمانند(45).

*(161/9)*

ما به دنبال آن پيامبران عيسى بن مريم را با شريعتى فرستاديم كه مصدق شريعتى بود كه از تورات در بين يهوديان آن روز باقيمانده بود و به او كتاب انجيل را بشارت داديم كه در آن هدايت به اصول دين صحيح و نور بود، آن نيز مصدق احكام باقيمانده از تورات و هدايت به فروع دين و موعظه براى متقيان بود(46).
و اهل انجيل بايد بر طبق آنچه خدا در اين كتاب نازل كرده حكم كنند و كسى كه حكم نكند بدانچه خدا نازل كرده او و همفكرانش ‍ فاسق و عصيان پيشه گانند(47).
اين كتاب را هم كه به حق بر تو نازل كرده ايم مصدق باقيمانده از كتابهاى قبلى و مسلط بر حفظ آنها است پس در بين مسلمانان طبق آنچه خدا نازل كرده حكم كن و پيروى هوا و هوس آنان تو را از دين حقى كه نزدت آمده باز ندارد، براى هر ملتى از شما انسانها، شريعتى قرار داديم و اگر خدا مى خواست همه شما را امتى واحد مى كرد و در نتيجه يك شريعت براى همه ادوار تاريخ بشر تشريع مى كرد و ليكن خواست تا شما امتها را با دينى كه براى هر فرد فردتان فرستاده بيازمايد، بنابراين به سوى خيرات از يكديگر سبقت بگيريد، كه بازگشت همه شما به سوى خدا است ، در آن هنگامه ، شما را بدانچه در آن اختلاف مى كرديد خبر مى دهد(48).
باز تكرار مى كنم كه در بين مسلمانان بدانچه خدا نازل كرده حكم كن ، و از هوا و هوس آنان پيروى مكن ، و بترس از اينكه نسبت به بعضى از احكامى كه نازل شده ، غافل و دچار فتنه ات سازند و اگر از قبول دعوتت اعراض مى كنند بايد بدانى كه علتش اين است كه قبلا گناهانى كرده بوده اند، و خدا مى خواهد اثر بعضى از آن گناهان را به ايشان برساند، و آن همين است كه حق را نپذيرند آرى بسيارى از مردم عصيانگرند(49).
اينان با اعراض خود از دين حق چه مى جويند و چه چيز به جز حكم جاهليت مى توانند بجويند و كيست كه حكمش بهتر از حكم خدا باشد؟ پس اينان مردمى صاحب يقين نيستند(50).
بيان آيت

*(161/10)*

بيان زمينه سياق اين آيات شريفه و ارتباط اجزاى آنها با يكديگر
اين آيات داراى اجزائى مرتبط به هم بوده و همه يك زمينه و يك سياق دارند كه از آن بر مى آيد در باره طائفه اى از اهل كتاب نازل شده كه رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) را در پاره اى از احكام تورات و اينكه آيا اين حكم از تورات است و يا نيست حكم قرار داده بودند، و اميد داشتند كه آن جناب حكمى بر خلاف حكم تورات كند تا بهانه اى به دست آورند و از حكم تورات فرار كنند و لذا به يكديگر مى گفتند: اگر بر طبق ميل شما حكم كرد آنرا بگيريد و اگر همان حكم تورات را كرد از او بر حذر باشيد: (ان اوتيتم هذا فخذوه ، و ان لم تؤ توه فاحذروا).

*(161/11)*

و رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) آنان را به حكم تورات ارجاع داد، به همين جهت اهل كتاب از آن جناب اعراض كردند و نيز از سياق آيات بر مى آيد كه در آن ميان طائفه اى از منافقين بودند كه به هر طرف كه اهل كتاب متمايل مى شدند آنها نيز به همان سوى متمايل مى شدند و منظورشان اين بود كه رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) را وادار سازند تا بر طبق هواى دل آنان حكمى بكند و در مساله اى كه براى اهل كتاب پيش آمده بود طرفدارى از اقوياء كند، و خلاصه همان رسم جاهليت را به كار گيرد (و من احسن من الله حكما لقوم يوقنون )، با اين برداشتى كه ما از آيات مورد بحث كرديم رواياتى كه در شان نزول اين آيات وارد شده تاييد مى شود، چون در آن روايات آمده كه آيات مورد بحث در باره يهود نازل شده كه دو نفر از اشراف آنان با اينكه داراى همسر بودند مرتكب زنا شدند و خاخامهاى يهود مى خواستند به خاطر دل آنان حكم خداى در تورات كه در زناى محصنه سنگسار بود مبدل به شلاق كنند كسانى را به نزد رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) فرستادند تا از آن جناب حكم زناى محصن را بپرسند و به آنها سفارش كردند كه اگر آن جناب حكم كرد به شلاق زدن ، قبول كنيد و اگر حكم كرد به سنگسار حكم او را رد كنيد و رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) حكم به سنگسار فرمود فرستادگان يهود از آن جناب روى گرداندند. رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) از ابن صوريا از حكم تورات در باره زناى محصنه پرسيد و او را به خداى تعالى و آيات او سوگند داد كه راست بگويد و حكم تورات را و آنچه را كه در اين مساله حق مى داند كتمان نكند.
ابن صوريا حكم رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) را تصديق كرد و گفت : حكم رجم هم اكنون در تورات موجود است (تا آخر داستان ) كه ان شاءالله روايتش در بحث روايتى آينده خواهد آمد.

*(161/12)*

و اين آيات در عين اينكه در باره داستانى شخصى نازل شده بياناتش مستقل است و مقيد به آن قصه نيست و اين خود از مشخصات آيات قرآنى است كه هر چند در باره شان نزول معينى نازل شده باشد و سبب خاصى از حوادث واقعه ، زمينه نزول آن آيات باشد مع ذلك آن سبب خاص به عنوان مصداقى از مصاديق بسيار تلقى شده كه بعدها نيز تحقق مى يابد و اين بدان جهت است كه قرآن كريم در باره عصر نزولش و مردم آن عصر نازل نشده كتابى است جهانى و دائمى ، مقيد به زمان و مكان خاصى نيست و به قوم يا حادثه خاصى اختصاص ندارد، همچنانكه در آن آمده : (ان هو الا ذكر للعالمين ) و نيز فرموده : (تبارك الذى انزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا) و نيز فرموده : (و انه لكتاب عزيز لا ياتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه ).
يا ايها الرسول لا يحزنك الذين يسارعون فى الكفر
اين آيه شريفه خاطر خطير رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) را از آنچه از نامبردگان در آيه مشاهده كرده است ، تسليت و دلخوشى مى دهد و نامبردگان (منافقين ) كسانى بودند كه به سوى كفر سرعت مى گرفتند يعنى به سرعت راه مى پيمودند و از افعال و اقوالشان موجبات كفر يكى پس از ديگرى مشاهده مى شود پس اين منافقين كافر و شتابگر در كفرشان هستند و معلوم است كه مسارعت در كفر معنائى دارد كه غير از آن معنائى است كه در مسارعت (به سوى كفر است ).
من الذين قالوا آمنا بافواههم و لم تؤ من قلوبهم
اين جمله بيانگر وضع همان كسانى است كه در جمله قبل در باره آنان فرمود كه : در كفر مسارعت مى كنند مى فرمايد: نامبردگان عبارتند از منافقينى كه به زبان مى گويند ايمان آورديم ولى دلهايشان ايمان نياورده و اينكه به جاى موصوف يعنى منافقين ،

*(161/13)*

صفت آنان را آورده و فرموده كسانى كه چنين و چنانند خود اشاره اى است به اينكه چرا رسول خدا(صلى الله عليه وآله ) را از غصه خوردن نهى كرد، همچنانكه در جمله قبل نيز آمدن وصف (الذين يسارعون فى الكفر) در جاى موصوف اشاره است به علت منتهى عنه و معناى آيه (و خدا داناتر است ) اين است كه اى پيامبر اين منافقين به علت سرعت گرفتنشان در كفر تو را اندوهگين نسازند براى اينكه آنها با زبانهايشان ايمان آوردند نه با دلهايشان و اينان مؤ من نيستند و همچنين يهوديانى هم كه به نزد تو آمدند و گفتند آنچه را كه گفتند، وضع آنان نيز تو را اندوهگين نسازد.
و من الذين هادوا
اين جمله بطورى كه از سياق كلام بر مى آيد عطف است بر جمله : (من الذين قالوا آمنا..) و به هيچ وجه استينافى نيست ، بنابراين جمله : (سماعون للكذب سماعون لقوم آخرين لم ياتوك ) خبرى است براى مبتداى حذف شده و تقدير كلام (هم سماعون ..) است .
و اين چند جمله هماهنگ در كل بيانگر حال كسانى است كه بر يهوديگرى خود پا فشارى داشتند نه منافقين ، براى اينكه منافقينى كه در صدر آيه نامشان آمده بود حال و وضعشان با اوصافى كه در اين جمله ها آمده ، مطابقت ندارد و اين معنا روشن است .

*(161/14)*

پس اين يهوديانى كه در اين آيه سخن از آنان رفته همان كسانى هستند كه سماع كذبند يعنى بسيار دروغ را ميشنوند و با علم به اينكه دروغ است آنرا ميپذيرند چون اگر علم به دروغ بودن آن نداشته باشند صرف شنيدن دروغ صفت مذموم شمرده نمى شود و نيز اين يهوديان سماع به نفع قومى ديگرند يعنى به نفع قومى ديگر كه نزد تو نيامده اند بسيار دروغ مى شنوند و آن قوم هر چه دروغ بگويند اين يهوديان قبول نموده آنان را در هر چه كه از ايشان بخواهند اطاعت ميكنند و چون معناى شنيدن در دو جمله : (سماعون للكذب ) و (سماعون لقوم آخرين لم ياتوك ) مختلف بوده بدين جهت كلمه : (سماعون ) را تكرار كرد چون در جمله اول به معناى (گوش دادن ) و در جمله دوم به معناى (پذيرفتن ) است .
يحرفون الكلم من بعد مواضعه ...
يعنى كلمات را - بعد از آنكه هر يك در جاى خود قرار گرفته - تحريف ميكنند و اين جمله صفتى است براى جمله (لقوم آخرين ) و همچنين جمله : (يقولون ان اوتيتم هذا فخذوه و ان لم تؤ توه فاحذروا).
و آنچه از مجموع چند جمله مورد بحث بر مى آيد اين است كه عدهاى از يهوديان در بين خود به يك حادثه و واقعهاى دينى مبتلا شدند؛

*(161/15)*

واقعه اى كه از نظر دين خودشان حكمى داشته ولى علمايشان آن حكم را بعد از ثبوت و استقرارش تغيير داده بودند و براى اينكه آن حكم اجرا نشود اين عده يهود را به نزد رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) فرستاده و به آنان دستور دادند كه پيامبر اسلام را در كار خود حكم قرار دهند، اگر او نيز طبق حكم ما (يعنى همان حكم تحريفى ) حكم كرد قبول كنند و اگر حكمى ديگر (يعنى همان حكمى كه علماى يهود از تورات دزديده و پنهان كرده بودند) كرد از قبول آن بر حذر باشند. و من يرد الله فتنته فلن تملك له من الله شيئا ظاهرا اين جمله ، جمله اى است معترضه و منظور از آن اين است كه روشن سازد كه اين يهوديان مفتون به فتنه اى الهى هستند و در نتيجه رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) خرسند و دلخوش گردد كه امر همه به دست خدا و محول به او است و خود آن جناب از ناحيه خدا مالك هيچ جهتى از جهات اين ماجرا نيست و به همين جهت هيچ موجبى براى غصه خوردن او نيست و هيچ راهى براى خلاصى از آن ندارد.
اولئك الذين لم يرد الله ان يطهر قلوبهم
به حكم اين جمله دلهاى اين منافقين بر همان قذارت و پليدى اولش باقى مانده به خاطر فسقهائى كه مكرر انجام مى دهند و به همان جهت خداى تعالى گمراهشان كرد و معلوم است كه خداى تعالى گمراه نمى كند مگر فاسقان را.
لهم فى الدنيا خزى و لهم فى الاخرة عذاب عظيم
اين جمله تهديدى است براى آنان به اينكه خداى تعالى در دنيا خوارشان خواهد كرد كه ديديم چگونه كرد و هم در آخرت به عذابى دردناك گرفتارشان خواهد كرد.
معناى (سحت ) در جمله (اكالون للسحت )
سماعون للكذب اكالون للسحت

*(161/16)*

راغب در مفردات گفته است كه : كلمه (سحت ) به معناى پوسته اى است كه دور ريخته مى شود و اين كلمه در قرآن مجيد آمده آنجا كه فرموده : (فيسحتكم بعذاب ) (به ضمه ياء) البته بعضى اين جمله را به صورت : (فيسحتكم ) (با فتحه ياء) خوانده اند، هيچ فرقى بين اين دو قرائت نيست براى اينكه چه بگوئى : (سحته ) و چه بگوئى : (اسحته ) معنايش يكى است و از همين باب است كه به محظور و عمل نادرستى كه مرتكبش را ننگين مى سازد سحت گفته مى شود كانه اينگونه اعمال ، دين و مروت مرتكب را مى پوشاند و به صورت پوسته اى در مى آورد كه بايد دور ريخته شود و به همين معنا است كه در قرآن كريم فرموده : (اكالون للسحت ) يعنى بسيار چيزهائى كه دين آنان را مى پوشاند. در كلام رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) نيز آمده آنجا كه فرمود : هر گوشتى كه از سحت (يعنى از غذاى حرام در بدن يك انسان ) برويد آتش سزاوار به آن است و باز به همين جهت رشوه را (سحت ) خوانده اند.
پس معلوم شد هر مالى كه از راه حرام كسب شود سحت است و سياق آيه دلالت دارد بر اينكه مراد از (سحت ) در آيه شريفه همان رشوه است و از ايراد اين وصف در اين مقام معلوم مى شود كه علماى يهود كه آن عده را به نزد پيامبر اسلام فرستادند در داستانى كه پيش آمده بوده براى اينكه به حكم واقعى خدا حكم نكنند رشوه گرفته بودند و حكمى غير حكم خدا كرده بودند چون اگر حكم خدا را اجرا مى كردند يك طرف از دو طرف نزاع متضرر مى شد و همين طرف با دادن رشوه ضرر را از خود دور ساخته بودند.

*(161/17)*

از همين جا روشن مى شود كه دو جمله : (سماعون للكذب اكالون للسحت ) دو صفت است كه براى مجموع افراد مربوط به اين داستان ذكر شده و اما از نظر توزيع جمله اول صفت براى يهوديانى است كه نزد رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) آمدند و جمله دوم صفت آن علمائى است كه رشوه گرفتند تا زنا كار سنگسار نشود البته هم جمله اول و هم جمله دوم شامل كسان ديگرى هم كه وضع آنان را دارند مى شود و حاصل معناى آيه اين است كه يهوديان دو طائفه اند يك طائفه علماى ايشانند كه رشوه خوارند و طائفه ديگر مقلدين ايشانند كه اكاذيب آن علما را گوش مى دهند و مى پذيرند.
فان جاؤ ك فاحكم بينهم او اعرض عنهم ...
در اين جمله رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) را مخير مى كند بين اينكه در آنان البته اگر آن جناب را حكم قرار دادند حكم كند و يا از آنان اعراض نمايد و معلوم است كه انتخاب يكى از اين دو طرف از آن جناب صادر نمى شود مگر به خاطر مصلحتى كه آن جناب را وادار به آن سازد.
در نتيجه خداى تعالى امر را ارجاع به نظر و راءى رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) نموده است .
خداى تعالى سپس اين تخيير را بيان كرده به اينكه اگر از آنان اعراض كنى و حكمى نكنى هيچ ضررى براى تو ندارد و نيز سفارش ‍ فرموده كه اگر خواستى حكم كنى جز به قسط و عدل حكم نكنى ، در نتيجه برگشت مضمون سرانجام به اين مى شود كه خداى سبحان راضى نمى شود كه غير حكم او را جارى كند يا بايد حكم او را جارى كند و يا اصلا در كارشان مداخله نكند تا اگر حكمى ديگر در بين آنان جارى شد به دست آن حضرت جارى نشده باشد.
قرآن وجود حكم خدا را در تورات فعلى تصديق مى كند، همانطور كه محرف بودن آنرا اعلام نموده است
و كيف يحكمونك و عندهم التورية فيها حكم الله ثم يتولون من بعد ذلك و ما اولئك بالمؤ منين

*(161/18)*

در اين جمله مى خواهد شنونده را از رفتار يهوديان به شگفت وادار نمايد كه مى فرمايد يهود امتى است صاحب كتاب و شريعت و منكر نبوت و كتاب و شريعت تو، فعلا به واقعه اى بر خورده اند كه حكمش در كتاب خودشان نيز هست ولى نمى خواهند آن حكم را كه حكم خدا است جارى سازند، با اين حال چگونه به حكم تو كه آن نيز همان حكم خدا است تن در مى دهند؟ معلوم است كه تن در نمى دهند اينان از كتاب خدا و حكم آن گريزانند هرگز به آن ايمان نخواهند آورد.
و بر اساس اين معنا جمله : (ثم يتولون من بعد ذلك ) چنين معنا مى دهد كه (يتولون ) اعراض مى كنند از حكم واقعه به اينكه تورات نزد ايشان است و حكم خدا در آن تورات موجود است و جمله : (و ما اولئك بالمؤ منين ) چنين معنا مى دهد كه اين طائفه از آنهائى نيستند كه به تورات و حكم آن ايمان بياورند پس اينها گروهى هستند كه از ايمان به تورات و به حكم تورات به سوى كفر گرائيده اند.

*(161/19)*

و ممكن است از جمله : (ثم يتولون ...) فهميده شود كه منظور تولى و اعراض از حكمى است كه رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) بكند و از جمله : (و ما اولئك بالمؤ منين ) فهميده شود كه منظور ايمان نياوردن آنان به رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) است چون از مراجعه آنان به رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) و تحكيم كردنشان آن جناب را همين معنا استفاده مى شود ممكن هم است منظور ايمان نياوردن به تورات و به رسول خدا (هر دو) باشد و ليكن معنائى كه قبلا كرديم با سياق آيات مناسبتر است و در اين آيه حكم تورات كه در آن ايام در دست يهوديان بوده تصديق شده و آن توراتى بوده كه بعد از فتح بابل ، عزراء با اذن كورش پادشاه ايران جمع كرده و بنى اسرائيل را از اسارت بابليها نجات داده و اجازه داد كه از بابل به فلسطين برگردند و هيكل معبد يهود را كه به دست بابليها ويران شده بود تعمير كنند و همين تورات در زمان رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) و تا به امروز در دست يهود است پس ‍ قرآن تصديق مى كند كه در تورات موجود، حكم خدا وجود دارد همچنانكه مى فرمايد كه در اين تورات تحريف و تغيير هست .
از همه اينها نتيجه مى گيريم كه در تورات موجود، و دائر در بين يهود امروز، مقدارى از تورات اصلى كه بر موسى (عليه السلام ) نازل شده وجود دارد و مقدارى هم از مطالب تحريفى وجود دارد خلاصه در تورات اصلى دستبرد شده كه يا چيزهائى به آن اضافه كرده اند و يا از آن انداخته اند و يا لفظ آنرا و يا جاى آنرا تغيير داده اند و يا تصرفاتى ديگر كرده اند، اين آن نظريه اى است كه از قرآن كريم در باره تورات استفاده مى شود و بحث دقيق و مفصل هم به همين نتيجه مى رسد.
انا انزلنا التورية فيها هدى و نور يحكم بها النبيون

*(161/20)*

اين آيه شريفه به منزله تعليل است براى مطالبى كه در آيه قبلى ذكر شده و اين آيه و آيات بعد از آن بيانگر اين معنايند كه خداى سبحان براى امتها با اختلافى كه در عهد و عصر آنهاست شرايعى تشريع كرده و آن شرايع را در كتبى كه نازل كرده قرار داده تا به وسيله آن شرايع هدايت شوند و راه را از چاه تشخيص دهند و هر وقت با يكديگر بر سر حادثه اى اختلاف كردند به آن كتاب و شريعت مراجعه نمايند و انبيا و علماى هر امتى را دستور داده كه بر طبق آن شريعت و كتاب حكم كنند و آن شريعت را به تمام معنا حفظ نمايند و به هيچ وجه اجازه ندهند كه دستخوش تغيير و تحريف گردد و در مقابل حكمى كه مى كنند چيزى از مردم مطالبه نكنند كه هر چه مطالبه كنند ثمنى قليل است و در اجراى احكام الهى از احدى نترسند و تنها از خداى تعالى بترسند.
تورات ، متناسب با استعداد بنى اسرائيل ،مشتمل است بر مقدارى از هدايت نه كل هدايت
و اين معانى را با شدت هر چه بيشتر تاكيد كرده و آنان را از پيروى هواى نفس و تفتين دنياپرستان بر حذر باشند و اگر به اختلاف امتها و زمانها احكامى مختلف تشريع كرده براى اين بوده كه امتحان الهى تمام شود چون استعداد زمانها به مرور مختلف مى شود و معلوم است كه دو استعداد مختلف از نظر شدت و ضعف با يك تربيت علمى و عملى و بر يك روال استكمال نمى كند هر استعدادى براى رسيدن به كمال مكتبى و تربيتى خاص به خود لازم دارد.

*(161/21)*

پس اينكه فرمود: (انا انزلنا التورية فيها هدى و نور) معنايش اين است كه ما تورات را نازل كرديم كه در آن مقدارى احكام و معارف الهى و مايه هدايت وجود دارد و مقدارى نور بر حسب حال بنى اسرائيل و استعداد آنان در آن هست (آرى كلمه فيها دليل روشنى است بر اينكه اولا آنچه در تورات فعلى هست هدايت نيست بلكه در ميان مطالب تورات ، هدايت وجود دارد و ثانيا آنچه از هدايت در تورات هست پاره اى از هدايت است نه كل هدايت و خلاصه چنان نيست كه براى همه بشر و در همه قرون كافى باشد (مترجم )).
و خداى تعالى در قرآن كريمش اخلاق عمومى بنى اسرائيل و خصوصيات نژادى آنان و مقدار فهمشان را ذكر كرد، به همين جهت در تورات از هدايت جز مقدارى را نازل نكرد و از نور جز بعضى از آن را قرار نداد چون بنى اسرائيل هم سابقه دار بودند (و انبيائى ديگر در ميان آنان برخاست ) و هم امتى قديمى بودند و هم استعدادشان براى پذيرفتن هدايت اندك بود، قرآن كريم در آيه زير با آوردن كلمه : (من ) به اين نكته كه گفتيم تورات مشتمل بر مقدارى از هدايت است نه كل هدايت اشاره نموده و مى فرمايد: (و كتبنا له فى الالواح من كل شى ء موعظة و تفصيلا لكل شى ء).
يحكم بها النبيون الذين اسلموا للذين هادوا
در اين جمله اگر نبيين را به اسلام كه همان تسليم شدن در برابر خداى تعالى است و تسليم شدن هم از نظر قرآن عبارت است از همان دين توصيف كرد براى اين بود كه اشاره كرده باشد به اينكه دين در همه ادوار بشرى يكى است و آن عبارت است از اسلام و تسليم شدن براى خدا و استنكاف نكردن از عبادت او و اينكه احدى از مؤ منين به خدا به اينكه تسليم خدا است و به اصطلاح مسلمان به معناى عام است نمى تواند از قبول حكمى از احكام خدا و شريعتى از شرايع او را نپذيرد و از پذيرفتن آن استكبار كند.
و الربانيون و الاحبار بما استحفظوا من كتاب الله و كانوا عليه شهداء

*(161/22)*

يعنى : ما تورات را نازل كرديم كه در آن هدايت و نورى است كه انبيا كه تسليم خدا بودند براى يهوديان به آن هدايت و نور حكم مى كردند و نيز ربانيان و يا علمائى كه از هر چيزى بريدند و در علم و عمل فقط به خدا پيوستند و يا كسانى كه تربيت بشر به ايشان و علم ايشان محول شده البته اين معناى دوم بنابراين است كه كلمه ربانيان از رب و يا تربيت مشتق شده باشد و همچنين احبار يعنى خبرگان از علماى يهود به آن هدايت و نور، حكم مى كردند چون خداى تعالى از آنان خواسته بود بدانچه او دستور مى دهد و از آنان خواسته حكم كنند و آن اين بود كه از كتاب خدا احكامش را نگهبان باشند و به همين جهت كه نگهبانان احكام خدا و حاملين آنند شاهدان بر كتاب خدا شدند تا در نتيجه تغيير و تحريفى در كتاب خدا رخ ندهد چون به فرض كه دشمنان در تورات نوشته شده ، قلمى ببرند و تحريفى بكنند تورات تحريف نمى شود چون در سينه اين احبار و علماى ربانى محفوظ است بنابراين جمله : (و كانوا عليه شهداء) به منزله نتيجه است براى جمله : (بما استحفظوا) و معناى مجموع دو جمله اين است كه علماى ربانى و احبار و خبرگان يهود مامور شده بودند به حفظ تورات تا در نتيجه حافظ آن و شاهد بر آن باشند هر جا اختلافى پديد آمد كه فلان حكم از تورات است يا نه اينان كه تورات را از بردارند شهادت دهند كه هست يا شهادت دهند كه نيست .
و اين معنائى كه ما براى شهادت كرديم همان چيزى است كه سياق آيه به آن اشاره مى كند ولى بسا از مفسرين كه گفته باشند مراد از شهادت شهادت بر حكم پيامبر اسلام در مورد رجم است و اينكه حكم رجم و سنگسار در تورات هم ثابت است و يا گفته باشند: مراد شهادت بر كتاب است و اينكه اين تورات از ناحيه خداى يگانه اى نازل شد كه احدى شريك او نيست . ليكن از جهت سياق و زمينه گفتار هيچ شاهدى بر اين دو معنا وجود ندارد.
ترس و طمع مانع بيان آيات الهى و احكام خدا نشود

*(161/23)*

فلا تخشوا الناس و اخشون و لا تشتروا باياتى ثمنا قليلا...
اين جمله به شهادت اينكه حرف (فاء) كه كارش تفريع است بر سر آن آمده نتيجه گيرى و تفريع بر جمله : (انا انزلنا التورية فيها هدى و نور يحكم بها...) است و چنين معنا مى دهد: (حال كه معلوم شد تورات از ناحيه ما نازل شده و مشتمل بر شريعتى است كه انبيا و ربانيان و احبار با آن شريعت بين شما حكم مى كنند پس زنهار كه چيزى از آنرا كتمان كنيد و به انگيزه ترس و يا طمع احكام آنرا تغيير دهيد اما انگيزه ترس به اينكه از مردم بترسيد و پروردگار خود را فراموش كنيد، نه چنين مكنيد بلكه تنها از خدا بترسيد كه ديگر از مردم نخواهيد ترسيد و اما انگيزه طمع به اينكه (آيات خدا را در برابر بهائى اندك بفروشيد) را كنار بگذاريد زيرا مال و جاه دنيوى امرى است زايل و باطل .
البته احتمال هم دارد كه جمله مورد بحث تفريع بر آن قسمت كه گفتيم نباشد بلكه از نظر معنا تفريع باشد بر جمله : (بما استحفظوا من كتاب الله و كانوا عليه شهداء) چون جمله اى كه گفتيم در حقيقت به معناى پيمان گرفتن از ربانيين و علما و احبار است كه تورات را حفظ كنند و اينكه شاهد بر آن باشند و آنرا تغيير ندهند و در اظهار آن از غير خدا نترسند و با فروختن احكام آن بهاى اندك دنيا را نخرند همچنانكه در جاى ديگر همين معنا را به صراحت آورده و فرموده : (و اذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس و لا تكتمونه فنبذوه وراء ظهورهم و اشتروا به ثمنا قليلا) و نيز فرموده : (فخلف من بعدهم خلف ورثوا الكتاب ياخذون عرض هذا الادنى و يقولون سيغفر لنا و ان ياتهم عرض مثله ياخذوه الم يؤ خذ عليهم ميثاق الكتاب ان لا يقولوا على الله الا الحق و درسوا ما فيه و الدار الاخرة خير للذين يتقون افلا تعقلون ، و الذين يمسكون بالكتاب و اقاموا الصلوة انا لا نضيع اجر المصلحين ).

*(161/24)*

و بعيد نيست اين معناى دوم با آيات بعد كه مشتمل بر تاكيد و تشديد است مناسبتر باشد چون در آيه 44 مى فرمايد: (و من لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون و كسانى كه بدانچه خدا نازل كرده حكم نمى كنند كافرانند).
تشريع احكام قصاص
و كتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس ... و الجروح قصاص
سياق اين آيه مخصوصا با در نظر گرفتن جمله : (و الجروح قصاص ) دلالت دارد بر اينكه مراد از اين آيه بيان حكم قصاص در اقسام مختلف جنايات يعنى قتل نفس و قطع عضو و زخم وارد آوردن است بنابراين زمينه جمله : (النفس بالنفس ) و مقابله در آن و در ساير جمله ها بين مقتص له و مقتص به واقع شده و خلاصه ميخواهد بفرمايد در باب قصاص نفس در مقابل نفس و چشم در مقابل چشم و بينى در مقابل بينى قرار مى گيرد و همچنين هر عضوى كه جانى از يك انسان سلب كند همان عضو از خودش گرفته مى شود پس حرف (باء) در همه اين جملات باء مقابله است مانند حرف باء در جمله : (خانه ام را فروختم به فلان مقدار يعنى در مقابل فلان مبلغ .
در نتيجه برگشت جمله هاى واقع در يك سياق به اين است كه جان جانى در مقابل جانى كه تلف كرده از او گرفته مى شود و چشم جانى در مقابل چشم مجنى عليه از كاسه در مى آيد و بينى جانى در مقابل بينى مجنى عليه و گوش جانى در برابر گوش مجنى عليه و همچنين دندانش در برابر دندان او سلب شده و زخمى برابر زخمى كه به مجنى عليه وارد آورده بر او وارد مى آورند و در كوتاه ترين سخن با جانى همان معامله مى شود كه او با مجنى عليه كرده است .

*(161/25)*

و شايد منظور آن مفسر هم كه گفته جمله : (النفس بالنفس ) تقديرش (النفس مقتصة بالنفس ) و يا تقديرش (النفس مقتولة بالنفس ) است و همچنين ساير جمله ها چيزى در تقدير دارند همين معنا باشد ولى هيچ حاجتى به تقدير گرفتن نيست بلكه جمله ها بدون تقدير هم تمام است و به قول معروف ظرف لغو است (ظرف جار و مجرور كه همان بالنفس و بالعين و غيره باشد اگر متعلق به مقدر باشد اصطلاحا مى گويند ظرفى است مستقر و اگر نباشد مى گويند ظرفى است لغو).
و اين آيه خالى از اشعار به يك نكته نيست و آن نكته اين است كه اين حكم غير آن حكمى است كه مى خواستند رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) در ماجراى آنان حكم كند و آيات سابق متذكر آن بود براى اينكه سياق آيه مورد بحث با جمله : (انا انزلنا التورية فيها هدى و نور...) تجديد شده و سياق نوى گشته و حكم مذكور در تورات فعلى كه ان شاءالله تعالى نقل آن به زودى در بحث روايتى مى آيد موجود است .
فمن تصدق به فهو كفارة له ...
يعنى كسى كه از اولياى قصاص مثلا ولى مقتول و يا خود مجنى عليه كه چشمش و يا عضو ديگرش را از دست داده و يا جراحتى برداشته از جرم جنايتكار بگذرد و او را ببخشد و از قصاص كه حق او است صرفنظر كند اين چشم پوشى كفاره گناهان او و يا كفاره جرم و جنايت جانى مى شود.

*(161/26)*

و از زمينه گفتار آيه بر مى آيد كه چيزى در تقدير آن هست و تقدير كلام چنين است (فان تصدق به من له القصاص فهو كفارة له ) يعنى اگر صاحب حق قصاص تصدق كند و صرف نظر نمايد همين عمل كفاره اوست و (ان لم يتصدق فليحكم صاحب الحكم بما انزل الله و من لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الظالمون يعنى و اگر صاحب حق قصاص ، از قصاص صرف نظر نكرد صاحب حكم قاضى بايد طبق آن دستورى كه خدا در قصاص نازل كرده حكم كند و آن حاكم و قاضى كه طبق ما انزل الله حكم نكند از ستمكاران است . با اين بيان دو نكته روشن مى شود اول اينكه حرف (واو) در جمله : (و من لم يحكم ) حرف عطف است و جمله را عطف مى كند بر جمله (من تصدق ) نه اينكه حرف استينافى باشد همچنانكه حرف (فاء) در جمله (فمن تصدق فاء) تفريع است كه مفصل مطلب را بر مجمل آن تفريع مى كند نظير آيه قصاص كه مى فرمايد: (فمن عفى له من اخيه شى ء فاتباع بالمعروف و اداء اليه باحسان ).
و نكته دوم اينكه جمله : (و من لم يحكم ...) از باب به كار بردن علت حكم است در جاى معلول آن ، و تقدير كلام چنين است : (و ان لم يتصدق فليحكم بما انزل الله فان من لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الظالمون و اگر مجنى عليه صرف نظر نكرد، بايد كه حاكم بر طبق ما انزل الله حكم كند، زيرا كسى كه حكم مى كند ولى نه بر طبق ما انزل الله ، از ستمگران است ).
و قفينا على آثارهم بعيسى بن مريم مصدقا لما بين يديه من التورية
كلمه (قفينا) از باب تفعيل ، و مصدر آن تقفيه است و به معناى آن است كه چيزى را دنبال چيزى و بعد از آن قرار دهى و اين مصدر از كلمه (قفا) (پشت گردن ) گرفته شده ، و كلمه (آثار) جمع اثر است ، و اثر به معناى حاصل از هر چيزى است كه با ديدن آن اثر پى به وجود آن چيز برده مى شود، ولى غالبا استعمالش در شكلى است كه از جاى پاى رونده ، در زمين مى ماند، و ضمير جمع در (آثارهم ) به انبيا بر مى گردد.

*(161/27)*

و عبارت : (و قفينا على آثارهم بعيسى ابن مريم )، استعاره به كنايه است و منظور از آوردن اين تعبير اين بوده كه بفهماند عيسى بن مريم (عليهماالسلام ) نيز همان راهى را رفت كه انبياى قبل از او رفتند و آن عبارت بود از طريق دعوت به توحيد و تسليم شدن در برابر خداى تعالى .
و جمله : (مصدقا لما بين يديه من التورية ) بيانگر جمله قبلى و اشاره است به اينكه دعوت عيسى بن مريم (عليهم االسلام ) همان دعوت موسى (عليه السلام ) بوده ، و هيچ جدائى بين آن دو نبوده است .
و آتيناه الانجيل فيه هدى و نور مصدقا لما بين يديه من التورية
سياق و زمينه آيات از اين جهت كه متعرض حال شريعت هاى موسى و عيسى و محمد (صلى الله عليه وآله ) است و در باره كتب اين انبيا نازل شده اقتضا مى كند كه اين كتابها با يكديگر تطابق داشته باشند و لازمه آن چند چيز است .
در قرآن جزئيات نزول انجيل بر عيسى (ع ) ذكر نشده است
اول اينكه انجيل نامبرده در آيه كه معنايش بشارت است كتابى بوده كه بر حضرت مسيح (عليه السلام ) نازل شده نه صرف اينكه يك بشارت باشد، خلاصه مطلب اينكه در آيه مورد بحث معناى لغوى اين كلمه منظور نيست ، بلكه معناى اصطلاحى و معروفش ‍ منظور است ، چيزى كه هست خداى تعالى جزئيات كيفيت نزول انجيل بر آن جناب را ذكر نكرده ، آنطور كه در باره تورات و انجيل ذكر كرده در باره تورات فرموده : (قال يا موسى انى اصطفيتك على الناس برسالاتى و بكلامى فخذ ما آتيتك و كن من الشاكرين ، و كتبنا له فى الالواح من كل شى ء موعظة و تفصيلا لكل شى ء)، و نيز فرموده : (اخذ الالواح و فى نسختها هدى و رحمة للذين هم لربهم يرهبون ).

*(161/28)*

و در خصوص قرآن كريم فرموده : (نزل به الروح الامين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربى مبين )، و نيز فرموده : (انه لقول رسول كريم ذى قوة عند ذى العرش مكين مطاع ثم امين )، و نيز فرموده : (فى صحف مكرمة مرفوعة مطهرة بايدى سفرة كرام بررة )، ولى خداى سبحان در باره جزئيات و چگونگى نزول انجيل و مشخصات آن چيزى در قرآن كريم نياورده ، تنها در آيه قبلى نزول آن را بر عيسى در مقابل نزول تورات بر موسى (عليه السلام ) و نزول قرآن بر محمد (صلى الله عليه وآله ) ذكر كرده ، و اين خود دلالت دارد بر اينكه انجيل كتابى مستقل بوده در مقابل تورات و قرآن .
اين لازمه اول آيه مورد بحث بود،
مراد از (هدى ) بودن تورات و انجيلاشتمال آنها بر معارف اعتقاديه است و مراد از نور بودنشان شرايع و احكام آنها است
لازمه دومش اين است كه جمله : (فيه هدى و نور) كه در وصف انجيل است ، در مقابل جمله : (انا انزلنا التورية فيها هدى و نور) باشد كه در وصف تورات است ، و معلوم است كه منظور از هر دو جمله اين است كه آن دو كتاب مشتمل بودند بر معارفى و احكامى ، چيزى كه هست اينكه در آيه براى دومين بار فرموده : (و هدى و موعظة للمتقين ) خود دليل است بر اينكه هدايتى كه در بار اول ذكر شد غير از هدايتى است كه در باره دوم ذكر كرده و كلمه موعظت آنرا تفسير كرده ، پس هدايت اول عبارت است از نوعى معارف كه مردم با آن معارف در باب اعتقادات هدايت مى شوند و اما هدايت دوم عبارت است از معارفى كه بشر به وسيله آن در مرحله عمل هدايت مى شود، پس تقواى دينى منظور از هدايت دوم است .

*(161/29)*

و بنابراين ديگر براى كلمه (و نور) مصداقى نمى ماند، مگر احكام و شرايع ، و اى بسا تدبر در احكام نيز مساعد با اين نظريه باشد، براى اينكه احكام و شرايع امورى هستند كه انسان از آنها نور مى گيرد و در نور و تنور آن راه زندگى را مى سپرد، قرآن كريم نيز همين اثر را براى دين مبين اسلام و احكام و شرايعش قائل است و مى فرمايد: (او من كان ميتا فاحييناه و جعلنا له نورا يمشى به فى الناس ).
next page
fehrest page
back page

*(161/30)*

next page
fehrest page
back page
از آنچه گذشت روشن گرديد كه مراد از كلمه (هدى ) كه در توصيف تورات و هم در توصيف انجيل بار اول ذكر شده ، نوع معارف اعتقاديه چون توحيد و معاد است ، و مراد از نور در هر دو جا نوع شرايع و احكام است ، و مراد از هدى در باره دوم كه تنها در وصف انجيل آمده نوع مواعظ و نصايح است ، (و خدا داناتر است ).
و نيز روشن گرديد كه چرا كلمه (هدى ) در آيه شريفه تكرار شد، چون گفتيم كه هدايت دوم غير از هدايت اول است ، و باز روشن شد كه كلمه (و موعظة ) از قبيل عطف تفسير است و باز خدا بهتر مى داند.
و لازمه سومش اين است كه اينكه در وصف انجيل براى بار دوم فرمود: (و مصدقا لما بين يديه من التورية ) از باب تكرار به منظور تاكيد و امثال آن نباشد، بلكه مراد از آن تبعيت انجيل براى شريعت تورات باشد، و اتفاقا همينطور هم بوده است ، چون انجيل چيزى جز امضاء شريعت تورات و دعوت بشر به سوى تورات ندارد، الا پاره اى از احكام كه عيسى بن مريم بنا به حكايت قرآن كريم استثناء نموده (پاره اى حرامها را كه در زمان موسى (عليه السلام ) جنبه گوشمالى و مجازات داشته است )، قرآن كريم در اين باره از آن جناب حكايت كرده كه گفت : (و لاحل لكم بعض الذى حرم عليكم ).
دليل بر اين معنا آيه شريفه زير است كه خداى تعالى در وصف قرآن كريم فرموده : (و انزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه ، من الكتاب ، و مهيمنا عليه )، كه بيانش بعد از يك آيه از آيه مورد بحث مى آيد.
و هدى و موعظة للمتقين

*(162/1)*

توضيح اين جمله در صفحه قبل گذشت ، و از اين آيه شريفه استفاده مى شود كه انجيل نازل بر عيسى (عليهالسلام ) علاوه بر آنچه كه از معارف اعتقادى تورات و احكام عملى داشته ، عنايت خاصى هم بر تقواى در دين داشته است ، و توراتى كه آن روز در بين يهود رائج بوده هر چند كه قرآن همه آنرا به تمام معنا تصديق نكرده ، و همچنين انجيل هاى چهارگانه اى كه به مرقس و متى و لوقا و يوحنا نسبت داده شده هر چند كه غير آن انجيل است كه قرآن آن را نازل بر خود مسيح مى داند، و ليكن با اين حال همين مقدار كه از انجيل و تورات اصلى باقيمانده اين معنا را تصديق دارد كه خداى تعالى عنايت خاصى به مساله تقواى دينى دارد و ان شاءالله تعالى به زودى اشاره اى به اين معنا مى آيد.
و ليحكم اهل الانجيل بما انزل الله فيه
مى فرمايد اهل انجيل بايد حكم كنند به آنچه كه خدا در انجيل نازل كرده و بايد دانست همانطور كه گفتيم خداى تعالى در انجيل تصديق تورات و شرايع آن را نازل كرده مگر بعضى از چيزهائى را كه چون نسخ شده انجيل نازل بر عيسى (عليه السلام ) آنها را استثناء كرده ، چون بعد از آنكه انجيل تورات را در شرايع و احكامش تصديق كرد و بعضى از چيزها كه در تورات حرام بود حلال كرد، قهرا عمل به ساير دستورات تورات يعنى عمل به غير آنچه انجيل حلال كرده عمل به احكامى خواهد بود كه خدا در انجيل نازل كرده و اين خود روشن است و از همينجا استدلال بعضى از مفسرين به آيه مورد بحث بر اينكه (انجيل مشتمل بر احكامى مفصل است ) روشن مى شود، همانطور كه تورات مشتمل بر احكامى ديگر است سخن درستى نيست و وجه ضعف و نادرستى آن روشن است . و اما اينكه فرمود:
و من لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون

*(162/2)*

اين جمله تشديد و تاكيد همان مطلبى است كه از جمله : (وليحكم ...) استفاده مى شد، و اگر خداى تعالى كلمه (يحكم ) را سه نوبت تكرار كرد دو بار در امر يهود و يك بار در امر نصارا، به منظور همان تشديد و تاكيد بود، چيزى كه هست در اين سه نوبت تكرار كردن ، مختصر اختلافى هست ، در باره كسانى كه حكم نكنند به آنچه خدا نازل كرده يك بار تعبير كرد به اينكه كافرند، (و من لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون )، و يك بار تعبير كرد به اينكه ظالمند، (فاولئك هم الظالمون ) و بار سوم تعبير كرد به اينكه فاسقند، (فاولئك هم الفاسقون ) در نتيجه هم كفر را عليه آنان تثبيت كرد و هم ظلم را و هم فسق را.
و شايد وجه اينكه فسق را در موقع تعرض حال نصارا و كفر و ظلم را در آنجا كه به يهود مربوط مى شود ذكر كرده ، اين بوده كه نصارا توحيد را مبدل به تثليث و سه خدائى كردند، و دين تورات را رها نموده بزرگ آنان بولس دين مسيح را دينى مستقل و جداى از دين موسى معرفى و قلمداد كرد، دينى كه هيچ حكمى ندارد، زيرا احكامش با فدا كردن مسيح خود را براى بشر بر داشته شد، و در نتيجه اين كجرويها و به صرف يك تاويل و توجيه كه بولس كرده بود نصارا از دين توحيد و شريعت آن خارج شد، پس از دين خدا و دين حق فاسق گشتند، چون فسق به معناى خارج شدن چيزى از جايگاه اصليش است ، نظير خارج شدن مغز گردو از پوسته آن .
پس معلوم شد چرا كلمه فسق را در باره نصارا به كار برد؟ و اما اينكه چرا كفر و ظلم را در حق يهود به كار بست ؟ چه بسا علتش اين باشد كه يهود نسبت به دين موسى هيچ شبهه اى نداشتند و اگر احكام و معارف تورات را رد كردند عالما و عامدا رد كردند، و اين خود كفر به آيات خدا و ظلم به آن است .

*(162/3)*

و اين آيات سه گانه كه در آخر يكى آمده : (و من لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون )، و ديگرى آمده : (فاولئك هم الظالمون )، و در سومى آمده : (فاولئك هم الفاسقون ) آيات مطلقى است كه اختصاص به قوم يهود و نصارا ندارد، بلكه شامل همه كسانى است كه چنين كنند، هر چند كه در مورد بحث منطبق با اهل كتاب مى شود.
معناى كفر كسى كه بدانچه خدا نازل فرموده حكم نكند
مفسرين در معناى كفر كسى كه بدانچه خدا نازل كرده حكم نكند اختلاف كرده ، هر يك آنرا بر مصداقى منطبق كرده اند، يكى گفته منظور آن قاضى اى است كه به غير ما انزل الله حكم كند، ديگرى گفته آن حاكمى است كه در زمامداريش بر خلاف آنچه خدا نازل كرده رفتار نمايد، سومى گفته آن اهل بدعتى است كه غير سنت اسلام را قرار داده و رواج دهد و گو اينكه اين مساله اى است فقهى و اينجا جاى بحث در آن نيست و ليكن به طور اجمال مى گوئيم كه مخالفت حكم شرعى و يا هر امرى كه در دين خدا ثابت شده باشد، در صورتى كه انسان علم به ثبوت آن دارد اگر آنرا رد كند كافر مى شود، بله در صورتى كه علم به ثبوت آن دارد و آنرا رد نمى كند بلكه تنها در عمل مخالفت مى كند كافر نمى شود بلكه تنها باعث فسق مى شود، براى اينكه در امر آن قصور كرده ، و در صورتى كه علم به ثبوت آن ندارد نه رد آن باعث كفر و نه مخالفت عمل آن باعث فسق مى شود، چون در اين صورت در قصورش معذور است ،
مگر آنكه در پاره اى از مقدمات آن تقصير كرده باشد، مثلا با اينكه مى توانسته در پى تحصيل علم به وظائف دينى خود بر آيد بر نيامده باشد پس آيه شريفه شامل همه آن مواردى كه مفسرين ذكر كرده اند مى شود و اختصاص به يك مورد و دو مورد ندارد و اطلاعات بيش از اين را بايد در كتب فقه جستجو كرد.
معناى كفر كسى كه بدانچه خدا نازل فرموده حكم نكند
و انزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب و مهيمنا عليه

*(162/4)*

كلمه (مهيمن ) از ماده (هيمنه ) گرفته شده و به طورى كه از موارد استعمال آن بر مى آيد معناى هيمنه چيزى بر چيز ديگر اين است كه آن شى ء مهيمن بر آن شى ء ديگر تسلط داشته باشد، البته هر تسلطى را هيمنه نمى گويند، بلكه هيمنه تسلط در حفظ و مراقبت آن شى ء و تسلط در انواع تصرف در آن است ، و حال قرآن كه خداى تعالى در اين آيه در مقام توصيف آن است نسبت به ساير كتب آسمانى همين حال است ، چون خداى تعالى در جاى ديگر قرآن فرموده كه قرآن (تبيان كل شى ء بيانگر هر چيزى مى باشد) است ، آرى قرآن از كتب آسمانى آنچه كه جنبه زير بنا و ريشه دارد و قابل تغيير نيست گرفته و آنچه از فروع كه قابل نسخ بوده و مى بايد نسخ شود نسخ كرده ، چون اگر نسخ نمى كرد آن احكام احكامى بود كه در مرور زمان دست تحول ، خود به خود آنرا از بين مى برد و به شكلى كه متناسب با حال بشر و كمك كار او در صراط ترقى و تكامل باشد در مى آورد، لذا مى بينيم كه خداى تعالى در وصف قرآن مى فرمايد: (ان هذا القرآن يهدى للتى هى اقوم )، و نيز فرموده : (ما ننسخ من آية او ننسها نات بخير منها او مثلها)، و نيز فرموده : (الذين يتبعون الرسول النبى الامى الذى يجدونه مكتوبا عندهم فى التورية و الانجيل ، يامرهم بالمعروف و ينهيهم عن المنكر، و يحل لهم الطيبات و يحرم عليهم الخبائث ، و يضع عنهم اصرهم و الاغلال التى كانت عليهم ، فالذين آمنوا به و عزروه و نصروه و اتبعوا النور الذى انزل معه ، اولئك هم المفلحون ).

*(162/5)*

پس جمله مورد بحث كه مى فرمايد: (و مهيمنا عليه ) متمم جمله قبل است كه مى فرمايد: (و مصدقا لما بين يديه من الكتاب ) متممى است كه آن را توضيح هم مى دهد، چون اگر اين جمله نبود ممكن بود كسى توهم كند كه لازمه تصديق تورات و انجيل اين است كه قرآن احكام و شرايع آن دو را نيز تصديق كرده باشد، به اين معنا كه حكم كرده باشد به اينكه شرايع تورات و انجيل هم اكنون نيز باقى است ، و قرآن هيچ تغيير و تبديلى در آن نداده ،
تصديق تورات و انجيل با اعتقاد به منسوخ گشتن وتكميل آنها با قرآن منافات ندارد
و همينكه فرمود: قرآن در عين اينكه تورات و انجيل را تصديق دارد، مهيمن بر آن دو نيز هست ، ديگر جاى اين توهم باقى نمى ماند، و مى فهماند كه تصديق قرآن به اين معنا است كه قرآن قبول دارد كه اين دو كتاب از ناحيه خدا نازل شده ، و خداى تعالى مى تواند هر گونه تصرفى در آنها بنمايد، پارهاى احكام آن دو را نسخ ، و پاره اى ديگر را تكميل كند، همچنانكه جمله بعدى كه در ذيل آيه است به اين نكته اشاره نموده و مى فرمايد: (و لو شاء الله لجعلكم امة واحدة ، و لكن ليبلوكم فيما آتاكم ).
بنابراين معناى جمله : (مصدقا لما بين يديه ) اين است كه قرآن قبول دارد كه تورات و انجيل و معارف و احكامش از ناحيه خدا نازل شده بود و مناسب با حال انسانهاى قبل از اين بود، پس منافات ندارد كه در عين اينكه از ناحيه خدا بوده امروز نسخ و تكميل شود، چيزى از آنها حذف و چيز ديگرى اضافه شود، همانطور كه مسيح (عليه السلام ) و يا انجيل مسيح (عليه السلام ) مصدق تورات بود، و در عين حال بعضى از محرمات تورات را حذف نموده ، آنها را حلال كرد و قرآن كريم اين معنا را از آن جناب حكايت نموده كه فرمود: (و مصدقا لما بين يديه من التورية و لا حل لكم بعض الذى حرم عليكم ).
فاحكم بينهم بما انزل الله ، و لا تتبع اهواءهم عما جاءك من الحق

*(162/6)*

يعنى وقتى شريعت نازله به تو و شريعتى كه در گنجينه قرآن تو، به وديعه سپرده شده حق باشد، به اين معنا كه هم آن احكامش كه موافق با كتب آسمانى قبل است حق باشد، و هم آنچه كه مخالف آنها است حق باشد، بدان جهت كه مهيمن بر آنها است ،
پس تو جز اين وظيفه ندارى كه بدانچه خدا به خود تو نازل كرده در بين مردم حكم كنى ، و به خاطر به دست آوردن دل آنها از طريقه حقى كه به تو نازل شده عدول نكنى و منظور از مردم يا خصوص اهل كتاب است ، (همچنانكه ظاهر آيات قبل آن را تاييد مى كند) و يا عموم مردم است (همچنانكه آيات بعد آنرا تاييد مى نمايد).
و از اينجا روشن مى شود كه احتمال اينكه منظور از جمله : (فاحكم بينهم ) حكم در بين اهل كتاب و يا در بين مردم باشد، هر دو احتمالى است جائز، چيزى كه هست يك اشكال احتمال اول را بعيد مى سازد، و آن اين است كه بنابرآن بايد چيزى در كلام در تقدير گرفت و مثلا گفت تقدير كلام (فاحكم بينهم ان حكمت ) بوده ، براى اينكه مى دانيم كه خداى تعالى بر رسول گرامى اسلام واجب نكرده بود كه حتما در اختلافات اهل كتاب مداخله نموده و حكم كند، علاوه بر اينكه اهل كتاب حكم آن حضرت را قبول نداشتند، پس تقدير كلام چنين است كه اگر اهل كتاب تو را حكم قرار دادند، در بين آنان حكم بكن ، تازه در همين صورت نيز حكم كردن را واجب متعين نكرده بلكه آن جناب را مخير كرده بين حكم كردن و اعراض نمودن ، و لذا فرموده : (فان جاؤ ك فاحكم بينهم او اعرض عنهم ...).

*(162/7)*

علاوه بر اينكه اگر احتمال اول يعنى حكم كردن در بين اهل كتاب به تنهائى منظور بود، ديگر نمى بايست منافقين را با يهود ذكر كند، و حال آنكه در اول آيات آنان را هم ذكر كرده ، پس هيچ موجبى نيست كه ما به صرف اينكه قبلا ذكر يهود به ميان آمده ضمير (بينهم ) را تنها به يهود برگردانده و دستور را مختص در مورد آنان بدانيم ، چون همانطور كه گفتيم ذكر غير يهود نيز به ميان آمده بود، پس ‍ مناسبتر آن است كه بگوئيم به دلالت مقام احتمال دوم منظور است ، و ضمير (بينهم ) به كلمه (ناس ) بر مى گردد، و منظور از (ناس ) كل بشر است .
و نيز روشن مى شود كه جمله (عما جاءك ) جار و مجرورى است متعلق به جمله : (و لا تتبع ) و اگر بپرسى ماده تبعيت با حرف (عن ) متعدى نمى شود، و اصلا احتياجى به آن نيست ، و بر اين حساب احتياجى به آن جار و مجرور نبود، و در پاسخ مى گوئيم : بله ، و ليكن جمله (و لا تتبع ) در خصوص مورد بحث معنائى از اعراض يا عدول و يا چيزى از اين قبيل در آن اشراب شده ، در حقيقت اين كلمه فقط در اين مورد چنين معنا مى دهد: (و با اعراض از آنچه به تو داده شده ، هوا هوسهاى آنان را پيروى مكن ).
لكل جعلنا منكم شرعة و منهاجا
راغب در مفردات مى گويد كلمه (شرع ) به معناى رفتن به راهى است كه واضح و ايمن از انحراف باشد، وقتى مى گويند: (شرعت له طريقا) معنايش اين است كه من خط مشى و روشى روشن پيش پايش گذاشتم ،

*(162/8)*

و اين كلمه يعنى كلمه (شرع ) در اول مصدر بوده ، و بعدا آنرا نام براى همان طريقه و روش كردند، و در آخر بطور استعاره نام طريقت هاى الهيه نموده و گفتند: مسيحيت يك شرع (به كسر شين ) و يا يك شرع (به فتحه شين ) و يك شريعت است ، و شرعه و منهاج به همين معنا است ، تا آنجا كه مى گويد بعضى گفته اند: اگر شريعت را شريعت خوانده اند از اين باب بوده كه خواسته اند آنرا به شريعه نهر (آن راهى كه افراد و حيوانات از آن راه به لب نهر مى روند) تشبيه كنند.
و چه بسا كه مطلب عكس اين باشد، يعنى اگر راه به لب نهر را شريعه گفته اند از شريعت به معناى طريقه گرفته باشند، به اين مناسبت كه چون راه به لب آب براى اهل هر محلى روشن و واضح بوده ، خواسته اند با اين نامگذارى از روشنى آن خبر دهند، و اما كلمه (نهج ) به فتح نون و سكونها، به معناى طريق واضح است ، وقتى مى گويند: (نهج الامر و انهج ) معنايش اين است كه فلانى فلان امر را روشن و واضح كرد، و مصدر ميمى آن يعنى (منهج ) و (منهاج ) نيز به همان معنا است .
گفتارى پيرامون معناى شريعت
فرق بين شريعت و دين و ملت در اصطلاح قرآن
همانطور كه قبلا خاطرنشان كرديم كلمه شريعت به معناى طريق است ، و اما كلمه (دين ) و كلمه (ملت ) معناى طريقه خاصى است ، يعنى طريقه اى كه انتخاب و اتخاذ شده باشد، ليكن ظاهرا در عرف و اصطلاح قرآن كريم كلمه شريعت در معنائى استعمال مى شود كه خصوصيتر از معناى دين است ، همچنانكه آيات زير بر آن دلالت دارد، توجه بفرمائيد: (ان الدين عند الله الاسلام )، (و من يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه ، و هو فى الاخرة من الخاسرين ) كه از اين دو آيه به خوبى بر مى آيد هر طريقه و مسلكى در پرستش خداى تعالى دين هست ولى دين مقبول درگاه خدا تنها اسلام است ،
(دين ) معنائى عمومى تر از (شريعت ) دارد، شريعت نسخ مى شود ولى دينقابل نسخ نيست

*(162/9)*

پس دين از نظر قرآن معنائى عمومى و وسيع دارد، حال اگر آن دو آيه را ضميمه كنيم به آيه زير كه مى فرمايد: (لكل جعلنا منكم شرعة و منهاجا براى هر يك از شما پيامبران شرعه و منهاجى قرار داديم )، و به آيه (ثم جعلناك على شريعة من الامر فاتبعها)، اين معنا بدست مى آيد كه شريعت عبارت است از طريقه اى خاص ، يعنى طريقه اى كه براى امتى از امتها و يا پيامبرى از پيامبران مبعوث به شريعت تعيين و آماده شده باشد، مانند شريعت نوح ، و شريعت ابراهيم ، و شريعت موسى ، و شريعت عيسى ، و شريعت محمد (صلى الله عليه وآله )، و اما دين عبارت است از سنت و طريقه الهيه حال خاص به هر پيامبرى و يا هر قومى كه مى خواهد باشد، پس كلمه دين معنائى عموميتر از كلمه شريعت دارد، و به همين جهت است كه شريعت نسخ مى پذيرد، ولى دين به معناى عمومى اش ‍ قابل نسخ نيست .

*(162/10)*

البته در اين ميان فرق ديگرى نيز بين شريعت و دين هست و آن اين است كه كلمه دين را مى توان هم به يك نفر نسبت داد و هم به جماعت ، حال هر فردى و هر جماعتى كه مى خواهد باشد ولى كلمه (شريعت ) را نمى شود به يك نفر نسبت داد، و مثلا گفت فلانى فلان شريعت را دارد، مگر آنكه يك نفر آورنده آن شريعت و يا قائم به امر آن باشد، پس مى شود گفت دين مسلمانان و دين يهوديان و دين عيسويان و نيز مى شود گفت شريعت مسلمانان و يهوديان همچنانكه مى توان گفت دين و شريعت خدا و دين و شريعت محمد و دين زيد و عمرو و... ولى نمى توان گفت شريعت زيد و عمرو، و شايد علت آن اين باشد كه در معناى كلمه (شريعت ) بوئى از يك معناى حدثى هست و آن عبارت است از تمهيد طريق و نصب آن ، پس مى توان گفت شريعت عبارت است از طريقه اى كه خدا مهيا و آماده كرده و يا طريقه اى كه براى فلان پيغمبر و يا فلان امت معين شده ، ولى نمى توان گفت طريقه اى كه براى سابق هست ، به اضافه چيزهائى كه در آن شرايع نبوده و يا كنايه است از اينكه تمامى شرايع قبل از اسلام و شريعت اسلام حسب لب و واقع داراى حقيقتى واحده اند، هر چند كه در امتهاى مختلف به خاطر استعدادهاى مختلف آنان اشكال و دستورات مختلفى دارند، همچنانكه آيه شريفه : (ان اقيموا الدين و لا تتفرقوا فيه ) نيز بر اين معنا اشعار و بلكه دلالت دارد.

*(162/11)*

بنابراين اگر شريعت هاى خاصه را به دين نسبت مى دهيم و مى گوئيم همه اين شريعت ها دين خدا است ، با اينكه دين يكى است ولى شريعت ها يكديگر را نسخ مى كنند، نظير نسبت دادن احكام جزئى در اسلام ، به اصل دين است ، با اينكه اين احكام بعضى ناسخ و بعضى منسوخند با اين حال مى گوئيم فلان حكم از احكام دين اسلام بوده و نسخ شده و يا فلان حكم از احكام دين اسلام است ، بنابراين بايد گفت : خداى سبحان بندگان خود را جز به يك دين متعبد نكرده ، و آن يك دين عبارت است از تسليم او شدن چيزى كه هست براى رسيدن بندگان به اين هدف راههاى مختلفى قرار داده ، و سنتهاى متنوعى باب كرده ، چون هر امتى مقدار معينى استعداد داشته و آن سنتها و شريعت ها عبارت است از شريعت نوح ، ابراهيم ، موسى ، عيسى و محمد (صلى الله عليه وآله )، همچنانكه مى بينيم چه بسا شده كه در شريعت واحدهاى بعضى از احكام به وسيله بعضى ديگر نسخ شده ، براى اينكه مصلحت حكم منسوخ مدتش سر آمده ، و زمان براى مصلحت حكم ناسخ فرا رسيده ، مانند نسخ شدن حكم حبس ابد در زناى زنان كه نسخ شد، و حكم تازيانه و سنگسار به جاى آن آمد، و مانند مثالهائى ديگر، دليل بر اين معنا آيه شريفه : (و لو شاء الله لجعلكم امة واحدة و لكن ليبلوكم فيما آتاكم ...) است كه به زودى تفسيرش مى آيد.
معناى كلمه (ملت ) و نسبت آن با (شريعت ) و (دين )

*(162/12)*

تا اينجا معناى شريعت و دين و فرق بين آن دو روشن شد، حال ببينيم كلمه (ملت ) به چه معنا است ؟ و معناى آن چه نسبتى با شريعت و دين دارد؟ ملت عبارت است از (سنت زندگى يك قوم )، و گويا در اين ماده بوئى از معناى مهلت دادن وجود دارد، در اين صورت ملت عبارت مى شود از (طريقه اى كه از غير گرفته شده ) باشد، البته اصل در معناى اين كلمه آنطور كه بايد روشن نيست ، آنچه به ذهن نزديك تر است اين است كه ممكن است مرادف با كلمه شريعت باشد، به اين معنا كه ملت هم مثل شريعت عبارت است از طريقه اى خاص ، به خلاف كلمه (دين )، بله اين فرق بين دو كلمه (ملت ) و (شريعت ) هست ، كه شريعت از اين جهت در آن طريقه خاص استعمال مى شود، و به اين عنايت آن طريقه را شريعت مى گويند كه : (طريقه اى است كه از ناحيه خداى تعالى و به منظور سلوك مردم به سوى او تهيه و تنظيم شده )، و كلمه (ملت ) به اين عنايت در آن طريقه استعمال مى شود كه مردمى آن طريقه را از غير گرفته اند و خود را ملزم مى دانند كه عملا از آن پيروى كنند، و چه بسا همين فرق باعث شده كه كلمه ملت را به خداى تعالى نسبت نمى دهند و نمى گويند ملت خدا، ولى (دين خدا) و (شريعت خدا) مى گويند، و ملت را تنها به پيغمبران نسبت مى دهند و مى گويند: ملت ابراهيم ، چون اين ملت بيانگر سيره و سنت ابراهيم (عليه السلام ) است و همچنين به مردم و امت ها نسبت مى دهند و مى گويند ملت مردمى با ايمان و يا ملت مردمى بى ايمان ، چون ملت از سيره و سنت عملى آن مردم خبر مى دهد،

*(162/13)*

در قرآن كريم آمده : (ملة ابراهيم حنيفا و ما كان من المشركين )، و نيز از يوسف (عليه السلام ) حكايت كرده كه گفت : (انى تركت ملة قوم لا يؤ منون بالله ، و هم بالاخرة هم كافرون ، و اتبعت ملة آبائى ابراهيم و اسحق و يعقوب )، كه در آيه اول كلمه ملت در مورد فرد، و در آيه دوم هم در مورد فرد و هم در مورد قوم استعمال شده ، و در آيه بعدى كه حكايت كلام كفار به پيغمبران خويش است تنها در مورد قوم به كار رفته (توجه فرمائيد) (لنخرجنكم من ارضنا او لتعودن فى ملتنا).
پس خلاصه آنچه گفتيم اين شد كه دين در اصطلاح قرآن اعم از شريعت و ملت است و شريعت و ملت دو كلمه تقريبا مترادفند با مختصر فرقى كه از حيث عنايت لفظ در آن دو هست .
و لو شاء الله لجعلكم امة واحدة و لكن ليبلوكم فيما آتيكم
اين جمله بيانگر علت اختلاف شريعت هاى مختلف است و منظور از امت واحده كردن همه انسانها اين نيست كه تكوينا آنها را يك امت قرار دهد، و همه انسانها يكنوع باشند، چون همه انسانها يك نوع هستند، و يك جور زندگى مى كنند، همچنانكه در آيه زير انسانها را يك امت و يك نوع دانسته ، مى فرمايد: (و لو لا ان يكون الناس امة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة و معارج عليها يظهرون ).
بلكه مراد اين است كه از نظر اعتبار آنها را امتى واحده كند، به طورى كه استعداد همه آنها برابر باشد و در نتيجه نزديك به هم بودن درجاتشان همه بتوانند يك شريعت را قبول كنند، پس جمله : (و لو شاء الله لجعلكم امة واحدة ) از قبيل به كار بردن علت شرط است در جاى خود شرط تا معنا و مطلب بهتر در ذهن شنونده جاى گيرد، و بهتر بتواند جزاى شرط را كه همان جمله (و لكن ليبلوكم فيما آتيكم ) است بهتر بفهمد
علت اختلاف شرايع اين است كه غرض اصلى از شرايع ، امتحانهاى امتهاى مختلفالاستعداد در ادوار مختلف است

*(162/14)*

و حاصل معنا اين است كه اگر ما به علت اختلاف امت ها شرايع مختلفى تشريع كرديم براى اين بود كه شما را در شريعتى كه داديم بيازمائيم ،
و ناگزير اين عطاهائى كه جمله (آتيكم ) به آن اشاره دارد، با يكديگر و در امت هاى مختلف خواهد بود، و قطعا منظور از اين عطا يا مسكن و زبان و رنگهاى پوست بدن امت ها نيست براى اينكه اگر چنين چيزى منظور بود بايد در يك زمان براى چند قوم كه چند رنگ پوست داشتند چند شريعت تشريع كرده باشد، در حالى كه سابقه ندارد كه خداى عزوجل در يك زمان دو و يا چند شريعت تشريع كرده باشد، پس معلوم مى شود منظور اختلاف استعدادها به حسب مرور زمان و ارتقاء انسانها در مدارج استعداد و آمادگى است و تكاليف الهى و احكامى كه او تشريع كرده ، چيزى جز امتحان الهى انسانها در مواقف مختلف حيات نيست و يا به تعبير ديگر تكاليف الهى وسيله هائى است براى به فعليت در آوردن استعداد انسانها در دو طرف سعادت و شقاوت ، باز به تعبير ديگر وسيله مشخص كردن حزب رحمان و بندگان او از حزب شيطان است ، همچنانكه در كتاب عزيز خدا نيز تعبيرهاى مختلف آمده و برگشت همه به يك معنا است ، خداى تعالى در تعبير اول و اينكه سنت امتحان را در بين انسانها به جريان انداخته ، فرموده است : (و تلك الايام نداولها بين الناس و ليعلم الله الذين آمنوا و يتخذ منكم شهداء و الله لا يحب الظالمين و ليمحص الله الذين آمنوا و يمحق الكافرين ، ام حسبتم ان تدخلوا الجنة و لما يعلم الله الذين جاهدوا منكم و يعلم الصابرين ) و آيات ديگرى كه در اين باب هست .
و در تعبير دوم مى خوانيم : كه هنگام فرو فرستادن آدم به زمين فرموده : (فاما ياتينكم منى هدى فمن اتبع هداى فلا يضل و لا يشقى و من اعرض عن ذكرى فان له معيشة ضنكا و نحشره يوم القيمة اعمى ).

*(162/15)*

و در تعبير سوم مى خوانيم كه در گفتگويش با ابليس فرموده : (و اذ قال ربك للملائكة انى خالق بشرا... قال رب بما اغويتنى لازينن لهم فى الارض و لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين ، قال هذا صراط على مستقيم ، ان عبادى ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين و ان جهنم لموعدهم اجمعين )، در اين باب آيات ديگرى نيز هست .
و سخن كوتاه اينكه اين عطايا و بخششهاى الهى كه به نوع انسانها و بر حسب اختلاف استعداد آنها شده ، از آنجا كه در زمانهاى مختلف اختلاف داشته و نيز از آنجا كه شريعت و سنت الهى كه براى تكميل و تتميم سعادت انسانها در زندگى واجب الاجراء شده و نيز از آنجا كه همه اين شريعت ها امتحانهائى است الهى كه در اثر اختلاف استعدادهاى بشر و تنوع آن مختلف مى شود، لاجرم اين نتيجه به دست مى آيد كه شريعت ها نيز بايد مختلف باشند و بدين جهت است كه خداى تعالى اختلاف (شرعه ) و (منهاج ) را اينطور تعليل فرموده : كه چون اراده من تعلق گرفته به امتحان شما و ريز و درشت كردن شما و اين امتحان را در نعمتهائى كه به شما انعام كرده ام انجام مى دهم ، توجه فرمائيد: (لكل جعلنا منكم شرعة و منهاجا و لو شاء الله لجعلكم امة واحدة و لكن ليبلوكم فيما آتيكم ).
بنابراين معناى آيه و خدا داناتر است اينطور مى شود كه : (لكل امة جعلنا منكم )، براى هر امتى از شما انسانها قرار داديم ، به جعل تشريعى نه تكوينى به عبارت ساده تر: براى هر امتى از شما شرعه و منهاج و يا به عبارتى سنت و روش زندگى معين كرديم : (و لو شاء الله لاخذكم امة واحدة و شرع لكم شريعة واحدة ).
و اگر مى خواست همه شما را يك امت به حساب مى آورد و يك شريعت براى اولين و آخرين شما تشريع مى كرد و ليكن چنين نكرد بلكه براى هر امتى از شما شريعتى تشريع كرد تا شما را در آنچه از اين نعمتهاى مختلف ارزانى داشته بيازمايد.

*(162/16)*

آرى اختلاف نعمت اختلاف امتحان را مى طلبد (همچنانكه اختلاف پايه معلومات شاگردان كلاسهاى مدرسه ، اختلاف امتحان را مى طلبد)، و چون غرض اصلى از شرايع ، امتحان است ، پس ناگزير بايد شرايع نيز مختلف باشد.
و اين امت هاى مختلف عبارتند از: امت نوح ، امت ابراهيم ، امت موسى و امت عيسى و امت محمد (صلى الله عليه وآله )، همچنانكه آيه زير كه در مقام منت گذارى بر اين امت است بر اين معنا دلالت دارد، توجه فرمائيد: (شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا و الذى اوحينا اليك و ما وصينا به ابراهيم و موسى و عيسى ) كه ترجمه اش در اين نزديكى ها گذشت .
فاستبقوا الخيرات الى الله مرجعكم جميعا...
مصدر (استباق ) كه جمله : (فاستبقوا) امر از آن است به معناى شروع به سبقت گرفتن است و كلمه : (مرجع ) مانند كلمه (رجوع ) مصدر است ، چيزى كه هست مصدر ميمى رجوع است و اين جمله به دلالت اينكه حرف (فاء) در اولش آمده ، فرع و نتيجه اى است كه بر لازمه معناى جمله : (لكل جعلنا منكم شرعة و منهاجا) متفرع شده و چنين معنا مى دهد: ما اين شريعت حقه را كه مهيمن بر ساير شرايع است ، شريعت شما قرار داديم و قهرا خير و صلاح شما در آن است ، پس سبقت در خيرات كنيد ، خيراتى كه عبارت است از همان احكام و تكاليف شريعت و به جاى سبقت گرفتن در عمل به اين احكام خود را مشغول به اختلافاتى كه بين شما و ديگران هست نكنيد كه مرجع و برگشت همه شما و آنان به سوى پروردگارتان است و پروردگارتان شما را به آنچه كه در بارهاش اختلاف مى كرديد خبر مى دهد و بين شما و آنان حكمى قاطع و قضاوتى عادلانه خواهد كرد.
و ان احكم بينهم بما انزل الله و لا تتبع ...

*(162/17)*

اين جمله كه در اول آيه قرار دارد از نظر مضمون متصل و متحد با آيه قبلى است كه مى فرمود: (فاحكم بينهم بما انزل الله و لا تتبع اهواء هم )، چيزى كه هست اينكه نتيجه اى كه بر جمله مورد بحث مترتب و يا به عبارت ديگر فرعى كه بر آن متفرع شده ، غير از آن فرعى است كه به اين جمله متفرع شده است و از همين تفاوت فرع ، علت اينكه چرا عين آن عبارت دو بار تكرار شده است به دست مى آيد.
آرى آيه اولى دستور مى داد به اينكه رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) بر طبق ما انزل الله حكم كند و از پيروى هوا و هوسهاى مردم بر حذر باشد براى اينكه ما انزل الله شريعتى است كه براى پيامبر اسلام و امتش تشريع شده و بر آنان واجب است كه در اين خيرات سبقت گرفته و شتاب كنند،
ولى آيه دوم دستور مى دهد كه بر طبق ما انزل الله حكم كند و از پيروى هوا و هوسهاى مردم بر حذر باشد و براى مردم بيان كند كه اگر از اين دستور سرپيچى كنند اين اعراض و سرپيچى ، خود ناشى از فسق آنان و كاشف از اضلال الهى است ، چون خداى تعالى به غير از فاسقان كسى را اضلال نمى كند و خودش فرموده : (يضل به كثيرا و يهدى به كثيرا و ما يضل به الا الفاسقين ).

*(162/18)*

پس حاصل آنچه تا اينجا گفتيم اين شد كه آيه مورد بحث به منزله بيانى است براى بعضى از قسمتهاى آيه قبل ، آن قسمتهائى كه احتياج به بيان داشته و آن اين است كه چرا هواپرستان از پيروى آنچه خداى تعالى نازل كرده و به حق هم نازل كرده (و هيچ نقطه ضعف و باطلى در آن نيست ) روى گردانند؟ در اين آيه مى فرمايد: علتش اين است كه اينگونه افراد اكثرا فاسق هستند و خداى تعالى خواسته است به خاطر بعضى از گناهان كه موجب فسق ايشان شده ، ايشان را بگيرد، و گرفتن خدا همان اضلال ظاهرى است ، پس ‍ اينكه فرموده : (و ان احكم بينهم بما انزل الله ) بطورى كه گفته اند، عطف است بر كلمه (كتاب ) در جمله : (و انزلنا اليك الكتاب )، و بنابراين مناسب تر آن است كه (الف ) و (لام ) در (الكتاب ) اشعارى اشاره وار، به معناى حدثى داشته باشد كه در اين صورت معناى جمله چنين مى شود: (ما به سوى تو احكامى را نازل كرديم كه بر آنان نوشته بوديم و نيز اين را نازل كرديم كه بين آنان بدانچه خدا نازل كرده حكم كن ...).
عصمت پيامبر (ص ) به معناى مختار نبودن او دراعمال نيست
و احذرهم ان يفتنوك عن بعض ما انزل الله اليك

*(162/19)*

در اين جمله خداى تعالى پيامبرش را مامور كرده به اينكه از فتنه آنان بر حذر باشد و اگر چنين دستورى داده با اينكه پيامبرش به عصمت خدائى معصوم است براى اين بوده كه عصمت ، اختيار را از معصوم سلب نمى كند به طورى كه ديگر نتواند راه خطا برود و در نتيجه نشود به او تكليف كرد، نه ، عصمت چنين اثرى ندارد، براى اينكه عصمت چيزى از سنخ ملكات علمى است و معلوم است كه علوم و ادراكات هرگز قواى عامله را كه اعضا را به حركت در مى آورد و همچنين اعضائى كه حامل آن ادراكات است را از قدرت يكسان به فعل و ترك در نمى آورد و چنين اثرى ندارد كه قدرت آنها را از فعل يا از ترك سلب كند بلكه صاحب اين ادراكات و اين قوا و اين اعضا همچنان مختار است و بطور يكسان هم قادر بر فعل است و هم قادر برترك .
همچنانكه علم قطعى ما افراد معمولى و غير معصوم به اينكه (فلان غذا مسموم است )، ما را از خوردن آن عصمت مى دهد و هرگز چنين غذائى را نمى خوريم و ليكن در عين حال اعضاى بدن ما كه در عمل غذا خوردن به حركت در مى آيد يعنى دست ما، دهان ما، زبان ما و دندانهاى ما ناتوان از خوردن آن غذا نمى شوند، اين اعضا همانطور كه ممكن است بى حركت بمانند و آن غذا را در جوف ما فرو نكنند، همچنين ممكن است به كار بيفتند و غذاى كذائى را در جوف ما بكنند (همچنانكه مى بينيم افرادى كه انتحار مى كنند با خوردن چيزى مثل اينگونه غذاها به اين عمل دست مى زنند و دست و دهان و دندان و حلقشان در فرو بردن آن سم به كار مى افتد) پس با وجود عصمت باز فعل براى معصوم اختيارى است ، هر چند تا زمانى كه علم مورد بحث وجود داشته باشد محال است كه آن عمل از آدمى سر بزند، (و اگر در حال انتحار سر مى زند اندوه فراوان و يا خشم بيرون از حد آن علم را از ياد مى برد).

*(162/20)*

و ما در تفسير آيه شريفه : (و ما يضرونك من شى ء و انزل الله عليك الكتاب و الحكمة و علمك ما لم تكن تعلم و كان فضل الله عليك عظيما)، بحثى در اين باره نموديم .
روى گرداندن مردم از رسول الله (ص ) و دعوت او، نبايد موجب غصه خوردن پيامبر(ص ) گردد
فان تولوا فاعلم انما يريد الله ان يصيبهم ببعض ذنوبهم
اين جمله مساله اضلال و گمراهى ايشان به دنبال فسقشان را بيان مى كند كه تفصيلش گذشت ، در اين جمله به اول گفتار در آيات مورد بحث برگشت شده ، آنجا كه مى فرمود: (يا ايها الرسول لا يحزنك الذين يسارعون فى الكفر...) و بنابراين آيه مورد بحث نيز مثل همان آيه ، موجب تسليت در آرامش رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) است و مى خواهد آن جناب را دلخوش سازد و به او چيزى تعليم دهد كه با فرا گرفتن آن ، ديگر غم و اندوه به دلش راه نيابد و خداى عزوجل در تمام موارد آن حضرت را از اندوه نهى كرده و از اينكه مردم از پذيرفتن دعوت حقه آن جناب اعراض مى كردند و از قبول چيزى كه مايه رشدشان بود و به سوى سبيل رشاد و رستگارى رهنمونشان مى كرد استنكاف مى نمودند دلگير مى شد، دلداريش داده و آن نكته را تعليمش مى داد كه : (مردم نمى توانند خداى تعالى را در ملكش به ستوه آورده و عاجز سازند، بلكه خدا بر كار خود مسلط و غالب است و همو است آن كسى كه اين اعراض كنندگان از پذيرفتن حق را به جرم فسقشان گمراه كرده و اگر دلهايشان از راه مستقيم متمايل به بيراهه است او چنين كرده (زيرا زمام دلها به دست او است ) و با سلب توفيق و استدراج رجس و پليدى را هوا و هدف آنان قرار داده و در باره همين ها است كه فرموده :
(و لا يحسبن الذين كفروا سبقوا انهم لا يعجزون ) و وقتى زمام امر همه به دست خداى سبحان است و او هر پليدى و رجسى را از ساحت دين مقدسش دور مى سازد و هرگز چيزى از خواسته هايش فوت نمى شود ديگر هيچ وجهى براى غم و غصه پيامبرش باقى نمى ماند.

*(162/21)*

و چه بسا كه جمله : (فان تولوا فاعلم انما يريد الله ...) بخواهد به همين معنا اشاره كند يعنى با آوردن كلمه (فاعلم پس بدان اى پيامبر) بخواهد آن جناب را همانطور كه گفتيم تعليم دهد و گرنه مى فرمود: (فان تولوا فانما يريد الله ...) و يا عبارت ديگرى كه اين معنا را برساند مى آورد پس برگشت معناى آيه به تعليم اين معنا است كه اعراض كفار خود كيفرى است از ناحيه خداى تعالى و دست خدا در آن دخالت دارد، ديگر جا ندارد كه رسول گراميش غصه بخورد كه چرا مردم از پذيرفتن دعوت به حق او روى گردانند؟ او يك فرستاده اى است كه وظيفه اش تنها ابلاغ پيامهاى خداى تعالى به بندگان و دعوت آنان به راه خدا است ، بله اگر فرضا چيزى او را اندوهگين كند، حتما بايد چيزى باشد كه بر اراده خداى تعالى در امر دعوت دينى (العياذ بالله ) غلبه كند و خدا را در اراده اش شكست دهد و چون هيچ چيزى نيست كه خدا را شكست دهد و بلكه او است كه همه خلايق را به اين سو و آن سو به راه و بيراهه سوق مى دهد، يكى را با تسخير الهيش سلب توفيق مى كند و آن ديگرى را توفيق مى دهد پس هيچ مجوز و موجبى براى غصه خوردن آن جناب نيست .
خداى تعالى در جاى ديگر اين حقيقت را به بيانى ديگر متعرض شده و فرموده : (فلعلك باخع نفسك على آثارهم ان لم يؤ منوا بهذا الحديث اسفا انا جعلنا ما على الارض زينة لها لنبلوهم ايهم احسن عملا و انا لجاعلون ما عليها صعيدا جرزا) كه بيان مى كند اگر رسولانى را به منظور انذار و تبشير دينى گسيل داشته ، براى اين نبوده كه تمامى مردم ايمان بياورند آن چنانكه همگى از امور مادى بهره مند مى شوند بلكه همه اينها امتحان و آزمايشى است كه خداى تعالى به وسيله آن ، مردم را مى آزمايد تا مشخص كند كه بهترين آنان از حيث عمل كيست ؟

*(162/22)*

و اگر جز اين بود نه پيغمبرانى گسيل مى داشت و نه دنيا را اينقدر فريبنده مى كرد، دنيائى كه خودش و آنچه در آن است به زودى باطل و فانى خواهد شد و جز خاك خالى يعنى خاكى كه تهى از افراد كفر پيشه و از دين حق برگشته و خالى از هر فريبنده اى كه دل آن افراد را فريفته باقى نخواهد ماند پس جا ندارد كه تو از كفر و اعراض آنان تاسف بخورى و خود را هلاك گردانى ، براى اينكه كفر و اعراض آنان باعث بطلان و بى نتيجه شدن كار ما و كند شدن قدرت و اراده ما نمى شود.
و ان كثيرا من الناس لفاسقون
اين جمله در جاى تعليل براى جمله : (انما يريد الله ان يصيبهم ...) قرار گرفته كه بيانش گذشت .
افحكم الجاهلية يبغون ؟ و من احسن من الله حكما لقوم يوقنون
اين جمله به دليل اينكه حرف (فاء) بر سر آن آمده تفريع و نتيجه گيرى از مضمون آيه قبلى است كه سخن از اعراض كفار داشت ، تفريعى است سؤ ال گونه كه مى پرسد: با اينكه آن دينى كه از قبولش اعراض مى كنند دينى است كه از ناحيه خدا نازل شده و دين حقى است كه خود آنان نيز مى دانند حق است ، پس چرا به خاطر رسوم و عادت جاهليت از آن دين اعراض مى كنند؟ ممكن هم هست آيه مورد بحث در مقام نتيجه گيرى و بيان لوازمى باشد كه همه آيات قبلى ، آن لوازم را در بر دارد.
و معناى آيه اين است كه وقتى اين احكام و شرايع حق ، از ناحيه خدا نازل شده باشد و غير از اين احكام ، ديگر هيچ حكم حقى وجود نداشته باشد و هر حكمى كه باشد حكم جاهليت و ناشى از هوا و هوسهاى جاهلان باشد پس اين كسانى كه از حكم حق اعراض مى كنند چه مى خواهند؟ و به دنبال چه حكمى مى گردند؟ با اينكه غير از اين احكام ديگر هيچ حكمى نيست مگر آنكه از احكام جاهليت است ، و نيز با اينكه براى اين مردمى كه ادعاى ايمان دارند هيچ حكمى بهتر از حكم خدا نيست باز هم حكم جاهليت را مى طلبند؟.

*(162/23)*

بنابراين جمله : (افحكم الجاهلية يبغون ) استفهامى است توبيخى و جمله : (و من احسن من الله حكما) استفهامى است انكارى و معنايش اين است كه : (هيچ احدى نيست كه حكمش بهتر از حكم خدا باشد) و معلوم است كه هر حكمى به خاطر خوبيش ‍ پيروى مى شود (و گرنه هيچ عاقلى حاضر نيست خود را محكوم به حكم غير خود كند) و جمله : (لقوم يوقنون ) كه در آن وصف يقين اعتبار شده ، در حقيقت گوشه و كنايه اى است به همان افرادى كه حكم خدا را نمى پذيرند، به اين بيان كه اگر اينها در ادعايشان (ايمان به خدا) صادق باشند بايد به آيات خدا يقين داشته باشند و كسانى كه به آيات خدا يقين دارند قطعا منكر اين هستند كه حكم كسى بهتر از حكم خداى سبحان باشد.

*(162/24)*

اين را هم بايد دانست كه در اين آيات كه تفسير شد، چند التفات به كار رفته ، التفاتى از تكلم وحده (من ) و يا تكلم مع الغير (ما) به غيبت و به عكس ، يعنى از غيبت به تكلم وحده و مع الغير، در يك جا خداى تعالى را غايب به حساب آورده بود و مى فرمود: (ان الله يحب المقسطين ) دنبالش خدا را متكلم مع الغير به حساب آورد و فرمود: (انا انزلنا التورية )، يك جا علماى يهود را غايب به حساب آورده و فرموده : (بما استحفظوا من كتاب الله ) دنبالش همانان را حاضر و مخاطب قرار داده و مى فرمايد: (و اخشون ) و همچنين التفاتهائى ديگر كه از آن التفاتها آنچه كه خداى تعالى غايب به حساب آمده ، منظور اين بوده كه مطلب و دستور را بزرگ و با اهميت معرفى كند، به خاطر اينكه دستور از ناحيه الله تعالى است و آنچه كه بطور متكلم وحده آمده ، منظور اين بوده كه خداى تعالى مطلب را به خودش به تنهائى نسبت دهد و بفهماند كه هيچ ولى و شفيعى در اين مطلب دخالت ندارد، تا اگر مطلب تشويق باشد، شنونده بفهمد اين خداى تعالى است كه دارد تشويق مى كند و يا خط نشان مى كشد و او بزرگوارتر از آن است كه به وعده خود وفا نكند بلكه بزرگتر از همه وفا كنندگان به عهد است و اگر تهديد باشد شنونده بيشتر دچار وحشت شود، چون فكر مى كند تهديدكننده خداى تعالى است و هيچ ولى و شفيعى نمى تواند تهديد او را بردارد چون امر به دست خود او است و او هر واسطه اى را نفى و هر سببى را طرد كرده ، (دقت بفرمائيد) و اگر بخواهيد مطلب روشن تر شود، به بعضى از مباحث گذشته نيز سرى بزنيد.
بحث روايتى
قضيه گفتگوى ابن صوريا (از احبا يهود) بارسول الله (ص ) در ذيل آيه : (لا يحزنك ...)

*(162/25)*

در مجمع البيان در تفسير آيه : (يا ايها الرسول لا يحزنك الذين يسارعون فى الكفر...)، از امام باقر (عليه السلام ) روايت آورده كه فرمود: زنى از اشراف خيبر با مردى از اشراف همان قبيله زنا كرد و هر دو هم محصن بودند، يعنى هم زن شوهر داشت و هم مرد همسر داشت احبار يهوديان از سنگسار كردن آن دو به خاطر اينكه از اشراف بودند كراهت داشتند، نامه اى به يهوديان مدينه نوشتند كه از پيامبر اسلام حكم اين مساله را بپرسند به اين اميد كه حكم اسلام آسان تر از حكم تورات كه سنگسار است باشد،
سرانجام عده اى از يهوديان مدينه از قبيل كعب بن اشرف ، كعب بن اسيد، شعبة بن عمرو، مالك بن صيف و كنانة بن ابى الحقيق و جمعى ديگر به سوى رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) به راه افتادند و چون شرفياب حضور حضرتش شدند، عرضه داشتند: اى محمد خبر بده ما را كه حكم مرد زنا كار و زن زنا كارى كه هر دو محصن باشند چيست ؟ و چه حدى بايد بر آن دو جارى شود؟ رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) فرمود: آيا هر حكمى كه من بكنم قبول مى كنيد و به حكم من راضى مى شويد؟ گفتند: بله ، در اين ميان جبرئيل نازل شد و حكم سنگسار را بياورد و رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) فرمود حد آن دو، سنگسار شدن است ولى يهوديان حاضر نشدند آن حكم را بپذيرند جبرئيل به رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) عرضه داشت : مردى به نام ابن صوريا را كه به اين نام و نشان است بين خود و اين يهوديان حكم قرار بده .

*(162/26)*

رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) از آن جمع پرسيد جوانى امرد را كه موى صورتش نروئيده و سفيد چهره و لوچ است مى شناسيد كه در فدك منزل دارد؟ و نامش ابن صوريا است ؟ گفتند: بله ، مى شناسيم ، پرسيد، او چگونه شخصى است در بين شما؟ عرضه داشتند: او اعلم علماى يهود است كه فعلا در روى زمين باقى مانده ، او از هر كس ديگرى به آنچه خداى تعالى بر موسى نازل كرده داناتر است ، حضرت فرمود: پس بفرستيد تا بيايد، يهوديان پيكى روانه فدك كردند و عبدالله بن صوريا را آوردند. رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) به او فرمود: من تو را به آن خدائى سوگند مى دهم كه جز او هيچ معبودى نيست ، همان خدائى كه تورات را بر موسى نازل كرد و دريا را براى شما بنى اسرائيل شكافت و شما را از غرق نجات داد و فرعون و فرعونيان را غرق كرد، همان خدائى كه ابر را بر سر شما سايبان نمود، آن خدائى كه بر شما من و سلوى نازل كرد آيا در كتابتان حكم سنگسار را براى مرد و زن زنا كار ديده اى يا نه ؟ ابن صوريا گفت : به همان خدائى كه مشخصاتش را برايم شمردى سوگند مى خورم كه آرى چنين حكمى در تورات هست و به همان خدا سوگند كه اگر ترس آن نبود كه خداى تعالى پروردگار تورات مرا به جرم دروغ بستن به تورات و تحريف آن آتش بزند هرگز اين اعتراف را نزد تو نمى كردم و ليكن اى محمد تقاضا دارم بگوئى كه حكم زناى محصنه در كتاب تو چيست ؟ حضرت فرمود: حكم زنا در قرآن اين است كه اگر چهار نفر شاهد شهادت دهند كه ديده اند آلت تناسل مرد همچون ميل در سرمه دان داخل در فرج زن است ، واجب است بر حاكم كه آن زن و مرد را رجم كند، ابن صوريا گفت : خداى تعالى در تورات نيز همين حكم را نازل كرده .

*(162/27)*

رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) به وى فرمود: پس اولين بارى كه حكم خدا را ناديده گرفتيد چه زمانى بود؟ گفت : هر وقت زنى از اشراف زنا مى كرد رهايش مى كرديم و چون زنى از طبقه ضعيف جامعه ، زنا مى كرد حد سنگسار را بر او جارى مى ساختيم و همين باعث شد كه زنا در ميان اشراف شايع شد، اين وضع به همين صورت بود تا اينكه پسر عموى يكى از پادشاهان ما زنا كرد و ما سنگسارش نكرديم ، چيزى نگذشت مردى ديگر از طبقه پايين جامعه ، زنا كرد همينكه خواستيم سنگسارش كنيم گفت به هيچ وجه نمى گذارم سنگسارم كنيد مگر بعد از آنكه پسر عموى شاه را سنگسار كنيد (و چون آبروى علماى يهود را در خطر ديديم ) جمع شديم و از پيش خود حدى براى زناى محصنه معين كرديم كه آسانتر از سنگسار باشد و در اشراف و غير اشراف يكسان اجرا گردد و آن تازيانه و داغ نهادن بود، به اين نحو كه چهل ضربه شلاق بخورد و سپس صورتش را سياه كنند و مرد زنا كار را بر الاغى و زن زنا كار را بر الاغى ديگر سوار كنند آن هم به اين نحو كه روى آن دو به طرف دم الاغ باشد و بعد آن دو را در شهر بگردانند، از آن به بعد حكم زناى محصنه به جاى رجم ، چنين شكنجه اى شد.

*(162/28)*

يهوديان ابن صوريا را به ملامت گرفتند كه چه زود اسرار يهوديت را به او گفتى و تو براى حل اين مشكلى كه براى آن به تو مراجعه كرديم اهليت نداشتى و ليكن چون غايب بودى نخواستيم در پاسخ محمد كه مى پرسيد: چنين مردى را در فدك مى شناسيد از تو بد گوئى كنيم (و بگوئيم ما حكميت او را قبول نداريم )، ابن صوريا گفت : من براى اين اعتراف كردم كه او مرا به تورات سوگند داد و اگر اين نبود هرگز سر يهوديت را فاش نمى كردم و بالاخره رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) دستور داد آن زن و مرد يهودى را در جلو در مسجدش سنگسار كردند و ابن صوريا عرضه داشت : من اولين عالم يهودى بودم كه امر تو را بعد از آنكه ديگران پنهانش كرده بودند هويدا ساختم ، خداى تعالى در اين مورد اين آيه را نازل كرد: (يا اهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم كثيرا مما كنتم تخفون من الكتاب و يعفوا عن كثير)، ابن صوريا چون اين آيه را شنيد برخاست و دو دست خود را (به عنوان التماس ) بر دو زانوى رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) گذاشت و سپس گفت : من در موقعيتى هستم كه به خدا و به تو پناه مى برم ، آنچه را هم كه مامور شده اى چشم پوشى كنى بيان كن رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) اعتنائى به او نكرد.

*(162/29)*

سپس ابن صوريا از كيفيت خواب آن جناب پرسيد، حضرت فرمود: ديدگانم به خواب مى رود ولى دلم بيدار است ، ابن صوريا گفت : راست مى گوئى ، حال به من خبر بده كه (چطور مى شود فرزندى شبيه پدر مى گردد و هيچ اثر و نشانه اى از مادرش در سيماى او ديده نمى شود؟ و بر عكس فرزندى شبيه مادرش شده و هيچ اثرى از پدرش در قيافه او نمى توان يافت )؟ حضرت فرمود: نطفه هر يك از پدر و مادر بر نطفه ديگرى غالب آيد فرزند شبيه به او مى شود. ابن صوريا گفت اين را نيز راست گفتى ، (حال به من خبر ده از اينكه از بدن فرزند چه چيزهائى مربوط به پدر و چه چيزهائى مربوط به مادر است )؟ راوى مى گويد: رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) به حال وحى افتاد و مدتى طولانى بيهوش بود، سپس به حال آمد در حالى كه صورت مقدسش قرمز شده بود و عرق مى ريخت آنگاه فرمود: گوشت و خون و ناخن و چربى در بدن فرزند از آن مادر و استخوان و رشته اعصاب و رگها از پدر است ، ابن صوريا عرضه داشت : اين نيز درست است و امر تو امر يك پيامبر است .
سرانجام ابن صوريا مسلمان شد و عرضه داشت : اى محمد بفرمائيد تا بدانم كه از ميان فرشتگان خدا كداميك نزد تو مى آيند؟ و نيز صفات و خصوصيات آن فرشته را برايم بگو، رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) وقتى اوصاف آن فرشته را بيان كرد ابن صوريا گفت : من گواهى مى دهم كه همين اوصاف در تورات نيز آمده و شهادت مى دهم كه تو رسول به حق خدائى .
next page
fehrest page
back page

*(162/30)*

next page
fehrest page
back page
بعد از آنكه ابن صوريا مسلمان شد يهوديان شروع به بدگوئى از وى كرده و او را به باد دشنام گرفتند و مى خواستند برخيزند و بروند كه يهوديان بنى قريظه دامن يهوديان بنى النضير را گرفتند كه بنشينيد، آنگاه گفتند: اى محمد! قبيله بنى النضير برادران ما هستند، پدر ما قرظيها و نضيريها يكى است ولى در عين حال قرار و مدار نابرابرى در بين ما حاكم است ، اگر ما يك نفر از آنان را به قتل برسانيم ، قاتل را كه از ما است مى كشند و از ما دو خون بها مى گيرند كه عبارت است از صد و چهل وسق خرما (كه هر وسق عبارت است از شصت من كه به اندازه يك بار شتر است ) و اگر كشته آنان زن باشد از ما يك مرد را مى كشند و اگر يك مرد باشد از ما دو مرد را مى كشند و اگر كشته آنان برده اى باشد از ما، يك آزاد مى كشند و اگر جنايت وارده كمتر از قتل باشد بلكه جراحاتى باشد ديه آن جراحات را هم براى خود دو برابر مى گيرند ولى به ما نصف آن را مى دهند، حال كه در مساله زناى محصنه بين ما حكم كردى در اين مساله نيز حكم كن ، اينجا بود كه خداى عزوجل حكم رجم و قصاص را در آن آيات نازل كرد.
مؤ لف : مرحوم طبرسى در مجمع البيان اين حديث را علاوه بر امام باقر (عليه السلام ) به جمعى از مفسرين نيز نسبت داده ، اهل سنت نيز در جوامع حديث و در تفاسير خود قريب به اين داستان را به چند طريق از ابى هريرة و براء بن عازب و عبدالله بن عمرو ابن عباس و غير ايشان نقل كرده اند.
و اين روايات از نظر مضمون نزديك به هم هستند، ذيل اين قصه را الدر المنثور از عبد بن حميد و ابى الشيخ از قتاده و نيز ابن جرير و ابن اسحاق و طبرانى و ابن ابى شيبه و نيز ابن منذر و غير ايشان از ابن عباس نقل كرده است .
وجود حكم رجم و حكم قصاص در تورات فعلى

*(163/1)*

اما آنچه در روايت بالا آمده بود كه ابن صوريا وجود حكم رجم در تورات را تصديق كرد و مراد از جمله : (و كيف يحكمونك و عندهم التوراية فيها حكم الله ...) هم همين است ، مطلب درستى است ، براى اينكه حكم مذكور در توراتهاى امروز به عبارتى قريب به آنچه در روايت آمده بود موجود است ، اينك عبارت تورات :
در اصحاح بيست و دوم از سفر تثنيه از تورات عربى چاپ كمبروج سال 1935 ميلادى چنين آمده : (22) اگر مردى ديده شود كه با زنى شوهر دار در بسترى جمع شده ، بايد هر دو كشته شوند، هم آن مرد كه با زن جمع شده ، و هم زن تا به اين وسيله شر از ميان بنى اسرائيل كنده شود (23) اگر دخترى باكره كه نامزد مردى شده به مردى برخورد كند و آن مرد در آن شهر با وى جمع شود(24) بايد آن دو را به طرف دروازه آن شهر بيرون ببريد و هر دو را سنگ باران كنيد تا بميرند، آن دختر به جرم اينكه در شهر بود و مى توانست فرياد بزند و براى حفظ ناموس خود مردم را به كمك طلب كند و آن مرد را به جرم اينكه زن صاحب شوهرى را ذليل و بى آبرو كرده ، پس به وسيله سنگباران شر را از بين خود بيرون كنيد.
و اين عبارت بطورى كه ملاحظه مى كنيد حكم رجم را مخصوص بعضى از صور زناى محصنه كرده ، آن صورتى كه زنا در شهر واقع شود و زن نامزد داشته باشد.
و اما اينكه در روايت ابن صوريا آمده بود كه يهوديان بنى قريظه و بنى النضير از رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) خواستند تا در مساله ديه و خون بها نيز بين آنان حكم كند، در سابق هم گفتيم كه آيات خالى از تاييد اين فقره حديث نيست ، آنچه در آيه شريفه راجع به حكم قصاص در قتل و جرح آمده ، در تورات فعلى نيز موجود است ،

*(163/2)*

در توراتى كه قبلا معرفى كرديم در اصحاح بيست و يكم از سفر خروج چنين مى خوانيم :(12) اگر كسى انسانى را بزند و در اثر ضربه به او، آن انسان بميرد، به نحوى كشته مى شود(13) و ليكن اگر او از اول قصد كشتن نداشته باشد بلكه خداى تعالى مردن او را به دست وى واقع سازد، من براى تو مكانى معين مى كنم كه قاتل خطائى به آنجا بگريزد...(23) و اگر تنها جراحتى بر دارد و آزارى ببيند، نفس به نفس (24) و چشم به چشم و دندان به دندان و دست به دست و پا به پا(25) و داغ به داغ و زخم به زخم و شكستگى استخوان به شكستن استخوان تلافى مى شود.
و در اصحاح بيست و چهارم از سفر لاوى ها چنين مى خوانيم :(17) و اگر شخصى انسانى را بميراند (باعث مردن او شود) بايد كشته شود(18) و اگر شخصى چهار پائى را بميراند، عوضش را بايد بدهد، نفس به نفس ، چشم به چشم و دندان به دندان و عين آن عيبى كه در انسانى به وجود آورد، در خودش بوجود مى آورند.

*(163/3)*

و در تفسير درالمنثور است كه احمد و ابو داود و ابن جرير و ابن منذر و طبرانى و ابوالشيخ و ابن مردويه ، از ابن عباس روايت كرده اند كه گفت : خداى تعالى آيه شريفه : (و من لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون ... الظالمون ... الفاسقون ) را خداوند در باره دو طائفه از يهود نازل كرد كه در دوره جاهليت يك طائفه ، طائفه ديگر را مقهور و ذليل خود قرار داده بود، بطورى كه طائفه مقهور رضايت داده بودند به اينكه اگر از طائفه قاهر و زورمند فردى از آنان را كشت فقط پنجاه وسق خون بها بپردازد ولى اگر از طائفه ذليل و مقهور فردى از طائفه قاهر را كشت صد وسق خون بها بپردازد، اين قرار نابرابر و غير عادلانه همچنان در بين اين دو طائفه از يهود معمول بود تا آنكه رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) از مكه به مدينه هجرت فرمود، در همان اوايل هجرت كه رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) عليه اين دو طائفه از يهود جبهه نگرفته بود، يهوديان دو قبيله ، مقدم آن جناب را گرامى داشتند، قبيله ذليل و مقهور با ورود آن جناب احساس پشت گرمى نموده ، عليه آن قبيله ديگر قيام نمود و گفت : كجاى دنيا سراغ داريد كه دو قبيله همسايه كه دين واحدى و دودمان واحدى و سرزمين واحدى داشته باشند، آن وقت خون بهاى يكى نصف خون بهاى ديگرى باشد؟ ما اگر تاكنون تن به اين ذلت داده بوديم از ترس بود و مى خواستيم زن و بچه هايمان از شر شما ايمن باشند و حال كه محمد به مدينه آمده ، ديگر حاضر نيستيم چنين امتيازى به شما بدهيم ، آن قبيله ديگر اعتنائى به گفته اينان نكردند تا كار به مشاجره كشيد و چيزى نمانده بود كه به جنگ هم بكشد ولى سرانجام هر دو رضايت دادند كه رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) را در بين خود حكم قرار دهند،

*(163/4)*

در عين حال طائفه زورمند در بين خود جلسه اى تشكيل دادند و گفتند: به خدا سوگند محمد طرف آنان را خواهد گرفت و هرگز حاضر نيست براى ما دو برابر آنان ديه و خون بها معين كنند چون منطق آنان قوى است و سخن درستى دارند كه اگر تاكنون تن به چنين قرارى داده بودند از ترس بود، لذا افرادى را بطور محرمانه نزد آن جناب فرستادند تا بلكه بتوانند قبل از روز موعود كه هر دو قبيله به حضورش ميروند نظر آن جناب را به سوى خود معطوف سازند، خداى تعالى آن جناب را از قضيه آنان آگاه كرد و به همه مطالب آنان و اينكه چه هدفى دارند خبر دارش ساخت و اين آيات را نازل فرمود: (يا ايها الرسول لا يحزنك الذين يسارعون فى الكفر... و من لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون )،ابن عباس سپس سوگند ياد كرد كه به خدا قسم آيات در باره اين دو طائفه نازل شده .
مؤ لف : اين داستان را قمى هم در تفسير خود در حديثى طولانى آورده و در آن آمده : كه عبدالله بن ابى (رئيس منافقين ) آن كسى بوده ، كه از سوى بنى النضير ماءمور شد ذهن رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) را مشوب نمايد و آن جناب را طرفدار بنى النضير كند و همچنين آن جناب را از شر قبيله بنى النضير (كه همان قبيله زورمند بود) بترساند همان او بوده كه گفته است : (ان اوتيتم هذا فخذوه و ان لم تؤ توه فاحذروا).

*(163/5)*

ولى روايت اول از نظر متن درست تر از اين روايت است ، براى اينكه مضمون آن با سياق آيات سازگارتر و منطبق تر است ، چون اوائل آيات و مخصوصا دو آيه اول از نظر سياق با مساءله خون بها و اختلاف بنى النضير و بنى قريظه در آن ، كه اين روايت آن را نقل نموده انطباق ندارد، و اين عدم انطباق را كسى مى فهمد كه عارف به اسلوب هاى مختلف كلام باشد و بعيد نيست كه اين روايت خواسته باشد مانند بسيارى از روايات شان نزول داستان را بر آيات مورد بحث تطبيق داده باشد راوى ديده داستان اين دو قبيله مى تواند با جمله : (و كتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس ...) و با جملات قبلى آن منطبق شود و از سوى ديگر ديده كه اتصال آيات از جمله : (يا ايها الرسول لا يحزنك الذين يسارعون فى الكفر...) آغاز مى شود، لذا گفته است كه همه اين آيات در باره داستان دو قبيله نامبرده نازل شده و غفلت كرده از اينكه اين آيات در ضمن متعرض مساءله سنگسار شده و اين مساءله ربطى به مساءله خون بها ندارد و به هر حال خدا داناتر است .
و در تفسير عياشى از سليمان بن خالد روايت آورده كه گفت : از امام صادق (عليه السلام ) شنيدم كه مى فرمود: خداى تعالى وقتى براى بندهاى خير بخواهد، در قلب او نقطه اى سفيد و روشن پديد آورده و گوش هاى دلش را باز مى كند و فرشتهاى موكل او مى سازد تا او را تسديد و راهنمائى كند و همواره به راه صواب ملهم سازد و چون براى بندهاى شر و بدى بخواهد، در قلب او نقطه اى سياه و تاريك پديد مى آورد و جلوى مسامع و گوش هاى قلبش را مى بندد و شيطانى موكل بر او مى كند تا همواره گمراهش سازد.
آنگاه اين آيه را تلاوت فرمود: (فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام و من يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا ...) و نيز آيه : (ان الذين حقت عليهم كلمة ربك لا يومنون ) و آيه : (اولئك الذين لم يرد الله ان يطهر قلوبهم ).
رواياتى درباره مراد از (سحت )

*(163/6)*

و در كافى به سند خود از سكونى از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود: سحت به معناى بهائى است كه كسى در برابر فروختن مردار و سگ و شراب بگيرد و همچنين مهر زن زنا كار و رشوه گرفتن در برابر حكم و اجرتى كه كاهن و جادوگر مى گيرد سحت است .
مؤ لف : آنچه در روايت آمده صرفا نمونه هائى است از سحت كه شمرده شده نه اينكه سحت منحصر به آنها باشد، چون اقسام سحت بسيار است كه در روايات آمده و در همين معنا و قريب به آن روايات بسيارى از طرق ائمه اهل البيت (عليهم السلام ) وارد شده است .
و در درالمنثور است كه عبد بن حميد از على بن ابيطالب روايت كرده كه شخصى از آن جناب از سحت پرسيد حضرت فرمود: رشوه است ، سؤ ال شد: رشوه در حكم ؟ فرمود: نه ، رشوه در حكم ، كفر است .
مؤ لف : اينكه فرمود: (نه رشوه در حكم ، كفر است ) كانه اشاره است به مطلبى كه در آيات مورد بحث بود كه در سياق مذمت از سحت و رشوه خوارى در حكم فرمود: (و لا تشتروا باياتى ثمنا قليلا و من لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون ) و اين كه رشوه خوارى در حكم كفر است ، در روايات وارده از امام صادق و امام باقر (عليهمالسلام ) مكرر آمده و آن دو بزرگوار نيز مكرر فرموده اند: اما رشوه در حكم ؟ چنين عملى كفر به خدا و رسول او است و روايات در تفسير كلمه سحت و حرمت آن بسيار است كه هم از طرق شيعه نقل شده و هم از طرق اهل سنت در جوامع حديث آنان آمده .

*(163/7)*

و در تفسير درالمنثور در ذيل آيه : (فان جاؤ ك فاحكم بينهم ...) آمده كه ابن ابى حاتم و نحاس (در كتاب ناسخش ) و طبرانى و حاكم (وى حديث را صحيح دانسته ) و ابن مردويه و بيهقى (در كتاب سنن خود) همگى از ابن عباس روايت كرده اند كه گفت : دو آيه از سوره مائده نسخ شده ، يكى آيه : (قلائد) و يكى ديگر جمله : (فان جاؤ ك فاحكم بينهم او اعرض عنهم ) كه قبل از نسخ ، رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) مخير بود، اگر مى خواست بين اهل كتاب حكم مى كرد و اگر نمى خواست از آنان اعراض مى نمود و آنان را به احكام خودشان حوالت مى داد ولى وقتى آيه : (و ان احكم بينهم بما انزل الله و لا تتبع اهواء هم ) نازل شد مى گويد: رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) دستور داد در بين اهل كتاب نيز طبق دستورى كه در كتاب آسمانى ما آمده حكم شود.
و در همان كتاب آمده كه ابو عبيد و ابن منذر و ابن مردويه از ابن عباس روايت كرده اند كه در تفسير جمله : (فاحكم بينهم او اعرض ‍ عنهم ) گفته : اين جمله به وسيله جمله : (و ان احكم بينهم بما انزل الله ) نسخ شده .
عدم نسخ آيه : (فاحكم بينهم او اعرض عنهم ) با جمله (و ان احكم بينهم بماانزل الله )

*(163/8)*

مؤ لف : و نيز درالمنثور از عبد الرزاق از عكرمه ، نظير آن را نقل كرده و آنچه از مضمون آيات استفاده مى شود غير از آن چيزى است كه اين روايات مى گويد، آنچه از آيات بر مى آيد با مساءله نسخ سازگار نيست ، براى اينكه از ظاهر سياق آيات بر مى آيد كه همه به يكديگر متصل هستند و همين اتصال اقتضا مى كند كه آيات يكباره نازل شده باشد و معنا ندارد در چند آيه اى كه در يك روز نازل مى شود يكى ناسخ ديگرى باشد، علاوه بر اينكه جمله : (و ان احكم بينهم بما انزل الله ...) آيه مستقلى نيست ، بلكه جمله اى است كه معنايش جز با جمله هاى قبلش تمام نمى شود و بر اين اساس نيز معنا ندارد كه خود به تنهائى ناسخ باشد و به فرضى هم كه با همه اين اشكالها ناسخ باشد آيه قبلش كه مى فرمود: (فاحكم بينهم بماانزل الله ) به ناسخ بودن سزاوارتر بود (براى اينكه قبل از اين جمله در كلام آمده بود) علاوه بر اينكه خواننده محترم توجه كرد كه گفتيم ظاهرترين وجه اين است كه ضمير در كلمه (بينهم ) به مطلق ناس برگردد نه بخصوص اهل كتاب ، آن هم خصوص يهود، از اين هم كه بگذريم در اوائل تفسير اين سوره گفتيم كه سوره مائده ناسخ هست ولى منسوخ نيست .
استدلال لطيف امام صادق عليه السلام به آيه : (انا انزلنا التورية ...) در موردعلومى كه شايسته مقام امامت است

*(163/9)*

و در تفسير عياشى در ذيل آيه : (انا انزلنا التورية فيها هدى و نور...) از ابى عمرو زبيرى از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود: از جمله چيزهائى كه امامت سزاوار آن است ، اين است كه خداى تعالى او را از گناهان بزرگ كه موجب آتش دوزخ است و از هر نافرمانى پاك كرده باشد و خودش هم پاك باشد و يكى ديگر داشتن علم منور است و در نسخه اى ديگر به جاى (علم منور) (علم مكنون ) آمده و ديگر چيزهائى كه سزاوار مقام امامت است عالم بودن به تمامى آنچه كه امت بدان نياز پيدا مى كند و عالم بودن به آنچه كه بر امت حلال و يا حرام است و علم پيدا كردن به كتاب خدا به خاص و به عام آن ، به محكمش و متشابهش به دقائق علمى و به تاءويل هاى غريب از اذهان سايرين ، به ناسخش و منسوخش راوى مى گويد به امام (عليه السلام ) عرضه داشتم ، چه دليلى هست بر اينكه امام بايد به همه اينها كه فرمودى عالم باشد؟ فرمود: دليلش كلام خداى تعالى است ، در آنجا كه در باره افرادى سخن مى گويد كه به آنان اجازه حكومت داده و آنان را شايسته و اهل اين كار دانسته ، مى فرمايد: ( انا انزلنا التورية فيها هدى و نور يحكم بها النبيون ، الذين اسلموا للذين هادوا و الربانيون و الاحبار)، پس اين امامان يك مرحله پائين تر از انبيا هستند كه مردم را به علم خود تربيت مى كنند و اما احبار علمائى هستند پائين تر از ربانيين ، آنگاه در باره همه فرموده : (بما استحفظوا من كتاب الله و كانوا عليه شهداء) و نفرمود: (بما حملوا من كتاب الله به خاطر اينكه داناى به كتاب خدايند) بلكه فرمود: به خاطر اينكه مكلف به حفظ كتاب هستند.

*(163/10)*

مؤ لف : اين استدلال از امام صادق (عليه السلام )، استدلالى است لطيف و طبق اين استدلال معناى عجيبى از آيه به دست مى آيد، معنائى كه بسيار دقيق تر از آن معنائى است كه گذشت و حاصل استدلال اين است كه ترتيبى كه در آيه شريفه در شمردن حاكمان به كتاب خدا اتخاذ شده چنين است كه اول انبيا (عليهم السلام ) ذكر شده اند و سپس ربانيين و در مرتبه سوم احبار، از همين ترتيب به دست مى آيد كه اين چند طبقه از نظر فضل و كمال نيز در چند طبقه قرار دارند،
طبقه اول افضل و اكمل از آن دو طبقه ديگر است و طبقه دوم پائين تر از طبقه اول و بالاتر از طبقه سوم يعنى احبار است و احبار عبارتند از علماى دين كه علم دين را از راه تعليم و تعلم حمل كرده اند.
و خداى تعالى در آيه اى كه امام به آن استدلال فرموده ، از نحوه علم ربانيين خبر داده و فرموده : (بما استحفظوا من كتاب الله و كانوا عليه شهداء) و اگر منظور از اين عبارت صرف دانائى به كتاب خدا بود و ربانيين نيز علمشان مانند علم علما بود مى فرمود: (بما حملوا من كتاب الله )، همچنان كه در سوره جمعه در باره احبار يهود فرمود: (مثل الذين حملوا التورية ثم لم يحملوها...) آرى استحفاظ به معناى درخواست حفظ است و معناى آن تكليف به حفظ مى باشد، پس ربانيين كسانى هستند كه مسؤ ول و مكلف به حفظ كتابند، نظير اينكه در باره صديقين فرموده : (ليسل الصادقين عن صدقهم ) يعنى تا صديقين را مكلف كند به اينكه صدق نهفته در باطن جانشان را اظهار كنند و اين حفظ و شهادت بر كتاب تمام نمى شود مگر با عصمت كه جز در امام معصوم از طرف خداى سبحان محقق نمى شود، براى اينكه خداى سبحان مجاز بودن در حكومت را بر حفظ كتاب شرط كرده و نيز شهادت آنان بر كتاب را معتبر شمرده ، و اين محال است كه خداى تعالى كسى را شاهد بر كتاب قرار دهد و به وسيله او كتاب ثابت گردد كه جائز الخطاء باشد و غلط از او نيز سر بزند.

*(163/11)*

پس اين حفظ و شهادت غير از حفظ و شهادتى است كه بين ما مردم معمولى يافت مى شود بلكه از قبيل حفظ اعمال و شهادتى است كه بيانش در تفسير آيه شريفه : (لتكونوا شهداء على الناس و يكون الرسول عليكم شهيدا) در جلد اول اين كتاب گذشت .
و اگر در اينجا يعنى در آيه مورد بحث ، اين حفظ و شهادت را به همه انبياء و ربانيين و اءحبار نسبت داده ، با اينكه قائم به بعضى از افراد است كه همان معصومين (عليهم السلام ) هستند، نظير نسبتى است كه در آيه سوره بقره داده بود، در آنجا نيز شهادت بر اعمال را به همه امت نسبت داده بود و استعمال اينگونه نسبتها در قرآن شايع است مثل آنجا كه مى فرمايد:( و لقد آتينا بنى اسرائيل الكتاب و الحكم و النبوة ).
و اين گفتار ما منافات با آن ندارد كه احبار هم مكلف به حفظ و شهادت باشند و ميثاق از آنان نيز گرفته شده باشد زيرا مكلف بودن احبار به اينكه كتاب خدا را حفظ كنند مطلبى است و اينكه نتوانستند حفظ كنند و دچار غلط و اشتباه شوند مطلبى ديگر است و دين الهى همانطور كه بدون ثبوت تكليف شرعى و اعتبارى تمام نمى شود ، بدون ثبوت حقيقى و واقعى نيز تمام نمى گردد.
پس ثابت شد كه در اين ميان مرحله و منزلتى وجود دارد كه ما بين منزلت انبيا و منزلت احبار است و آن عبارت است از منزلت ائمه معصومين ، و خداى تعالى از وجود چنين نسبتى خبر داده و فرموده : (و جعلنا منهم ائمة يهدون بامرنا لما صبروا و كانوا باياتنا يوقنون ).

*(163/12)*

و اين مطلب كه منزلتى بين دو منزلت باشد با آيه زير كه اسحاق و يعقوب (عليهم االسلام ) را، هم پيغمبر دانسته و هم امام و فرموده : (و وهبنا له اسحق و يعقوب نافلة و كلا جعلنا صالحين و جعلنا هم ائمة يهدون بامرنا) منافات ندارد، براى اينكه اجتماع نبوت و امامت در بعضى از افراد منافات ندارد با اين مطلب كه در بعضى ديگر جداى از هم باشد يعنى يكى پيغمبر باشد و امام نباشد و يكى ديگر امام باشد و پيغمبر نباشد. و ما در باره امامت مطالبى در تفسير آيه (و اذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات ) در جلد اول اين كتاب بيان كرديم .
و سخن كوتاه اينكه ربانيين و ائمه حد وسطى هستند بين انبيا و احبار، و اين طائفه اگر به كتاب علم دارند علم به حق دارند و اگر شاهد بر آنند شهادتشان به معناى حقيقى و واقعى كلمه است .
همه اينها كه گفته شد راجع به ربانيين و ائمه از بنى اسرائيل بود ليكن آيه شريفه دلالت دارد بر اينكه اگر ربانيين و ائمه از بنى اسرائيل ، داراى چنين منزلتى بودند به اين جهت بود كه حامل كتاب آسمانى تورات بودند، به خاطر حفظ اين كتاب آسمانى خداى تعالى به آنان چنين مقامى را داد، پس اگر كتاب آسمانى ديگرى نيز از ناحيه خدا نازل شود كه مشتمل بر معارف الهى و احكام عملى باشد حتما بايد كسانى مستحفظ و شاهد بر آن باشند و همين معنا مطلوب را اثبات مى كند.

*(163/13)*

پس اينكه امام (عليه السلام ) فرمود: (پس اين ائمه در منزلتى پائين تر از انبيا قرار دارند) معنايش اين است كه از آيه ترتيب استفاده مى شود، ترتيب از حيث كمال و فضيلت ، رتبه اول را انبيا دارند و رتبه پائين تر را ائمه همچنانكه احبار (كه همان علما باشند) در رتبه پائين تر از ائمه واقعند و اينكه فرمود: (مردم را به علم خود تربيت مى كنند) از ظاهرش بر مى آيد كه امام (عليه السلام ) مساءله تربيت را از ماده و ريشه كلمه (ربانى ) كه همان تربيت است گرفته باشد نه از ربوبيت ، بقيه فقرات روايت در همانجا كه خلاصه معنايش را آورديم روشن شد.
و چه بسا منظور امام (عليه السلام ) در روايت عياشى همين باشد، عياشى كه روايت قبلى نيز از او نقل شده از مالك جهنى نيز روايت آورده كه گفت : امام باقر (عليه السلام ) در تفسير آيه : (انا انزلنا التورية فيها هدى و نور... بما استحفظوا من كتاب الله ) فرمود: اين آيه شريفه در باره ما نازل شده .
رواياتى در مورد حكم نكردن به ما انزل الله
و در تفسير برهان در ذيل جمله : (و من لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون )، از كافى نقل كرده كه او به سند خود از عبدالله بن مسكان بطور رفع (يعنى حذف سند تا رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) از آن جناب روايت كرده كه فرمود: كسى كه در مورد دو در هم حكمى به جور براند و طرف را مجبور به اجراى آن كند، از اهل اين آيه خواهد بود كه مى فرمايد: (كسانى كه طبق ما انزل الله حكم نكنند كافرند)، راوى مى گويد: عرضه داشتم : چگونه مجبور به اجرا كند؟ فرمود: حاكمى داراى قدرت اجرا باشد، شلاق و زندان داشته باشد، محكوم اگر به حكمش رضايت داد كه هيچ و اگر رضايت نداد او را با شلاق بزند و در زندان خود محبوسش كند.

*(163/14)*

مؤ لف : اين روايت را شيخ طوسى نيز در تهذيب به سند خود تا ابن مسكان و از آنجا تا رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) بدون سند آورده ، عياشى آن را در تفسير خود بطور مرسل و بدون سند از ابن مسكان نقل كرده و معناى اول حديث به طرق ديگرى نيز از ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) روايت شده است .
و مراد از اينكه حكم را مقيد به (اجبار) فرموده ، فهماندن اين معنا است كه حاكم وقتى كافر مى شود كه حكمش داراى اثر باشد، حكم فصل و قاطعى باشد كه دو طرف نزاع به حسب طبع خود حكم نزاع خود را خاتمه يافته ببينند و گرنه صرف انشاى حكم ، كفر نمى آورد، چون در حقيقت حكم شمرده نمى شود (و گرنه بايد اظهار نظرهاى افراد كوچه و بازار را هم حكم بدانيم ، در حالى كه چنين نيست ).
و در درالمنثور است كه سعيد بن منصور و ابوالشيخ و ابن مردويه از ابن عباس روايت كرده كه گفت : خداى عزوجل آيه شريفه : (و من لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون ) و آن آيه كه دارد (الظالمون ) و آنكه مى فرمايد: (الفاسقون ) همه را در خصوص يهود نازل كرده .
مؤ لف : اين حديث مورد اشكال است ، زيرا آيات سه گانه مذكور همه مطلقند و شامل همه حكام و قاضيان جور مى شوند و هيچ دليلى وجود ندارد كه آنها را مقيد به يهود سازد و صرف نزول آيات در مورد يهوديان باعث نمى شود كه ما در اطلاق آنها دخل و تصرفى نموده و بگوئيم : اطلاق ندارد، علاوه بر اين مورد آيات نيز فقط يهود نيست ، زيرا آيه سوم فقط در باره نصارا نازل شده ، از اين هم كه بگذريم خود ابن عباس راوى حديث بالا رواياتى دارد كه نقيض اين روايت است .

*(163/15)*

و در همان كتاب است عبد بن حميد از حكيم بن جبير روايت كرده كه گفت : من از سعيد بن جبير در مورد اين آيات سوره مائده سؤ ال كردم و گفتم جمعى معتقدند كه اين آيات در باره بنى اسرائيل و عليه آنان نازل شده ، و كارى به كار ما ندارد، او در پاسخ گفت : ما قبل و ما بعد اين آيات را بخوان ، برايش خواندم گفت : نه ، اين حرف درست نيست ، بلكه آيات مذكور بر ما نازل شده و مربوط به ما مسلمانان است ، بعد از اين ماجرا به مقسم آزاد شده ابن عباس برخوردم ، و از اين آيات كه در مائده است پرسيدم ، و گفتم : جمعى معتقدند كه در باره بنى اسرائيل و عليه آنان نازل شده نه بر عليه ما مسلمانان ، گفت : هم عليه آنان نازل شده ، و هم عليه ما، و آيه اى كه بر ما و بر آنان نازل شود به نفع ما و آنان نيز خواهد بود.
آنگاه به حضور على بن الحسين رسيدم و از آياتى كه در سوره مائده است پرسيدم و براى وى شرح دادم كه من از سعيد بن جبير و از مقسم سؤ ال كردم ، آن جناب پرسيد مقسم چه جوابى داد؟ من جواب مقسم را برايش نقل كردم حكيم آنگاه گفت : على بن الحسين فرمود: مقسم درست گفته ، و ليكن بايد دانست كه اين كفر غير كفر شرك است و فسق آن نيز غير فسق شرك است ، و ظلم آن نيز غير ظلم شرك است .
بعد از آن سعيد بن جبير را ديدم ، و نظر على بن الحسين را براى او گفتم او به پسرش گفت : اين فتوا را چگونه مى بينى ؟ پسرش گفت فتواى على بن الحسين از فتواى تو و مقسم بهتر است .
مؤ لف : از بيان قبلى ما بخوبى روشن مى شود كه اين روايت با آنچه از آيه ظاهر مى شود مطابق است .
درگذشتن از جانى موجب بخشودگى گناهان مى شود

*(163/16)*

و در كافى به سند خود از حلبى از امام صادق (عليه السلام ) و نيز عياشى در تفسير خود از ابى بصير از آن جناب روايت كرده اند كه در ذيل آيه : (فمن تصدق به فهو كفارة له ) فرمود: صرف نظر كردن از قصاص گناهان او را به همان مقدار كه از قصاص صرف نظر كرده محو مى كند، چه جراحت باشد، و چه غير آن .
و در درالمنثور است كه ابن مردويه از مردى از انصار از رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) روايت كرده كه در جمله : (فمن تصدق به فهو كفارة له ) گفته است : رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) فرموده : مردى كه دندانش را شكسته اند و يا دستش را قطع كرده اند، و يا چيزى از دستش را قطع كرده اند و يا جراحتى بر بدنش وارد ساخته اند، و او از جانى عفو مى كند، خداى تعالى به مقدار ديه اى كه مى توانست بگيرد و نگرفت از گناهان او عفو مى كند، مثلا اگر ديه يك چهارم خون بها است ، خداى تعالى از يك چهارم گناهانش ‍ صرف نظر مى كند، و اگر يك سوم باشد از يك سوم ، و اگر همه خون بها باشد از همه گناهان او چشم پوشى مى كند.
مؤ لف : نظير اين روايت را نيز از ديلمى از ابن عمر نقل كرده ، و شايد آنچه در اين روايت و روايت قبلى آمده كه (تكفير گناهان را مطابق و به مقدار عفوى دانسته كه مجنى عليه كرده است )،
از تشبيه ديه شرعى كه چند قسم است به قصاص ، و تنزيل آن به منزله قصاص ، و سنجيدن قصاص و ديه را با مغفرت گناهان استفاده شده باشد، و چون مغفرت گناهان نيز منقسم و داراى شدت و ضعف است ، در نتيجه بعضى از مراتب ديه بر بعضى از مراتب مغفرت و كل ديه بر كل مغفرت منطبق مى شود.
و در تفسير قمى در ذيل آيه شريفه : (لكل جعلنا منكم شرعة و منهاجا) از قول امام (عليه السلام ) گفته است : يعنى براى هر پيغمبرى شريعتى و طريقه اى است .
آن قاضى كه هم به حق آگاه باشد و هم به حق قضاوت كند،اهل بهشت است

*(163/17)*

و در تفسير برهان در ذيل آيه : (افحكم الجاهلية يبغون ...) از كافى روايتى آورده كه مرحوم كلينى آنرا به سند خود از احمد بن محمد بن خالد از پدرش نقل كرده و پدر او بقيه افراد سند را انداخته و مستقيما از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود: قضا چهار قسم است ، مباشر سه قسم از آن در آتش است ، و مباشر يك قسم در بهشت ، مردى كه قضاوت به جور و بنا حق كند با اينكه به موازين قضا آگاه است او در آتش است ، و مردى هم كه به جور قضاوت كند و اين قضاوت به جورش براى اين است كه به موازين قضا آگاهى ندارد در آتش است ، و مردى كه به حق قضاوت كند ولى به موازين قضا آگاه نيست او نيز در آتش است ، تنها كسى در بهشت است كه هم به حق قضاوت كند، و هم به موازين قضاوت آگاه باشد.
و نيز همان جناب فرمود: حكم كه حاصل قضاوت است دو نوع است ، يكى حكم خدا و يكى حكم جاهليت ، قهرا كسى كه به حكم خدا حكم نكرده باشد به حكم جاهليت حكم كرده است .

*(163/18)*

مؤ لف : در معناى اين دو روايت اخبار بسيار زيادى از طرق شيعه و طرق اهل سنت در كتابهاى حديث هر دو طائفه در باب قضا و شهادات آمده ، و آيه شريفه اشعار و بلكه دلالت بر هر دو معنا دارد، اما بالنسبه به معناى اول بيان دلالت آيه بر آن اين است كه حكم به جور چه اينكه حاكم با علم به جور بودنش حكم كرده باشد و چه اطلاعى از جور بودنش نداشته باشد، بالاخره جور است ، هر چند كه در صورت دوم تصادفا جور از آب در آمده باشد، و همچنين حكم به حق با جهل به موازين ، كه آن نيز به تصادف حق از آب در آمده و هر دو مورد پيروى هواى نفس است كه خداى تعالى از آن نهى كرده ، و فرموده : (فاحكم بينهم بما انزل الله و لا تتبع اهواء هم عما جاءك من الحق )، كه در اين آيه از پيروى هواى نفس در حال حكم كردن تحذير نموده ، و حكم ناشى از پيروى هوا را در مقابل حكم به حق قرار داده و از همين مقابله به دست مى آيد كه علم به حق بودن قضاوت ،
شرط در جواز حكم است و كسى كه حكم مى كند و علمى به حق بودن آن ندارد عمل غير مجازى انجام داده و در آتش خواهد بود، براى اينكه در اين عمل از هواى نفس پيروى كرده و علاوه بر اين چنين حكمى مصداق حكم جاهليت بوده ، چون حكم جاهليت عبارت است از هر حكمى كه مستند به خدا نباشد. و اما بالنسبة به معناى دوم دليلش مقابله اى است كه بين دو حكم واقع شده و خدا داناتر است .
و در تفسير طبرى از قتاده روايت كرده كه در تفسير آيه : (انا انزلنا التورية فيها هدى و نور يحكم بها النبيون الذين اسلموا للذين هادوا و الربانيون و الاحبار) گفته است : اما ربانيون عبارتند از فقهاى يهود، و اما احبار عبارتند از علماى ايشان و اضافه كرده است كه چنين به ما رسيده كه رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) بعد از آنكه اين آيه نازل شد فرمود: به حكم اين فرمان بعد از اين ، ما بر يهود و غير آنان از اهل اديان حكم خواهيم كرد.

*(163/19)*

مؤ لف : اين روايت را سيوطى نيز در تفسير آيه شريفه : (انا انزلنا التورية ..) از عبد بن حميد و از ابن جرير از قتاده نقل كرده .
و ظاهر روايت اين است كه آنچه كه گفت از رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) برايش نقل شده مربوط به آيه شريفه است ، يعنى خواسته است بگويد دليل بر اينكه ربانيين فقها و احبار علماى يهودند خود آيه است ، و بنا براين اشكالى متوجه وى مى شود كه آيه شريفه بيش از اين دلالت ندارد كه بايد طبق تورات در بين يهود حكم كرد، چون در آيه آمده : (للذين هادوا،) پس نه غير يهود را شامل مى شود و نه حكم به غير تورات نسبت به يهود را، در حالى كه ظاهر روايت اين است كه مى خواهد بگويد: به غير تورات بر يهود و غير يهود حكم مى شود، مگر آنكه منظور از اين كلام رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) كه در روايت فرمود: (از اين پس ما بر يهود و غير آنان از اهل اديان حكم خواهيم كرد) اين باشد كه ما انبيا بر يهود و غير يهود حكم مى كنيم و اين علاوه بر سستى و سخافت هيچ ارتباطى با آيه ندارد.
و ظاهرا بعضى از راويان در نقل آيه دچار اشتباه شده و گويا رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) اين كلام را بعد از جمله : (و انزلنا اليك الكتاب بالحق فاحكم بينهم بما انزل الله ) (تا آخر آيات ) فرموده كه در اين صورت روايت با همان مطلبى منطبق مى شود كه گفتيم از ظاهر آيه بر مى آيد و آن اين است كه ضمير در كلمه (بينهم ) به عموم مردم بر مى گردد نه به خصوص يهود، راوى اشتباها به جاى اين آيه آن آيه را آورده است .
آيات 54 51 مائده

*(163/20)*

يأ يها الذين ءامنوا لا تتخذوا اليهود و النصارى أ ولياء بعضهم أ ولياء بعض و من يتولهم منكم فإ نه منهم إ ن الله لا يهدى القوم الظالمين (51) فترى الذين فى قلوبهم مرض يسرعون فيهم يقولون نخشى أ ن تصيبنا دائرة فعسى الله أ ن يأ تى بالفتح أ و أ مر من عنده فيصبحوا على ما أ سروا فى أ نفسهم نادمين (52) و يقول الذين ءامنوا أ هؤ لاء الذين أ قسموا بالله جهد أ يمنهم إ نهم لمعكم حبطت أ عمالهم فأ صبحوا خاسرين (53) يأ يها الذين ءامنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأ تى الله بقوم يحبهم و يحبونه أ ذلة على المؤ منين أ عزة على الكافرين يجاهدون فى سبيل الله و لا يخافون لومة لائم ذلك فضل الله يؤ تيه من يشاء و الله واسع عليم (54)
ترجمه آيات
هان اى كسانى كه ايمان آورديد، يهود و نصارا را دوستان خود مگيريد كه آنان دوست يكديگرند و كسى كه (از شما) آنان را دوست بدارد خود او نيز از ايشان است ، چون خدا مردم ستمكار را به سوى حق هدايت نمى كند.(51)
نشانه اينكه بعضى از مدعيان ايمان از سنخ همان كافرانند اين است كه مى بينى اين بيماردلان به سوى يهود و نصارا مى شتابند و مى گويند: ما بيم آن داريم كه بلا بر سر ما آيد غافل از اينكه چه بسا خداى تعالى از ناحيه خود فتحى آورده و امرى ديگر كه خودش ‍ مى داند پيش بياورد، آن وقت است كه اين بيماردلان نسبت به آنچه در دل پنهان مى داشتند پشيمان شوند(52).
و آن وقت است كه مؤ منين واقعى به اين بيماردلان خواهند گفت : آيا اين يهود و نصارا بودند كه سوگندهاى غليظ ياد كردند بر اينكه همواره با شما و يار و ياور شما خواهند بود؟ پس چرا امروز كه عذاب الهى شما را گرفت ياريتان نكردند؟ آرى آن وقت بيماردلان مى فهمند كه تلاشهايشان بى نتيجه مانده ، در نتيجه شكست خورده و زيانكار مى شوند(53).

*(163/21)*

هان اى كسانى كه ايمان آورده ايد اگر كسى از شما از دينش برگردد، بدانيد كه خدا بزودى مردمى را براى گرايش به اين دين مى آورد كه دوستشان دارد و آنان نيز وى را دوست دارند، كه اينان مردمى هستند در برابر مؤ منين افتاده حال و در برابر كافران مقتدر، مردمى كه در راه خدا جهاد مى كنند و از ملامت هيچ ملامتگرى پروا ندارند و اين خود فضلى است از خدا، فضلى كه به هر كس ‍ صلاح بداند مى دهد و خدا داراى فضلى وسيع و علمى وصف ناپذير است (54).
بيان آيات
سير اجمالى در اين آيات آدمى را در باره اتصال آنها به ما قبلش و نيز به ما بعدش كه مى فرمايد: (انما وليكم الله و رسوله ...) و نيز اتصال آن دو آيه به ما بعدش كه مى فرمايد: (يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزوا...) و نيز اتصال آنها به آيه : (يا ايها الرسول ...) دچار ترديد و توقف مى كند.

*(163/22)*

اما چهار آيه مورد بحث به يهود و نصارا تذكر مى دهد و ما اين را مى دانيم كه قرآن كريم در آياتى كه در مكه نازل شده هيچ صحبتى از يهود نكرده ، چون آن روز احتياج و سر و كارى با اين دو طائفه نبوده و تنها در آيات مدنى سخن از اين دو طائفه رفته است ، آن هم در آياتى كه در اول هجرت نازل شده ، چون در اوائل هجرت بود كه مسلمانان ناگزير بودند با يهوديان معاشرت و آميزش داشته باشند و يا با آنان پيمان و عهد ببندند و يا تنها در مقام دفع كيد و مكر يهود بوده باشند ولى هيچ تماس و اصطكاكى با نصارا نداشتند مگر در نيمه آخر ده سال توقف آن جناب در مدينه ، و بعيد نيست چهار آيه مورد بحث در اين مدت نازل شده باشد و شايد مراد از كلمه (فتح ) در اين آيات فتح مكه باشد، ليكن در سابق گفتيم : احتمال قابل اعتماد اين است كه سوره مائده در سال حجة الوداع و بعد از فتح مكه نازل شده باشد. بنابراين يا مراد از كلمه (فتح )، فتح ديگرى غير از فتح مكه است و يا اينكه اين آيات قبل از فتح مكه و قبل از نزول همه سوره نازل شده است .

*(163/23)*

سؤ ال ديگرى كه در اين آيات هست اين است كه آيا آيه چهارم كه مى فرمايد: (يا ايها الذين آمنوا من يرتد منكم ...) متصل به سه آيه قبل از خودش است ؟ وسؤ ال ديگر اينكه اين گروهى كه احتمال مى رفته كه از دين خود مرتد شوند و آيه به عنوان پيشگوئى از ارتداد آنها خبر مى دهد چه كسانى بوده اند؟ سؤ ال چهارم اينكه منظور از آن طائفه اى كه خداى تعالى وعده آمدنشان را داده كيانند؟ هر يك از اين سؤ ال ها بر ابهام آيه مى افزايد و رواياتى كه در شان نزول آمده ، در اين باره بسيار مختلف است و آن روايات چيزى جز نظريه شخصى مفسرين سلف نبوده ، همچنانكه غالب روايات شان نزول همين وضع را دارند و اين اختلاف شديد نيز خودش باعث ابهام بيشتر آيه و مايه اضطراب ذهن آدمى در فهم آيه شده است . ابهام ديگرى بر همه آن ابهامها اضافه كن و آن اين است كه همه مى دانيم كه تعصبهاى مذهبى تا چه حد در اظهار نظرها دخالت مى كرده و به زودى شواهدى از اين دخالتها در روايات و كلمات مفسرين سلف و خلف از نظر خواننده خواهد گذشت .
و آنچه كه بعد از تدبر در اين آيات به دست مى آيد اين است كه همانطور كه گفتيم اجزاى اين آيات به يكديگر متصل است ، ولى بريده از ما قبل و ما بعد است و آيه چهارم از متممات غرضى است كه مقصود افاده و بيان آن است ، چيزى كه هست بايد در فهم معناى آن بارى به هر جهت كردن و مسامحه روا داشتن پرهيز كرد و مانند بسيارى از مفسرين در اظهار نظر مسامحه روا نداشت ، آن هم در آيه اى كه به بيانى كه مى آيد صفات و خصوصيات قومى ذكر شده و نام و نشانه اى آن قوم آمده .

*(163/24)*

آنچه بطور اجمال از اين آيات به دست مى آيد اين است كه خداى سبحان در اين آيات مؤ منين را از اينكه يهود و نصارا را اولياى خود بگيرند، بر حذر داشته و با شديدترين لحن تهديدشان مى كند و در يك پيشگوئى به آينده امر امت در اثر اين موالات و دوستى با دشمنان خبر مى دهد و مى فرمايد كه اگر چنين كنيد بنيه روش دينى خود را از دست مى دهيد و آن وقت است كه خداى تعالى مردمى ديگر برمى انگيزد كه قائم به امر دين شوند و بنيه دين را بعد از انهدام به حالت اصلى و اوليش برگردانند.
يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود و النصارى اولياء بعضهم اولياء بعض
در مجمع البيان مى گويد: (اتخاذ) به معناى اعتماد كردن بر چيزى است ، به اين صورت كه شخص به آن دلگرم باشد كه در فلان كار به دردم مى خورد و آن را براى آن كار ذخيره بسازد و اين كلمه باب افتعال از ماده (اخذ) است و در اصل دو همزه داشته ، يعنى (اءتخاذ) بوده ، همزه دوم آن مبدل به (تاء) شده و به صورت (ات تخاذ) در آمده و سپس دو تاء در يكديگر ادغام شده و به صورت (اتخاذ) در آمده ، در كلمه (اتعاد) كه از مصدر ثلاثى (وعد) گرفته شده ، همين قاعده جارى شده (با اين تفاوت كه در اين كلمه حرف واو مبدل به تاء مى شود)
معناى (اخذ) و (ولاء ولايت )
و كلمه (اخذ) به چند معنا استعمال مى شود، وقتى مى گويند: (اخذ الكتاب ) معنايش اين است كه كتاب را با دست خود گرفت و چون مى گويند: (اخذ القربان ) معنايش اين است كه پيشكش و قربانى را قبول كرد و چون مى گويند: (اخذه الله من مامنه )، معنايش اين است كه خداى تعالى او را كه در جاى محكم و امنى پناهنده شده بود بگرفت و هلاك كرد، پس در حقيقت معناى جامعى كه در همه اين موارد از استعمال ماده (اخذ) ديده مى شود، عبور دادن چيزى از جهتى به جهادت ديگر است .

*(163/25)*

و راغب در مفردات خود گفته كلمه : (ولاء) و نيز كلمه (توالى ) به اين معنا است كه دو چيز و يا چند چيز طورى نسبت به يكديگر متصل باشند كه چيزى از غير جنس آنها در بين قرار نداشته باشد، و كلمه به عنوان استعاره در معناى نزديكى استعمال مى شود، حال يا نزديكى از حيث مكان ، يا از حيث نسبت و خويشاوندى ، يا از حيث دين ، يا از حيث صداقت و نصرت و يا اعتقاد، اين بود گفتار راغب البته آن مقدار از گفتارش كه مورد حاجت ما بود و بحث مفصل در معناى ولايت به زودى مى آيد.
و سخن كوتاه اينكه ولايت يك نوع خاصى از نزديكى چيزى به چيز ديگر است ، بطورى كه همين ولايت باعث شود كه موانع و پرده ها از بين آن دو چيز بر داشته شود، البته نه همه موانع ، بلكه موانع آن هدفى كه غرض از ولايت رسيدن به آن هدف است ، حال اگر آن هدف تقوا و يا پيروزى باشد، ولى در چنين هدفى همان ناصر و ياورى است كه هيچ مانعى او را از نصرت شخصى كه به وى نزديك شده و نسبت به او ولايت دارد باز ندارد و اگر از جهت التيام و آشتى و معاشرت و محبت و خلاصه جوش خوردن دلها به يكديگر باشد، در اين صورت كلمه ولى معناى محبوب را مى دهد، محبوبى كه آدمى نمى تواند نفس خود را از دوست داشتن او و رام شدن در برابر خواسته او جلوگيرى نمايد و قهرا در برابر خواسته او مطيع مى شود و اگر از جهت خويشاوندى باشد كلمه ولى به معناى كسى خواهد بود كه از طرف مقابل خود ارث مى برد و چيزى نمى تواند مانع از ارث بردن او شود و اگر از جهت اطاعت دستور باشد، ولى به معناى كسى خواهد بود كه در طرف مقابل خود امر و نهى مى كند و به او طبق دلخواه خود دستور مى دهد.

*(163/26)*

خداى سبحان در جمله مورد بحث كه فرموده : (لا تتخذوا اليهود و النصارى اولياء)،مساءله ولايت را مقيد به هيچ يك از خصوصيات و قيدها نكرده و بطور مطلق فرموده : يهود و نصارا را اولياى خود مگيريد، پس آيه شريفه از اين جهت مطلق است ، چيزى كه هست از آيه بعدى كه مى فرمايد: (تو اى پيامبر بيماردلان را مى بينى كه به سرعت به طرف يهود و نصارا مى روند و مى گويند مى ترسيم بلائى بر سر ما بيايد...)، فهميده مى شود كه مراد از ولايت نوعى از نزديكى و اتصال است كه با بهانه بيماردلان متناسب باشد و آن اين است كه يهود و نصارا دولتى و سلطه اى داشته اند كه مسلمانان بيمار دل مى ترسيده اند در تحت سلطه آنان منكوب شوند، همچنانكه ممكن است دولت و سلطه در غير يهود و نصارا بوده و بيماردلان مى خواسته اند با دوستى با يهود و نصارا آنها را ناصر خود گرفته و از شر صاحب دولت و سلطنت محفوظ بمانند كه بنابراين عنوان ولايت در آيه به معناى خصوص نصرت خواهد بود و همچنين ممكن است از خود يهود و نصارا مى ترسيده اند و با آنها دوستى مى كرده اند كه از شرشان محفوظ بمانند در اين صورت ولايت به معناى محبت و معاشرت خواهد بود.
اقوال مفسرين درباره اينكه مراد از ولايتى كه در (لا تتخذوا اليهود و النصارىاولياء) از آن نهى شده كدام ولايت است
و كلمه ولايت به معناى قرب محبت و معاشرت جامع هر دو فائده و هر دو معنا است ، هم معناى نصرت و هم محبت و امتزاج روحى و بنابراين همين معنا مراد از آيه است و به زودى از نكاتى كه در قيود آيه و صفات ماخوذه در آيه اخير يعنى آيه : (يا ايها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه ...) هست استفاده مى كنيم كه مراد از ولايت در اينجا يعنى در جمله مورد بحث تنها ولايت محبت است و لا غير.

*(163/27)*

ليكن بعضى از مفسرين اصرار ورزيده اند در اينكه مراد از ولايت ، ولايت نصرت است و آن عبارت است از پيمان هاى همكارى و يا سوگند بر يارى و همكارى كه بين دو كشور و دو قبيله بر قرار مى شود كه هر يك از دو طرف ، آن طرف ديگر را در هنگام حاجت و نياز يارى كند، مفسر نامبرده استدلالى كرده كه خلاصه اش اين است كه : همانطور كه از ظاهر آيات بر مى آيد قبل از حجة الوداع در اوائل هجرت نازل شده ، در ايامى كه رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) و مسلمين از كار يهوديان مدينه و اطراف آن يعنى فدك و خيبر و غير آن فارغ نشده بودند و هنوز با آنها و با نصارا درگيرى داشتند و از سوى ديگر بين آنان و طوائفى از عرب پيمان و سوگند بر نصرت بر قرار بود و چه بسا كه نظريه اين مفسر با رواياتى كه در شان نزول آيات وارد شده منطبق هم باشد، چون در آن روايات آمده كه عبادة بن صامت از قبيله بنى عوف بن خزرج از بنى قينقاع به خاطر اينكه با رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) جنگيدند بيزارى جست ، با اينكه بين بنى عوف و بنى قينقاع سوگند بر نصرت بر قرار بود، ليكن عبدالله بن ابى رئيس منافقين بيزارى نجست و به سرعت به سوى بنى قينقاع شتافت و چنين بهانه آورد كه ما مى ترسيم پيمان يارى را كه با بنى قينقاع داريم لغو كنيم ،
آن وقت شهر از ناحيه دشمن مورد هجوم واقع شود و آن وقت ياورى نداشته باشيم و يا روايتى كه در داستان ابى لبابه وارد شده ، كه وقتى رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) او را فرستاد تا قبيله بنى قريظه را از قلعه هايشان بيرون كند و هر حكمى كه مى خواهد در باره آنان براند، ابو لبابه بعد از بيرون كردن آنان اشاره به حلق خود كرد و به اين وسيله خبر داد كه همه آنان كشته خواهند شد.
و يا رواياتى كه مى گويد: بعضى از مسلمانان بعد از آن همه مصيبتهائى كه در جنگ احد ديدند، به فلان يهودى و فلان نصرانى پيوستند.

*(163/28)*

و يا رواياتى كه وارد شده كه بعضى از مسلمانان اخبار مدينه را به نصاراى شام مى نوشتند و بعضى از آنان با يهوديان مدينه مكاتبه مى كردند تا از اموال يهوديان هر چند به قرض هم كه شده ، استفاده كنند.
و اين روايات تقريبا در اين جهت متفق و هم زبانند كه گويندگان جمله : (نخشى ان تصيبنا دائرة )، منافقين بوده اند و سخن كوتاه اينكه بنابراين آيات شريفه از پيمان بستن و هم سوگند شدن و ولايت نصرت با يهود و نصارا را نهى نموده است .
و بعضى از مفسرين تاكيد و اصرار را به حدى رسانده اند كه ادعا كرده اند ولايت در آيه به معناى ولايت محبت و اعتماد است ، با اينكه لغت آيه ، هم در مفرداتش و هم در سياقش از آن مبرا است ، همچنانكه روايات سبب نزول هم آن را نمى پذيرد و نيز وضع عمومى كه مسلمانان و يهود و نصارا در عصر نزول داشتند با آن سازگارى ندارد.
چطور ممكن است آيه را حمل كنيم بر اينكه مى خواهد مسلمانان را از معاشرت و اختلاط با اهل كتاب نهى كند هر چند كه در ذمه مسلمانان بوده و با مسلمين پيمان داشته باشند؟ با اينكه يهوديان با رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) و با صحابه در يك شهر يعنى در مدينه زندگى مى كردند و با آنان معامله داشتند و اسلام با آنان و با مسلمين بطور مساوى رفتار مى كرد، اين بود خلاصه گفتار آن مفسر.
و همه اين حرفهايش ناشى از مسامحه در فهم آيه و به دست آوردن معناى درست آن است ، اما اينكه گفت آيات قبل از حجة الوداع كه سال نزول سوره مائده است نازل شده ، هر چند كه خيلى اشكال بر آن وارد نيست ، ليكن صرف نازل شدن قبل از حجة الوداع باعث نمى شود كه كلمه ولايت به معناى هم سوگندى باشد، نه به معناى محبت .
حادثه خارجى (شاءن نزول ) عموميت و اطلاق آيات قرآنى را محدود نمى سازد

*(163/29)*

و اما اينكه او و جمعى از ديگر مفسرين رواياتى در شان نزول آيات نقل كرده و به آن استدلال كرده اند بر اينكه آيات شريفه در خصوص هم سوگند شدن و ولايت نصرت نازل شده كه خود رسمى در بين اقوام عرب و بين يهود و نصارا بوده ، اولا روايات شان نزول در يك واقعه اتفاق ندارند و بين خود آنها معارضه هست ، هر كدام يك واقعه را شان نزول دانسته ، پس بر معناى واحدى كه بتوان بدان اعتماد كرد اتفاق ندارند، و ثانيا اينكه اين سخن به فرض هم كه بتواند ولايت يهود را توجيه كند نمى تواند ولايت نصارا را توجيه كند، براى اينكه ميان عرب مسلمان در آن روز و ميان نصارا هيچ ولايتى و سوگندى بر قرار نبود و ثالثا ما روايات شان نزول را در آنچه كه افاده مى كنند قبول داريم و نمى خواهيم بگوئيم چنان حوادثى اصلا رخ نداده ، بلكه مى خواهيم بگوئيم همانطور كه بارها گفته ايم بيشتر روايات وارده در اسباب نزول علاوه بر ضعفى كه در سند آنها هست صرفا تطبيقهائى است كه ناقل تاريخ بر آيات قرآنى مناسب آن حوادث كرده اند و ما در اين نيز حرفى نداريم ، حرف ما اين است كه اين حوادث كه در روايات آمده ، نمى تواند عموم آيه اى از آيات قرآنى را مقيد كند و يا مطلق آن را مقيد بسازد، چون اطلاق و تقييد دو حال از حالات لفظ هستند و حوادث خارجى نمى تواند در آن دخالت داشته باشد، ظاهر متفاهم عرفى هم مساعد با آن نيست ، اگر بنا باشد كه ظاهر آيات قرآنى به خاطر خصوصيت واقعه اى كه آيه در آن واقعه نازل شده ، دگرگون بشود و بدون اينكه در لفظ آيه دليلى بر تخصيص عموم آن يا تقييد اطلاق آن وجود داشته باشد، صرف حادثه خارجى ظهور آيه را از آيه بگيرد و شنونده مجبور و محكوم شود به خاطر آن حادثه دست از آن ظاهر بردارد، اگر عام و يا مطلق است بگويد: خاص و مقيد منظور بوده ، بايد قرآن كريم با مردن افراد مربوط به آن حادثه بميرد و ديگر در هيچ واقعه اى كه در عصرهاى بعد از عصر نزول

*(163/30)*

اتفاق مى افتد استدلال به آن آيه ممكن نباشد و چنين چيزى نه با كتاب خدا موافق است و نه با سنت و نه با عقل سالم .
next page
fehrest page
back page

*(163/31)*

next page
fehrest page
back page
و اما اينكه بعضى از آن مفسرين گفتند كه : (ولايت را به معناى محبت و اعتماد گرفتن خطائى است كه هم لغت آيه در مفرداتش و سياقش از آن مبرا است و هم اسباب نزول و حالتى كه عامه مسلمين و اهل كتاب در عصر نزول داشته اند)، سخنى است كه ما بعد از همه دقتها معناى درستى براى آن پيدا نكرديم ، براى اينكه بيزارى روايات شان نزول و نيز بيزارى وضع عمومى مسلمين و اهل كتاب در آن روز از شمول آيه نسبت به محبت و اعتماد و صدق آيه بر اين معنا از معانى ولايت وقتى درست است كه در مرحله اى جلوتر ظهور آيه شريفه با اين شمول سازگار باشد و لفظ آيه در ضمن اينكه شامل همه معانى ولايت مى شود،
اين معنا را هم شامل بشود و گر نه اگر آيه شريفه اصلا ظهورى در اين معنا نداشته باشد و يا به عبارت ديگر از خصوص اين معنا منصرف باشد، ديگر حاجت به آن نمى افتد كه شما به اسباب نزول و وضع مسلمين و اهل كتاب در آن روز استدلال كنيد، پس شما با اين سخن خود اقرار كرده ايد كه آيه ، شامل اين معناى از ولايت نيز مى شود، چيزى كه هست مى خواهيد مورد نزول و وضع عمومى انسانهاى آن روز را دليل بگيريد بر اينكه مقصود آيه چنين و چنان است و ما در چند سطر قبل گفتيم كه خصوصيت مورد نمى تواند مخصص آيه باشد و دليلى بر چنين تخصيصى نداريم بلكه دليل بر خلاف آن است و آن عبارت است از يك صغرى و يك كبرى ، صغرى برهان ظهور آيه است كه اقرار كرديد و كبراى آن حجيت ظهور بطور مطلق و در همه جا است ، پس معلوم شد كه آيه شريفه مطلق است و هيچ دليلى بر تقييد آن نيست ، در نتيجه آيه شريفه در همين معناى مطلق حجت است و آن عبارت است از ولايت به معناى محبت كه ريشه ساير معانى اين كلمه است .
شواهدى بر اينكه ولايت منهى عنه ، ولايت مودت و محبت است نه ولايت حلف (هم پيمانى )

*(164/1)*

و اما اينكه گفت : آيه با مفردات و سياقش بيزار از چنين معنائى است ، از آن حرفهاى عجيبى است كه احيانا به گوش انسان مى خورد و من متوجه نشدم منظور اين آقا از اين بيزارى كه بر آيه تحميل كرده چيست ؟ و تنها به آيه هم اكتفا نكرده بلكه بر سياق آن نيز تحميل كرده و چگونه مفردات و سياق آيه شريفه از اين معنا بيزار است با اينكه بعد از جمله مورد بحث يعنى جمله : (لا تتخذوا اليهود و النصارى اولياء) آمده : (بعضهم اولياء بعض ) و احدى نمى تواند شك كند در اينكه مراد از ولايت در جمله دوم همان محبت و اتحاد و مودت است نه ولايت هم سوگند بودن ، چون معنا ندارد خداى تعالى بفرمايد: (با يهود و نصارا هم سوگند نشويد كه آنها هم سوگند يكديگرند)، مگر هم سوگند بودن آنها با يكديگر مزاحم و منافى آن است كه مسلمين هم با آنها هم سوگند شوند؟ پس آن ولايتى كه وحدت را بين يهوديان بوجود مى آورد و بعضى را بر بعض ديگر پيوند مى دهد، ولايت محبت و تعصب قومى و يا پيوندهاى مذهبى و دينى است و همچنين در نصارا نه ولايت به معناى هم سوگند شدن .
و همچنين در جمله سوم كه مى فرمايد: (و من يتولهم منكم فانه منهم )، چون آن معيارى كه باعث مى شود موالى مردمى از آن مردم شمرده شود، محبت و مودت است كه باعث اجتماع متفرقات آن جمعيت و پيوستگى ارواح مختلف مى شود و فهم و ادراك همه افراد را يك سو و يك جهت ساخته ، اخلاق آنها را به هم مربوط و افعال آنها را شبيه به هم مى سازد، بطورى كه دو نفر دوست را مى بينى كه وضع يك يك آنها قبل از دوست شدن و بعد از آن فرق كرده ، بعد از دوست شدن كانه شخص واحدى شده اند و داراى يك نفسيت گشته اند اراده آن دو يكى و عمل آن دو يك جور است و در مسير زندگى و مستواى عشرت هرگز از يكديگر جدا نمى شوند.

*(164/2)*

پس اين محبت است كه باعث مى شود دوست هر قومى جزء آن قوم شود و به آن قوم ملحق گردد، بطورى كه گفته اند: هر كس قومى را دوست بدارد، از آن قوم است و يا فرموده اند: هر كسى با آن شخص است كه دوستش دارد، خداى تعالى هم در آيه اى نظير آيه مورد بحث كه از موالات مشركين نهى كرده مى فرمايد: (يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوى و عدوكم اولياء تلقون اليهم بالمودة و قد كفروا بما جاءكم من الحق تا آنجا كه بعد از چند آيه مى فرمايد و من يتولهم منكم فاولئك هم الظالمون ).
و نيز فرموده : (لا تجد قوما يؤ منون بالله و اليوم الاخر يوادون من حاد الله و رسوله و لو كانوا آباءهم او ابناءهم او اخوانهم او عشيرتهم ).
و نيز در باره دوستى با كفار با لفظى عام كه شامل يهود و نصارا و مشركين مى شود فرموده : (لا يتخذ المؤ منون الكافرين اولياء من دون المؤ منين و من يفعل ذلك فليس من الله فى شى ء الا ان تتقوا منهم تقاة و يحذركم الله نفسه ).
و اين آيه صراحت دارد در اينكه منظور از ولايت ، ولايت محبت و مودت است ، نه ولايت به معناى سوگند و عهد، چون در زمان نزول سوره آل عمران بين رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) و مؤ منين از يك سو و بين مشركين و يهود معاهده ها و قراردادهائى بر قرار بوده است .
و سخن كوتاه اينكه ولايتى كه از نظر اعتبار باعث مى شود قومى به قومى ديگر ملحق شود، ولايت مودت است نه ولايت سوگند و نصرت ، و اين پر واضح است و اگر مراد از جمله : (و من يتولهم منكم فانه منهم )، اين باشد كه هر كس بعد از اين نهى با كفار بر مساءله يارى دادن در روزگار سخت هم سوگند شود خود او نيز از كفار مى شود، صرف نظر از اينكه معنائى است مبتذل ، عبارت آيه آن را نمى رساند، مگر آنكه قيودى از پيش خود بر عبارت آيه اضافه كنيم .

*(164/3)*

و به فرض كه آيه مورد بحث خواسته باشد از هنگام نزول خود اعلام بدارد كه ديگر مسلمانان با كفار پيمان و عهدى و سوگندى بر قرار نسازند طبق عادتى كه قرآن كريم دارد اشاره اى به حكم سابق مى كند تا جانب حكم مشروع قبلى و نيز سيره جاريه رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) را كه تاكنون جارى بوده احترام بگذارد، همچنانكه در آيات زير اين رسم و عادت قرآن به چشم مى خورد، توجه فرمائيد: (انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا)، (فالان باشروهن و ابتغوا ما كتب الله لكم و كلوا و اشربوا)، (لا يحل لك النساء من بعد و لا ان تبدل بهن من ازواج ) و آياتى ديگر از اين قبيل .
پس تا اينجا به خوبى روشن شد كه نه لغت در مفردات آيه از معنائى كه ما براى ولايت كرديم بيزار است و نه سياق آيه ، بلكه اگر بيزارى در كار باشد از معناى ديگر ولايت بيزار است .
و اما اينكه گفتند: مراد از جمله : (الذين فى قلوبهم مرض ) منافقين هستند به زودى خواهد آمد كه سياق با اين نظريه مساعدت ندارد.
پس حاصل كلام اين شد كه مراد از جمله : (لا تتخذوا اليهود و النصارى اولياء) نهى از دوستى با يهود و نصارا است ، دوستى به حدى كه باعث كشش روحى بين مسلمين و اهل كتاب شود و در نتيجه اخلاق اهل كتاب در بين مسلمين راه يابد چون چنين دوستى سرانجام سيره دينى جامعه مسلمان را كه اساس آن پيروى از حق و سعادت انسانها است ، دگرگون ساخته ، سيره كفر در بين آنان جريان مى يابد كه اساسش پيروى از هواى نفس و پرستش شيطان و خروج از راه فطرى زندگى است .

*(164/4)*

و اگر در جمله مورد بحث ، (اهل كتاب ) را تعبير به يهود و نصارا كرد، همانطور كه درآيه بعدى كه به زودى مى آيد نيز چنين تعبير كرده براى اين بود كه از تعبير به اهل كتاب نوعى (نزديكى به مسلمانان ) به ذهن مى رسد (چون خود مسلمانان نيز همانند يهود و نصارا پيرو كتابى آسمانى هستند) و در مقامى كه مى خواهد بفرمايد قطع رابطه كنيد مناسب نيست تعبيرى بياورد كه محبت را در بين سه طائفه از پيروان كتاب آسمانى برانگيزد و آنگاه بفرمايد با آن دو طائفه از اهل كتاب رابطه دوستى را قطع كنيد، به خلاف آيه بعدى كه مى فرمايد: (يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزوا و لعبا من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم و الكفار اولياء) و از يهود و نصارا تعبير به كسانى كه به آنان كتاب داده شده كرد با اينكه از ارتباط دوستى بر قرار كردن با آنان نهى كرده ، اين تعبير با آن نهى منافات ندارد، زيرا تعبير مذكور به وسيله توصيف (اتخذوا دينكم هزوا و لعبا) از حالت مدح بودن در آمده و مبدل به مذمت شده است .
آرى اهل كتاب بودن خود افتخارى است ، ولى عبارت : (اهل كتابى كه دين خدا را مسخره مى كنند عبارتى است كه زشت ترين مذمت از آن فهميده مى شود، زيرا چنين اهل كتابى از مشركين بى كتاب هم پستتر و نكوهيده تر است و اگر قرار باشد كه انسان از مردم نكوهيده و پست دورى كند و آنان را دوست خود نگيرد از دوستى چنين اهل كتابى بايد بيشتر پرهيز نمايد، تا از مردمى كه اصلا كتاب آسمانى ندارند و خدا را نمى شناسند، براى اينكه دسته اول داراى كتابى هستند كه آنان را به سوى حق دعوت مى كند و حق را برايشان روشن مى سازد و در عين حال آنان دين حق را مسخره مى كنند، و آن را بازيچه خود مى سازند، پس اينها سزاوارترند به اينكه مورد نفرت اهل حق قرار گيرند و اهل حق از معاشرت و مخالطت و دوستى با آنان اجتناب كنند.

*(164/5)*

يهود و نصارا در مقابل اسلام و مسلمين يك دست و هماهنگ مى باشند
و اما اينكه فرمود: (بعضهم اولياء بعض ) همانطور كه قبلا نيز گفتيم مراد از ولايت در آن ولايت محبت است كه باعث مى شود دلهايشان به هم نزديك گشته و ارواحشان يكديگر را جذب كند و آراءشان در پيروى هواى نفس و استكبار ورزيدن از قبول حق و اتحادشان در خاموش كردن نور خداى سبحان و معاونتشان عليه رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) و مسلمانان متحد و يكى شود، بطورى كه گوئى يك تن واحدند و ملتى واحد دارند با اينكه يكى عرب است و ديگرى عجم ، ولى همينكه اين ملت هاى گوناگون داراى ولايت محبت شدند گوئى يك ملت گرديدند و ولايت آنان را به اتفاق كلمه واداشته و همه را عليه مسلمانان يك دست كرده ، براى اينكه اسلام آنها را به قبول حق دعوت كرده ، به چيزى خوانده كه با عزيزترين خواسته هايشان ناسازگارى دارد، آرى عزيزترين خواسته آنها پيروى هواى نفس و آزادى در شهوات و لذائذ دنيا است .
و همين مطلب كه اسلام مخالف و ناسازگار با خواسته هاى ملت هاى گوناگون چون يهود و نصارا است ، يهود و نصارا را با همه دشمنى كه با يكديگر دارند، در يك هدف مشترك متحد و نزديك به هم كرده و آن دشمنى با اسلام است و اين هدف مشترك ، آنها را واداشته به يكديگر مراجعه كنند، يهود، دوست نصارا شود و نصارا با يهود دوستى كند و همين است معناى ابهام جمله : (بعضهم اولياء بعض ) در مفرداتش و اين جمله در مقام بيان علت فرمانى است كه در جمله : (لا تتخذوا اليهود و النصارى اولياء) آمده بود و معنايش اين است كه اگر گفتيم يهود و نصارا را اولياى خود مگيريد علتش اين است كه اين دو طائفه در عين اينكه دو طائفه جداى از هم و دشمن هم هستند، در عين حال عليه شما مسلمانان يك دست و متحدند، پس در نزديك شدن به آنها و در دوستى و محبت با آنها هيچ سودى براى شما نيست .

*(164/6)*

و چه بسا بشود از جمله : (بعضهم اولياء بعض ) معناى ديگرى نيز استفاده كرد و آن اين است كه اگر به شما دستور داديم كه يهود و نصارا را دوست خود نگيريد براى اين بود كه شما با آنها به اين منظور دوستى مى كنيد كه از آنها يارى بگيريد به اين معنا كه مثلا با نصارا دوستى كنيد تا آنان شما را عليه يهود كمك كنند، در حالى كه اين دوستى هيچ سودى برايتان ندارد، زيرا اين دو طائفه اولياى هم هستند و هرگز شما را عليه خودشان يارى نخواهند كرد.
منظور از ملحق شدن مسلمانى كه يهود و نصارا را ولى بگيرد به يهود و نصارا
و من يتولهم منكم فانه منهم ، ان الله لا يهدى القوم الظالمين
كلمه (تولى ) كه فعل (يتولهم ) از آن گرفته شده ، به معناى ولى گرفتن و يا به عبارت ديگر انتخاب ولى است و كلمه (من ) در كلمه (منهم ) تبعيضى است و معناى جمله اين است كه هر كس از شما كه يهود و نصارا را ولى خود بگيرد خود او نيز بعضى از ايشان است و اين كلام خداى تعالى كه يك مسلمان را ملحق به يهود و نصارا كرده از باب الحاق تنزيلى است نه الحاق واقعى (نمى خواهد بگويد چنين فرد مسلمان اصلا مسلمان نيست و واقعا يهودى و نصرانى است بلكه مى خواهد بفرمايد به منزله آنان و شبيه به آنان است ) و برگشت اين گفتار به اين است كه بفرمايد ايمان حقيقتى است كه از حيث خلوص و ناخالصى و كدورت و صفا داراى مراتب مختلفى است ، همچنانكه اين معنا از آيات ديگر قرآنى از قبيل آيه زير استفاده مى شود كه مى فرمايد: (و ما يؤ من اكثرهم بالله الا و هم مشركون )، و همين ناخالصى و كدورت است كه خداى تعالى از آن به مرض قلوب تعبير نموده ، در آيه ذيل فرموده : (فترى الذين فى قلوبهم مرض يسارعون فيهم ).

*(164/7)*

بنابراين آن كسانى كه يهود و نصارا را اولياى خود مى گيرند خداى تعالى آنان را از همان يهود و نصارا شمرده ، هر چند كه بر حسب ظاهر جزء مؤ منين و از مؤ منين باشند و كمترين چيزى كه از اين بيان استفاده مى شود كه اينگونه مؤ منين راه هدايت خدا را كه همان ايمان است سلوك نكرده بلكه راهى را اتخاذ كرده اند كه يهود و نصارا آن را سلوك مى كنند و به سوئى در حركتند كه يهود و نصارا بدان سو روانند و راهشان بدانجا كشيده مى شود كه راه يهود و نصارا بدانجا منتهى مى گردد.
و به همين جهت است كه خداى تعالى بيان مذكور را با جمله : (ان الله لا يهدى القوم الظالمين ) تعليل نموده و بيان مى كند كه چرا اينگونه مؤ منين ملحق به يهود و نصارا هستند، بنابراين برگشت بيان مذكور به اين است كه فرموده باشد: اى مسلمانان بدانيد اين افرادى كه يهود و نصارا را به دوستى برمى گزينند خودشان نيز از همانها هستند و بدانيد كه راه شما را نمى روند براى اينكه راه شما راه ايمان است و راه ايمان ، راه هدايت الهى است و اين افراد مثل يهود و نصارا ظالمند و خدا ظالمان را هدايت نمى كند.
و اين آيه بطورى كه ملاحظه مى كنيد تنها متعرض اصل تشبيه و تنزيل است و تنها اين را مى گويد كه اين مؤ منين به منزله يهود و نصارا هستند و اما آثارى كه متفرع بر اين تشبيه مى شود را متعرض نشده و لفظ آيه هر چند كه مقيد به هيچ قيدى نيست و ليكن از آنجا كه از قبيل بيان ملاك است نظير آيه (و ان تصوموا خير لكم ) و آيه : (ان الصلوة تنهى عن الفحشاء و المنكر و لذكر الله اكبر) و آياتى ديگر كه نمى گويد چطور روزه بگيريد و چگونه نماز بخوانيد از اين قبيل جز يك بيان مهمل نيست كه تمسك به آن براى اثبات حكمى فرعى نيازمند بيان سنت است و كسى كه مى خواهد در اين باره اطلاعات بيشترى به دست آورد بايد به كتب فقهى مراجعه كند.
فترى الذين فى قلوبهم مرض يسارعون فيهم ...

*(164/8)*

اين جمله به دليل داشتن حرف (فاء) در اولش تفريع و نتيجه گيرى از آيه قبلى است كه مى فرمود: (خدا مردم ستمكار را هدايت نمى كند، يكى از مصاديق گمراهى و يا به عبارت ديگر مواردى كه هدايت الهى شامل حال آنان نشده ،
همين است كه به سوى يهود و نصارا مى شتابند و عذرهائى بدتر از گناه مى آورند، نكته اى كه در اين آيه هست اين است كه خداى تعالى تعبير كرد به اينكه (يسارعون فيهم )، با اينكه بايد مى فرمود: (يسارعون اليهم ) تا اشاره كند به اينكه اين بيماردلان در جامعه يهود و نصارا هستند و در آن محيط ضلالت است كه سرعت مى كنند، پس اين بيماردلان به خاطر اينكه مبادا از ناحيه يهود و نصارا لطمه اى بخورند، به سوى آنان و در آنان نمى شتابند اينها بهانه هائى است كه براى خود درست كرده اند كه ملامت و توبيخى كه ممكن است از ناحيه رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) و مؤ منين متوجه آنان شود از خود دفع كنند بلكه تنها عاملى كه آنان را وادار به مسارعت مى كند اين است كه يهود و نصارا را دوست مى دارند.
و چون اين در سرشت هر ظالمى و هر باطلى هست كه روزى چهره كريه واقعى اش بر ملا شده و در نتيجه رسوا و نابود گردد، به حكم جمله : (ان الله لا يهدى القوم الظالمين ) و اميد كسانى كه براى رسيدن به اغراض باطل خود به وسائلى چنگ مى زنند كه صورتش صورت حق به جانب ولى باطنش باطل است ، روزى قطع مى گردد، لاجرم اين اميد قطعى هست كه خداى تعالى پيروزى حق و اهل حق را بياورد و يا امرى ديگر از ناحيه خود پيش آورد تا اين افراد حيله گر بر كرده هاى خود پشيمان گشته ، دروغشان در آنچه به خورد مؤ منين مى دادند براى مؤ منين آشكار گردد.

*(164/9)*

و با اين بيان روشن مى شود كه چرا جمله : (فترى الذين ...) را متفرع كرد بر جمله قبلى آن يعنى (ان الله لا يهدى القوم الظالمين ) و ما در سابق بحثى در اين معنا كرديم كه چرا ستمگران راه را پيدا نمى كنند و ظلمشان آنان را به هدفشان رهنمون نمى شود.
آيه شريفه ناظر بر منافقين اصطلاحى نيست
بنابراين افراد مورد بحث از مؤ منين به خاطر اينكه براى رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) و مؤ منين اظهاراتى دارند كه در قلوبشان نيست از منافقين بودند، چون مى خواستند به بهانه ترس از گرفتارى به سوى يهود و نصارا به سرعت گرايش كنند، در حالى كه ترسى در بين نبود و علت حقيقى مسارعتشان اين بود كه در دل ، دشمنان خدا را دوست مى داشتند و همين وجه و دليل نفاق آنها بوده ، و اما اينكه بگوئيم از منافقين اصطلاحى بودند، يعنى در زمره كسانى بودند كه در باطن كافر بودند و به ظاهر دعوى ايمان مى كردند، سياق آيات مساعد با آن نيست .
ولى جماعتى از مفسرين گفته اند كه افراد مورد بحث در آيه همان منافقين يعنى عبدالله بن ابى و ياران و همفكران او بوده اند، البته روايات شان نزول هم گفته آنان را تاييد مى كند،
آنها گفته اند: اين افراد منافق از يك سو با مؤ منين در مجتمعشان شركت نموده و با آنها مجامله و سازش مى كردند و از سوى ديگر با يهود و نصارا عهد و پيمان مى بستند كه آنها را يارى كنند تا به اين وسيله هم مسلمانان را بدوشند و هم آن دو طائفه را و هم در رعايت مصالح شخصى خود جانب احتياط را پيش گرفته باشند و به قول معروف : (ز هر طرف كه شود كشته سود آنان باشد) و در حوادثى كه براى يكى از دو طرف پيش مى آيد آنها همواره در مامن آسوده باشند.

*(164/10)*

ليكن اين نظريه همانطور كه قبلا هم گفتيم درست نيست زيرا با سياق آيات نمى سازد، در اين آيات در باره آنان جمله : (فعسى الله ان ياتى بالفتح او امر من عنده فيصبحوا على ما اسروا فى انفسهم نادمين )، را مى خوانيم كه خداى تعالى اظهار اميد كرده كه در اثر فتح و يا آمدن امرى از ناحيه او اين عده از كرده خود پشيمان شوند، حال يا مراد از فتح ، فتح مكه است يا فتح قلعه هاى يهودينشين و بلاد نصارا و يا چيز ديگرى نظير اينها است و معلوم است كه اگر نامبردگان منافق اصطلاحى بودند، وجهى براى اين اميد پشيمانى نبود، منافقين از نظر سياست زندگى كارى نكردند كه پشيمان شوند، آنها با هر دو طائفه دوستى كردند تا در زندگى جانب احتياط را رعايت كرده باشند و احتياط چيزى نيست كه انسان روزى از آن پشيمان شود، وقتى پشيمانى تصور دارد كه به كلى از مؤ منين بريده و به يهود و نصارا پيوسته باشند، آنگاه بلائى بر سر نصارا و يهود بيايد و نامبردگان سر انگشت خود بگزند كه چرا از مسلمانان بريديم و به دشمنان ايشان پيوستيم و همچنين با جمله ديگرى كه در آيه بعد آمده كه مى فرمايد: (حبطت اعمالهم فاصبحوا خاسرين ) نمى سازد، زيرا اگر افراد مورد بحث منافقين اصطلاحى باشند كارى كه كرده اند حبط شدنى يعنى بى اثر و بى نتيجه نيست (البته منظور از نتيجه ، نتيجه هاى دنيائى است ، چون فرض اين است كه افراد نامبرده منافق واقعى بوده باشند كه ايمانى به خدا و روز جزا ندارند) و چنين افرادى اگر به خاطر حفظ منافع و مصالح خود طريقه احتياط را پيش بگيرند، هم با مسلمانان بسازند و هم با دشمنان ايشان ديگر خسران و حبط در حقشان معنا ندارد، زيرا اگر آنچه كه از آن مى ترسيده اند واقع شد كه صدمه اى نمى خورند، چون احتياط خود را داشته اند و اگر واقع نشد باز ضررى نكرده اند و سخن كوتاه اينكه احتياط يك راه عقلائى است كه هيچگاه ملامت و مذمت ببار نمى آورد.

*(164/11)*

مگر آنكه مفسرين نامبرده بگويند مذمت بدين جهت متوجه آنان شده كه نهى الهى را عصيان كرده اند و دلهايشان به وعده فتحى كه خداى تعالى داده بود مطمئن نشده و اين توجيه هر چند در جاى خود سخن درستى است ، ليكن لفظ آيه دلالتى بر آن ندارد.
فعسى الله ان ياتى بالفتح اوامر من عنده فيصبحوا على ما اسروا فى انفسهم نادمين
هر چند كه در سابق مكرر گفته بوديم كه كلمه (عسى ) هر جا كه در كلام خداى تعالى آمده باشد به معناى اظهار اميد واقعى نيست ، چون اظهار اميد از كسى صحيح است كه اطلاعى از آينده نداشته باشد بلكه در كلام خدا قائم به شنونده و يا به مقام تخاطب است ليكن در اينجا قرينه قائم است بر اينكه منظور خبر دادن از آينده است چون مى خواهد جمله : (ان الله لا يهدى القوم الظالمين ) را تثبيت و صدق آن را مسلم سازد، پس آنچه در جمله مورد بحث آمده قطعا واقع خواهد شد.
مراد از (فتح ) در جمله (فعسى الله ان ياءتى بالفتح ) كدام فتح است ؟
و فتحى كه خداى تعالى خبر وقوع آن را مردد كرده ، بين وقوع آن و يا امرى از ناحيه خودش معلوم نيست كه چه بوده مصداق آن فتح بيان نشده كه چيست بلكه بين آن و بين امر ديگرى كه آن نيز براى ما مجهول است ترديد شده ، چون احتمال دارد الف و لامى كه بر سر كلمه (فتح ) آمده ، الف و لام جنس باشد، بله اگر الف و لام عهد بود ممكن بود بگوئيم : منظور از اين فتح ، فتح معهودى است كه خداى تعالى قبلا خبر وقوع آن را داده و فرموده بود: (ان الذى فرض عليك القرآن لرادك الى معاد).
و يا فرموده بود: (لتدخلن المسجد الحرام ان شاءالله ) و آياتى ديگر.

*(164/12)*

اگر چه در قرآن كريم هر جا كه كلمه فتح آمده ، در بيشتر مواردش منظور فتح مكه است و ليكن بعضى از موارد هم هست كه با فتح مكه تطبيق نمى كند مانندآيه شريفه زير كه مى فرمايد: (و يقولون متى هذا الفتح ان كنتم صادقين قل يوم الفتح لا ينفع الذين كفروا ايمانهم و لا هم ينظرون فاعرض عنهم و انتظر انهم منتظرون )، كه در اين آيه خداى تعالى ، روز فتح را طورى نشانى داده كه با فتح مكه نمى سازد يكى از نشانيهايش اين است كه هر كس قبلا كافر بوده و آن روز ايمان بياورد سودى به حالش ندارد،
نشانى ديگرش اين است كه كفار منتظر آن فتح هستند و خواننده محترم توجه دارد كه اين نشانيها با فتح مكه تطبيق نمى شود و حتى با ساير فتوحاتى كه مسلمانان تا به آن روز داشتند نيز منطبق نيست ، براى اينكه سود ندادن ايمان در روز فتح كه در حقيقت همان توبه كردن در آن روز است به يكى از دو جهت تصور دارد كه بيان مفصلش در بحث پيرامون توبه در تفسير آيه : (انما التوبة على الله ...)، در جلد چهارم عربى اين كتاب گذشت يكى اينكه اصلا نشاه دنيا مبدل به نشانه اى ديگر شود كه معلوم است در نشاه ديگر اختيار بر داشته مى شود، چون در زندگى آخرت ديگر جاى توبه كردن و ايمان آوردن نيست و يا به اينكه اخلاق و ملكات نفسانى انسان بكلى مبدل به ملكات ديگرى شود، آنچنانكه قلب قساوت يابد، قساوتى كه ديگر اميد توبه و برگشت به خدا در او نرود همچنانكه در جاى ديگر فرمود: (يوم ياتى بعض آيات ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن امنت من قبل او كسبت فى ايمانها خيرا).
و نيز فرموده : (و ليست التوبه للذين يعملون السيئات حتى اذا حضر احدهم الموت قال انى تبت الان ، و لا الذين يموتون و هم كفار).

*(164/13)*

و به هر حال اگر مراد از فتح ، يكى از فتوحات مسلمين نظير فتح مكه يا فتح قلعه هاى يهوديان و يا فتح بلاد نصارا باشد حرفى است ، و ليكن انطباق جمله : (فيصبحوا على ما اسروا...) و جمله (يقول الذين ...) بر چنين روزى معلوم نيست كه وجهش بيان شد.
و اگر مراد از فتح روزگارى باشد كه اسلام بساط كفر را از جهان برچيند و خداى تعالى بين رسول و قومش حكم فصل و داورى نهائى كند در اين صورت آيه شريفه از پيشگوئى هاى قرآنى خواهد بود كه از حوادث آينده امت اسلام خبر مى دهد و در اين صورت آيه شريفه همان را مى گويد كه آيه زير در مقام افاده آن است : (و لكل امة رسول فاذا جاء رسولهم قضى بينهم ...).
و اما اينكه فرمود: (فيصبحوا على ما اسروا فى انفسهم نادمين )، بيانش اين است كه ندامت وقتى به انسان دست مى دهد كه كارى را كه نبايد مى كرد انجام داده باشد و يا كارى را كه مى بايست مى كرد ترك كرده باشد و نامبردگان در آيه كارى را كه نبايد مى كردند كرده بودند، حال آن كار چه بوده كه خداى سبحان در آيه بعد حبط اعمال و زيانكارى آنان را اثر آن كار دانسته ؟ همين بوده كه در دل دوستى با يهود و نصارا را پنهان مى داشتند و به مسلمانان وانمود مى كردند كه ما نيز مثل شما دشمن آنان هستيم ليكن دروغ مى گفتند بلكه در دل آنها را دوست مى داشتند و به سوى انجام آنچه آنان مى خواستند كه همان اطفاى نور خدا و تسلط بر شهوات دنيا بوده مسارعت مى كردند و دين اسلام كه دعوى دار آن بودند جلوگير و مانعشان نبوده .
پس به احتمال قوى اين بوده آنچه كه در دل پنهان كرده بودند و به خاطر آن در بين يهود و نصارا آمد و شد مى كردند و چيزى نگذشت كه خداى تعالى حق را پيروز ساخت و اين گروه فهميدند و آمد و شدهايشان باطل شد و آنگاه دچار ندامت شدند.
و يقول الذين آمنوا...

*(164/14)*

در قرآن كريم كلمه (يقول ) در اين آيه به ضم لام آمده ولى بعضى از قاريان آن را به فتح لام قرائت كرده اند تا عطف باشد بر جمله : (يصبحوا) و اين قرائت بهتر است ، چون با سياق بهتر مى سازد، به دليل اينكه ندامت افراد مورد بحث از اينكه چرا دوستى با دشمنان اسلام را در دل پنهان كردند و نيز گفتار مؤ منين كه گفتند: (و يقول الذين آمنوا ...)، مؤ منين گفتند: آيا اينها بودند كه سوگندهاى غليظ مى خوردند كه به خدا قسم ما با شمائيم ؟...) همه سرزنش آن افراد است به عاقبت ننگينى كه دوستى با كفار و مسارعتشان در ميان يهود و نصارا برايشان ببار آورد.
و كلمه (هؤ لاء) اشاره است به يهود و نصارا و خطاب در كلمه (معكم ) به كسانى است كه بيمار دل بودند و با يهود و نصارا دوستى مى كردند، البته عكس اين نيز احتمال دارد، يعنى ممكن است بگوئيم : (هؤ لاء) اشاره به اين بيماردلان است و خطاب (معكم ) متوجه يهود و نصارا است و همچنين اين دو احتمال در جمله : (حبطت اعمالهم ) جريان دارد يعنى هم ممكن است منظور از آن يهود و نصارا باشد و هم احتمال دارد منظور از آن بيماردلان باشند.

*(164/15)*

ليكن از ظاهر سياق بر مى آيد كه خطاب در (معكم ) به بيماردلان و جمله : (حبطت اعمالهم ...) به منزله جوابى است ازسؤ ال مقدر و معناى آيه اين است كه اميد آن هست كه خداى تعالى يا فتحى پيش بياورد يا امرى از ناحيه خودش ، آن وقت است كه مؤ منين ثابت قدم ، موقع حلول سخط الهى به اين مؤ منين ضعيف الايمان خواهند گفت : آيا اين يهود و نصارا بودند آنهائى كه سوگند مى خوردند و در سوگند خوردن خود به نهايت درجه مبالغه مى كردند كه ما با شما هستيم ؟ پس چرا امروز سودى به حال شما نداشتند؟ در اينجا ممكن است شخصى پرسيده باشد خوب ، بالاخره كار مؤ منين سست ايمان كه يهود و نصارا را دوست مى داشتند به كجا انجاميد؟ در پاسخ فرموده : اعمالى كه در اسلام كردند عبادتى و احسانى كه كردند همه بدون اجر شد و در نتيجه زيانكار شدند.
گفتارى در معناى بيمارى دل (مرض قلب )
جمله : (فى قلوبهم مرض ) بطور اجمال دلالت دارد بر اينكه دل انسانها در خطر نوعى بيمارى قرار دارد و قهرا وقتى براى چيزى حالت بيمارى تصور شود حالت سلامتى هم دارد، چون صحت و مرض در مقابل هم هستند، تا يكى از آن دو فرض نداشته باشد طرف ديگر نيز فرض ندارد وقتى يكى از اين دو حالت مى تواند در دلى يا هر چيزى محقق شود كه قبلا آن چيز، چيزى باشد كه تحقق طرف ديگر و حالت ديگر نيز در آن ممكن باشد، نظير كورى و بينائى كه خواننده توجه دارد به اينكه ديوار را به عنوان اينكه نمى تواند ببيند كور نمى خوانيم زيرا استعداد بينائى در آن نيست و همچنين نمى توان آن را به هيچ مرضى متصف كرد، چون استعداد صحت و سلامتى ندارد.

*(164/16)*

و در كلام خداى عزوجل هر جا كه خداى تعالى براى دلها اثبات مرض كرده ، احوال آن دلهاى مريض و آثار آن را بيان كرده و در بيانش امورى را ذكر نموده كه دلالت دارد بر اينكه آن دلها استقامت فطرى خود را از دست داده ، از راه ميانه منحرف شده اند، به آيات زير توجه فرمائيد: (اذ يقول المنافقون و الذين فى قلوبهم مرض ما وعدنا الله و رسوله الا غرورا)، (اذ يقول المنافقون و الذين فى قلوبهم مرض غر هؤ لاء دينهم )، (ليجعل ما يلقى الشيطان فتنة للذين فى قلوبهم مرض و القاسية قلوبهم )، و آياتى ديگر.
و كلى مطلب اين است كه مرض قلب عبارت است از اينكه قلب دچار نوعى ترديد و اضطراب شود كه مساءله ايمان به خدا و اطمينان نسبت به آيات او را كدر و ناصاف كند و ايمان در آن قلب آميخته با شرك شود و لذا مى بينيم كه در مرحله خلق و خوى احوالى و اخلاقى متناسب با كفر بر آن عارض مى گردد و در مرحله عمل كارهائى از آن سر مى زند كه متناسب با كفر به خدا و به آيات او است .
در مقابل ، سلامتى قلب و صحت آن عبارت است از اينكه قلب در مستقرى قرار گيرد كه خلقتش در همان مستقر بوده و يا به عبارت ديگر عبارت است از اينكه قلب راه ميانه را از دست ندهد و برگشت اين حالت به خلوص قلب در توحيد خداى سبحان و اعتماد كردن به جناب او و بريدن از هر چيز ديگرى است كه هواى نفس به سوى آن كشش دارد، اين نكته از آيه زير به چشم مى خورد كه مى فرمايد: (يوم لا ينفع مال و لا بنون الا من اتى الله بقلب سليم ).
بيمار دلان غير از منافقين هستند

*(164/17)*

از همين جا روشن مى شود كه بيماردلان غير از منافقينند، همچنانكه تعبير قرآن از اين دو طائفه مثل ، (المنافقون و الذين فى قلوبهم مرض )، در غالب موارد تا حدى خالى از اشعار بر دو طائفه بودن آن دو نيست ، براى اينكه منافقين عبارتند از كسانى كه به زبان ايمان آورده و در دل ايمان ندارند و دلهاشان كافر خالص است و از نظر حيات ايمانى مرده است ، نه بيمار، همچنانكه قرآن كريم آنان را مرده و دارندگان ايمان را زنده خوانده و مى فرمايد: (او من كان ميتا فاحييناه و جعلنا له نورا يمشى به فى الناس ).
و نيز مى فرمايد: (انما يستجيب الذين يسمعون و الموتى يبعثهم الله ).
بنابراين ظاهر از عرف و اصطلاح قرآن كريم اين است كه مرض قلب عبارت است از شك و ترديدى كه بر درك آدمى نسبت به آنچه مربوط به خداى تعالى و آيات اوست مستولى و چيره مى شود و نمى گذارد قلب با آن معارف كه همان عقائد دينى است جوش بخورد و انسان مبتلاى به آن شك و ترديد عقد قلبى نسبت به خدا و آياتش داشته باشد.
پس بيماردلان (به حسب طبع معناى اين كلمه ) عبارتند از كسانى كه ايمانشان ضعيف است ، همانهائى كه دلهايشان به پر كاهى مى ماند كه هر لحظه دستخوش نسيم ها گشته ، به اين سو و آن سو كشيده مى شود ولى منافقين كه به زبان اظهار ايمان مى كنند اصلا ايمان ندارند و در باطن كافرند اما كافر بى شهامتى كه كفر خود را علنى نمى سازند بلكه بخاطر مصالح مادى خود آن را پنهان مى كنند تا با دم زدن از اسلام و ايمان مؤ منين را و با اظهار كفر نزد كفار آنان را بدوشند.
وجه اشتراك منافق و بيمار دل

*(164/18)*

بله بسا مى شود كه در قرآن كريم از بيماردلان تعبير به منافق مى شود و اين تعبير نوعى تحليل است ، در حقيقت مى خواهد بفهماند كه بيماردلان نيز مانند منافقين از داشتن لطيفه ايمان محرومند، پس از اين نظر مانند آنها هستند، مانند آيه زير كه كلمه منافقين را بر بيماردلان اطلاق نموده و مى فرمايد: (بشر المنافقين بان لهم عذابا اليما، الذين يتخذون الكافرين اولياء من دون المؤ منين ، ايبتغون عندهم العزة فان العزة لله جميعا و قد نزل عليكم فى الكتاب ان اذا سمعتم آيات الله يكفر بها و يستهزء بها فلا تقعدوا معهم حتى يخوضوا فى حديث غيره انكم اذا مثلهم ، ان الله جامع المنافقين و الكافرين فى جهنم جميعا).
و اين اطلاق غير اطلاق بيمار بر منافقين واقعى است كه در دل اصلا ايمان ندارند مانند آيه زير: (و من الناس من يقول آمنا بالله و باليوم الاخر و ما هم بمؤ منين ... فى قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا... و اذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس قالوا انؤ من كما آمن السفهاء)،
چون در اين آيات به اين جهت عنوان بيماردل را بر منافقين واقعى اطلاق كرده كه بفهماند دلهاى منافقين واقعى از مرحله شك در باره حق سير نموده ، در آخر به انكار حق منتهى شده است ، در آغاز به خاطر ارتكاب دروغ و اينكه در دل دچار شك بودند ولى به دروغ دعوى ايمان كردند بيماردل شدند و به تدريج خداى تعالى بيماريشان را بيفزود تا در آخر منكر حق شده و آن را مسخره كردند و هلاك گشتند.
شباهت بين بيمارى دل و بيمارى هاى جسمانى

*(164/19)*

و اصولا خداى سبحان مرض قلب را در حد مرضهاى جسمانى دانسته كه به تدريج شدت مى يابد و اگر به معالجه اش نپردازند مزمن ميشود و در آخر كار بيمار را به هلاكت ميكشاند و شدت يافتنش به خاطر ناپرهيزى كردن و بيمارى را با چيزهائى كه براى مريض ‍ مضر است و طبع مريض را بيشتر تحريك ميكند كمك كردن است كه اين ناپرهيزى و امداد كردن بيمارى در بيماريهاى قلبى همان ارتكاب معصيتها است كه خداى تعالى در باره اش فرموده : (فى قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا).
و نيز فرموده : (و اذا ما انزلت سورة ... و اما الذين فى قلوبهم مرض فزادتهم رجسا الى رجسهم و ماتوا و هم كافرون ، اولا يرون انهم يفتنون فى كل عام مرة او مرتين ، ثم لا يتوبون و لا هم يذكرون ).
و نيز در يك بيانى عمومى فرموده : (ثم كان عاقبة الذين اساؤ ا السواى ان كذبوا بايات الله و كانوا بها يستهزؤ ن ).
خداى تعالى همانطور كه براى دلها قائل به بيمارى است ، براى علاج آن بيمارى در آياتى از قرآن كريمش علاج نيز پيشنهاد كرده است ، از آن جمله در بيانى عام و كلى فرموده : (يهديهم ربهم بايمانهم ).
و نيز فرموده : (اليه يصعد الكلم الطيب و العمل الصالح يرفعه ).
بنابراين كسى كه دچار مرض قلب است اگر بخواهد خود را مداوا و بيمارى خود را بر طرف سازد بايد به سوى خداى عز و جل توبه ببرد و توبه عبارت است از ايمان به او و تذكر به افكار شايسته و اعمال صالح ، همچنانكه در آيه قبلى يعنى آيه 126، سوره توبه در باره آنهائى كه در صدد علاج دل خود نيستند فرمود: (ثم لا يتوبون و لا هم يذكرون ).

*(164/20)*

و نيز در كلامى جامع در اين باب فرموده : (يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا الكافرين اولياء من دون المؤ منين ا تريدون ان تجعلوا لله عليكم سلطانا مبينا ان المنافقين فى الدرك الاسفل من النار و لن تجد لهم نصيرا، الا الذين تابوا و اصلحوا و اعتصموا بالله و اخلصوا دينهم لله فاولئك مع المؤ منين و سوف يؤ ت الله المؤ منين اجرا عظيما) و ما در سابق هم گفتيم كه مراد از توبه در اينجا رجوع به خدا است به ايمان و استقامت ورزيدن در برابر آن و تمسك به كتاب و سنت و در آخر به اخلاص عمل .
يا ايها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه
معناى اينكه گفته ميشود فلانى (ارتد عن دينه ) اين است كه از دين خود برگشت و اين در اصطلاح اهل دين به معناى برگشتن از ايمان به كفر است ، حال چه اينكه ايمانش مسبوق به كفرى ديگر باشد، مثل كسى كه كافر بوده ، سپس ايمان آورده و دوباره به كفر قبلى خود بر گردد و يا مسبوق نباشد مثل مسلمان زاده اى كه قبل از اسلامش هيچ سابقه كفر نداشته و بعدا كافر شود كه اولى را مرتد ملى ميگويند كه در حقيقت به ملت و كيش قبلى خود برگشته و دومى را مرتد فطرى مى نامند و اين نامگذارى اصطلاحى است شرعى و يا حد اقل در عرف متشرعه پيدا شده ، به هر حال فعلا اين دو كلمه حقيقت در آن دو معنا شده است .
بيان ارتباط آيه : (و من يرتدكم منكم ...) با آياتقبل
و اما در آيه مورد بحث از كلمه ارتداد اى بسا كه قبل از هر معنا اين معنا به ذهن بيايد كه مراد از آن همان معنائى است كه اهل دين بر آن اصطلاح دارند و در نتيجه آيه شريفه بريده از ما قبل است و آيهاى است مستقل كه مى خواهد بفهماند خداى سبحان از ايمان طائفه اى از مؤ منين به خاطر ايمان طائفهاى ديگر بى نياز شده است .

*(164/21)*

ليكن اينطور نيست و دقت در اين آيه و آيات قبل از آن اين احتمال را دفع مى كند. براى اينكه بنا بر اين احتمال آيه شريفه مى خواهد از قدرت خداى سبحان بر پرستيده شدنش در زمين خبر دهد و بفرمايد خدا مى تواند وضعى و مردمى پيش بياورد كه همواره در زمين پرستش شود، اگر مردم موجود، او را پرستيدند كه هيچ و اگر نپرستيدند اقوامى ديگر پديد مى آورد كه ملازم دين او باشند و از دين او مرتد نشوند و خلاصه كلام آيه شريفه همان را بگويد كه آيات زير مى گويد، توجه بفرمائيد: (فان يكفر بها هؤ لاء فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين ، و من كفر فان الله غنى عن العالمين )، (ان تكفروا انتم و من فى الارض جميعا فان الله لغنى حميد).
و چنين مقامى بيش از آنچه در آيات مذكور آمده كه همان اصل غرض و غرض اصلى است اقتضا ندارد، تنها بايد اين را بگويد كه اگر شما از دين خدا برگرديد قومى ديگر مى آيند كه از دين بر نگردند و اما اينكه قومى كه مى آيند مردمى هستند كه خدا را دوست مى دارند و خدا ايشان را دوست مى دارد و مردمى هستند كه در برابر مؤ منين خوار و متواضع و در برابر كفار شكستناپذيرند و... مقام اقتضا بر شمردن اين اوصاف را نداشت ، چون زائد بر اصل غرض است و مسلما اگر در آيه مورد بحث متعرض آنها شده ، نكته و غرض زائدى در بين بوده است . و از جهت ديگر مى بينيم اوصافى كه در آيه شريفه آمده بى ارتباط با مضمون آيات قبل يعنى دوستى با يهود و نصارا نيست ، چون دوست گرفتن آنان و نگرفتن مؤ منين بى ارتباط با علاقه قلبى با آنان نيست حتما دوستدار آنان علاقه قلبى به آنان دارد و چگونه ممكن است قلبى كه اين چنين شيفته دشمنان خدا است محبت خدا را در خود جاى دهد با اينكه خداى خالق دلها فرموده : (ما جعل الله لرجل من قلبين فى جوفه ).
و از لوازم اين دوستى يكى اين است كه مؤ من در برابر اين كفار ذليل گردد و كفار بر مؤ منين سلطه پيدا نموده ،

*(164/22)*

آنان را مايه عزت خود قرار دهند و بكوشند كه بر آنان آقائى كنند همچنانكه خداى تعالى فرموده : (ايبتغون عندهم العزة فان العزة لله جميعا).
و يكى از لوازم آن سهل انگارى در جهاد عليه كفار و نارضايتى از جنگيدن با آنان است و يكى از لوازم اين نارضايتى اين است كه چنين كسى حاضر نيست در راه جهاد با كفار كه دوستشان دارد رنج جنگيدن و سفر و گرسنگى و تشنگى و هر محروميت ديگر را تحمل كند، پس كسى مى تواند اين ناملايمات را تحمل كند كه بطور كلى رابطه اجتماعى خود را با آنان قطع كند، همچنانكه خداى تعالى در اين باره فرموده : (يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوى و عدوكم اولياء تلقون اليهم بالمودة و قد كفروا بما جاءكم من الحق ... ان كنتم خرجتم جهادا فى سبيلى و ابتغاء مرضاتى تسرون اليهم بالمودة ).
و نيز فرموده : (قد كانت لكم اسوة حسنة فى ابراهيم و الذين معه اذ قالوا لقومهم انا براء منكم و مما تعبدون من دون الله كفرنا بكم و بدا بيننا و بينكم العداوة و البغضاء ابدا حتى تؤ منوا بالله وحده ).
پس معلوم شد صفاتى كه در آيه شريفه براى مؤ منين واقعى و جايگزينان حيله گر و مكار آن روز ذكر شده ، از مقتضيات دلهاى خالى از محبت كفار است همچنانكه ضد آن صفات از مقتضاى دوستى با كفار است كه كلمه ارتداد به معناى لغويش و يا با يك عنايت تحليلى صادق بر آن است و قرآن كريم آن صفات را در آيات زير خاطرنشان ساخته و مى فرمايد: (و من يتولهم منكم فانه منهم ) كه قبل از آيه مورد بحث بود.
و نيز فرموده : (و من يفعل ذلك فليس من الله فى شى ء) كه نقطه مقابل جمله :
(يحبهم ) در آيه مورد بحث است كه در اوصاف دشمنان كفار آمده و نيز فرموده : (انكم اذا مثلهم ).
در آيه شريفه (فسوف ياءتى الله بقوم ...) پيشگويى غيبى شده است

*(164/23)*

پس با اين بيان روشن گرديد كه آيه شريفه به نحوى متصل به آيات قبل است و در اين مقام است كه روشن سازد دين خدا از اينگونه مردم نيرنگ باز بى نياز است ، براى اينكه مردمى كه از ترس منافع مادى ، خود را در ورطه مخالفت با خدا مى افكنند و با يهود و نصارا دوستى مى كنند، در صراطى قرار دارند كه آرام آرام نفاق در دلهاشان رخنه مى كند و قبل از گرفتار شدن به نفاق ، مبتلا به بيمارى دل هستند، جماعتى هستند كه جمعى از آنان بيمار دلند، باكى ندارند از اينكه با از دست دادن سرمايه دين ، دنيا را به دست آورند و آنچه در نزد دشمنان دين از عزت كاذب و مقامهاى حيوانى و فانى سراغ دارند را مقدم مى دارند بر عزت حقيقى كه تنها از آن خدا و رسول او و مؤ منين است و بر سعادت واقعى كه هم شامل زندگى دنيا است و هم آخرت .

*(164/24)*

آيه شريفه كه اين معنا را فاش ساخته ، در حقيقت يك پيشگوئى غيبى است كه از آن خبر مى دهد و مى گويد: خداى سبحان در مقابل تلون و دو چهرگى اين مردم سست ايمان و صدمه هائى كه دين از ناحيه آنان خورده و در ازاى اينكه اينان محبت غير خدا را بر محبت خدا ترجيح دادند و عزت را از ناحيه غير خدا طلب كردند و نيز در مقابل اينكه در امر جهاد در راه خدا سهل انگارى نموده و از ملامتها ترسيدند به زودى قومى را خواهد آورد كه آنها را دوست مى دارد و آن قوم نيز خدا را دوست مى دارند، مردمى كه در برابر مؤ منين خاضع و ذليل و در مقابل كفار شديد و شكست ناپذيرند، مردمى كه در راه خدا جهاد مى كنند و از ملامت هيچ ملامتگرى پروا نمى نمايند. بيشتر مفسرين هر چند متوجه اين معنا كه آيه شريفه خبرى از غيب مى دهد شده ، و بحثهاى طولانى پيرامون اين مطلب كه (منظور از آن قومى كه بعدها مى آيند چيست ؟) به راه انداخته اند الا اينكه در تفسير مفردات آيه ، سهل انگارى نموده و حق معناى اوصافى را كه در آيه ذكر شده ادا نكرده اند نتيجه سهل انگارى آنها اين شده كه با كلام خداى تعالى آن معامله را كرده باشند كه با كلام غير خدا مى كنند، يعنى جائز دانسته اند كه در كلام خداى تعالى هم مانند كلام غير او بارى به هر جهت واقع بشود.
نقطه افتراق مهم بين كلام الهى و كلام بشرى

*(164/25)*

بله درست است كه قرآن كريم در بلاغت خود يك مسلك نوظهور را ابداع نكرده و در استعمال الفاظ و تركيب جملات و قرار دادن هر لفظى در مقابل معنايش طريقه جديدى اختراع ننموده ، بلكه همان مسلكى را رفته كه گفتارهاى ديگر، آن مسلك را رفته اند . و ليكن در عين حال در يك امرى ديگر با ساير گفتارها فرق دارد و آن اين است كه ما گويندگان بشرى چه بليغ باشيم و چه نباشيم گفتار خود را بر اساس آنچه كه عقل ما از معانى درك مى كند قالب گيرى مى كنيم و از معانى و حقايق آنچه كه به درك ما در مى آيد عبارت است از آنچه كه از زندگى اجتماعيمان گرفته شده ، آن زندگى اجتماعى كه خود ما با فطرت انسانى اجتماعيمان براى خود ساخته ايم و يكى از خصوصيات آن قياس كردن است و همينكه پاى قياس به ميان كشيده ميشود، باب مسامحه و مساهله به روى ذهن ما گشوده مى گردد، در نتيجه حكمى را كه بايد بر روى (كثير) ببريم ، بر روى (جميع ) مى بريم و قضاوتى كه بايد براى غالب موارد موضوعى بكنيم ، درباره دائم مى كنيم و هر امر قياسى را امرى مطلق فرض مى كنيم و هر امر نادر را ملحق به معدوم مى سازيم و هر امر اندك و كمياب را جارى مجراى امرى مى كنيم كه اصلا وجود ندارد، مثلا يك گوينده بشرى وقتى مى خواهد حرف بزند، مى گويد: فلان كار خوب و يا زشت است ، محبوب و يا مبغوض است ، پسنديده و يا نكوهيده است ، نافع و يا مضر است ، و از اين قبيل تعبيرها كه انسانها همه روزه دارند با اينكه نه خوب و محبوب و محمود و نافع و خيرش بطور مطلق و براى هميشه چنين است و نه مبغوض و نكوهيده و مضر و شرش بطور مطلق و براى هميشه چنين است ، بلكه در بعضى از حالاتش چنان و بر بعضى از فرضهايش چنين است ، در نزد بعضى از مردم چنان و به قياس به بعضى اشياء چنين است ، نه بطور مطلق و براى همه و براى هميشه ، اما يك گوينده بشرى بعضى از صورتهائى كه مخالف حكم او است را ملحق به عدم مى كند و در درك خود و

*(164/26)*

حكمش مسامحه روا مى دارد ، تازه همه اينها در چهار چوب ادراكاتى است كه از جهان خارج دارد و اما بيرون اين چهار چوب يعنى حقائقى كه از آنها غافل است و به خاطر محدوديت دركش حتى آنچه از آن حقايق كه مربوط به مدركات او است را درك نمى كند، قهرا سهل انگاريش در باره آنها بيشتر است ، پس اگر انسان از چيزى خبر مى دهد و از آنچه در خارج رخ داده سخن مى گويد، به خيال اينكه به واقع آن احاطه دارد و حقيقت آن را درك و كشف كرده ، همه بر اساس تسامح در پارهاى جهات و دقت در پارهاى جهات ديگر است و اين شوخى است كه كسى ادعا كند مى تواند به واقع آنچه شده دست يابد و كلام گوينده را بر آن تطبيق دهد.
آرى اين است حال آدميان در علمشان و كلامشان كه بيانگر عملشان است و اما كلام خداى سبحان چنين نيست و بايد خداى تعالى را اجل از اين نقيصه بدانيم چون او به هر چيزى از هر جهتش احاطه علمى دارد، او خود در وصف كلامش فرمود: (انه لقول فصل و ما هو بالهزل ).
آنچه از اطلاق كلام خداوند استفاده مى شود

*(164/27)*

اين است يكى از وجوه و ادلهاى كه به آن تمسك مى كنيم در اينكه از كلام خداى تعالى آنچه كه ظهور در اطلاق دارد، اطلاق مى گيريم ، مى گوئيم : كلام او كلام حكيمى است ، آگاه به همه چيز، او وقتى در كلام خود مطلقى مى آورد و به دنبالش چه متصل و چه جداى از آن كلام قيدى براى آن مطلق نمى آورد همان مطلق حجت است و نيز همين است يكى از وجوهى كه مى گوئيم اگر خداى تعالى در كلام خود حكمى را كه روى موضوعى مى برد آن موضوع را به صفتى توصيف مى كند اين توصيف اشاره دارد به عليت و اينكه علت محكوم شدن آن موضوع به اين حكم همين صفتى است كه در آن وجود دارد، به طورى كه اگر موضوع نامبرده در زمانى آن صفت را نداشته باشد آن حكم را نيز نخواهد داشت ، چون گوينده اين كلام و حاكم به اين حكم حكيم است و آن صفت را بيهوده ذكر نكرده ، بنابراين اگر در آيه مورد بحث فرموده : (يحبهم ، دوستشان دارد) و هيچ قيدى براى اين محبت خود نياورده ، مى فهميم كه خداى تعالى آن مردم را در هيچ چيزى دشمن نمى دارد و گرنه بايد در كلام خود آن مورد را استثناء مى كرد و همچنين اگر فرموده : اين مردمى كه بعدها مى آيند در برابر مؤ منين ، متواضع و ذليلند، مى فهميم كه آن مردم بايد مؤ منين را به خاطر آنكه مؤ منند و مادام كه مؤ منند دوست بدارند و يا به عبارت ديگر مؤ منين را بدين جهت دوست بدارند كه داراى صفت ايمان به خداى سبحان هستند و نيز مى فهميم كه اين مردم بايد در برابر مؤ منين در هر حالى از احوال آنان متواضع باشند و الا لازم بود خداى سبحان در كلام خود استثناء بياورد و مثلا بفرمايد: (در برابر مؤ منين ذليلند الا در فلان حال مؤ منين )، و گرنه كلام قول فصل نمى شد. بله در اين ميان مطالبى هست كه به غير صاحبان آن نسبت داده مى شود، (مثلا به يهوديان زمان رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) كه نه پيغمبرى را ديده و نه پيغمبرى را كشته اند نسبت مى دهد كه پس شما چرا

*(164/28)*

انبيا را كشتيد) و اين در مواردى است كه بين صاحبان آن عمل و منسوبين به آن عمل جامعى وجود دارد كه اين نسبت را تصحيح مى كند، به آيات زير توجه فرمائيد:
next page
fehrest page
back page

*(164/29)*

next page
fehrest page
back page
(و لقد آتينا بنى اسرائيل الكتاب و الحكم و النبوة و رزقنا هم من الطيبات و فضلنا هم على العالمين ، هو اجتبيكم و ما جعل عليكم فى الدين من حرج ، كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف و تنهون عن المنكر)، (لتكونوا شهداء على الناس و يكون الرسول عليكم شهيدا، و قال الرسول يا رب ان قومى اتخذوا هذا القرآن مهجورا)، و آياتى ديگر از اين قبيل كه در عين اينكه با اوصاف اجتماعى ، فرد و مجتمع را توصيف مى كند، در عين حال اين توصيفش جنبه تسامح و سهل انگارى ندارد، بلكه به خاطر عنايتى جزء و كل و فرد و مجتمع را به آن توصيف نموده ، همانطور كه خود ما خاك معدن طلا و سنگريزههاى معدن جواهرات را يكجا بار مى كنيم و مى بريم با اينكه غرض ما تنها طلا و جواهرات است ، اينك به اصل مطلب برگشته و مى گوئيم : اما اينكه فرمود: (يا ايها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه )، مراد از (ارتداد) و برگشتن از دين بنا بر آنچه كه گذشت همان دوستى با يهود و نصارا است و اگر خطاب را متوجه خصوص مؤ منين كرد براى اين بود كه خطاب قبلى نيز متوجه به مؤ منين بود و مقام آيه مقام بيان اين نكته است كه دين حق از ايمان چنين مؤ منين ى كه ايمانشان مشوب به دوستى با دشمنان خدا است بى نياز است ، چون خداى سبحان چنين ايمانى را كفر و شرك خوانده و فرموده : (و من يتولهم منكم فانه منهم ) و براى اينكه خداى سبحان ولى و ناصر دين خود و ولى هر كسى است كه دين او را يارى كند و به زودى مردمى خواهد آورد كه بيزار از دشمنان اويند و اولياى او را دوست مى دارند و دوست نمى دارند مگر او را.
مراد از (قوم ) كه خداوند وعده آمدن آنان را داده است ، اشخاص نيستند

*(165/1)*

و اما اينكه فرمود: (فسوف ياتى الله بقوم ) و نسبت آوردن قوم را به خودش داد، براى همين بود كه يارى كردن از دينش را تثبيت كند، چون از سياق كلام فهميده مى شد كه براى اين دين ياورى هست و احتياج به يارى بيگانگان ندارد و آن ياور خود خدا است .
و اينكه سياق كلام بيان پيروز شدن دين به وسيله اين قوم در مبارزه با كسانى است كه پيروزى را در گروهگرائى مى بينند و به همين اميد با دشمنان دين دوستى مى كنند و نيز تعبير از آن مردم به كلمه قوم و آوردن آن اوصاف و افعال را با صيغه جمع ، همه و همه اشعار به اين معنا دارد كه آن قومى كه خدا وعده آوردنش را داده ، مردمى هستند كه دسته جمعى مى آيند نه تك تك و دو تا دو تا، و منظور اين نيست كه خداى تعالى در هر زمانى و قرنى شخصى را به يارى دين مى گمارد كه او را دوست دارد و او خدا را دوست دارد ! شخصى كه در برابر مؤ منين خاضع و در برابر كفار قدرتمند و شكست ناپذير است و در راه خدا جهاد مى كند و از سرزنش هيچ ملامتگرى نمى هراسد!!.

*(165/2)*

مطلب ديگر اينكه آمدن چنين مردم را با اينكه خودشان مى آيند اگر به خود خداى تعالى نسبت داده و فرموده ، خدا آنان را مى آورد، به معناى آن نيست كه خدا آنان را خلق مى كند زيرا آنان تنها نيستند كه خالقشان خدا است ، بلكه كل جهان را خدا خلق كرده ، همچنانكه فرمود : (الله خالق كل شى ء)، بلكه به اين معنا است كه خداى تعالى است كه آنان را برمى انگيزد تا در هر فرصتى كه به دست آورند دين را يارى كنند و او است كه ايشان را به چنين افتخارى مفتخر كرده ، كه دوستشان بدارد و ايشان نيز او را دوست بدارند و او است كه به ايشان توفيق داده تا در برابر دوستان خدا خوار و عليه دشمنانش قدرتمند و شكست ناپذير باشند و در راه او جهاد كنند و از ملامت هر ملامتگرى روى برتابند، پس اگر آنان دين را يارى مى كنند در حقيقت خدا است كه دين خود را به وسيله آنان و از طريق ايشان يارى مى كند، در اينجا ممكن است كسى توهم كند كه جا داشته فردى از مسلمانان صدر اسلام پيش خود بگويد: پس كجايند آن مردم و چرا نيامدند دين را يارى كنند، جوابش اين است كه زمان براى خداى تعالى دير و زود ندارد، ديرش و زودش براى او يكى است ، اين مائيم كه به خاطر قصور فكرمان بين آن دو، فرق مى گذاريم .
كسانى كه خدا دوستشان دارد مبرا از رذائل و متصف بهفضائل هستند
و اما اينكه فرمود: (يحبهم و يحبونه )، از آن جهت كه حب را مطلق آورد معلوم مى شود حب خدا مربوط به ذات آن قوم و متعلق به ذات ايشان است بدون اينكه مقيد به وصفى و يا چيز ديگرى باشد و اما دوست داشتن آنان خدا را، لازمه اش آن است كه پروردگارشان را بر هر چيز ديگرى غير خدا كه مربوط به خودشان باشد از قبيل مال و جاه و يا خويشاوند يا غير آن مقدم بدارند؛

*(165/3)*

بنابراين قومى كه وعده آمدنشان داده شده ، احدى از دشمنان خداى سبحان را دوست نمى دارند و اگر قرار باشد فردى از افراد انسان را دوست بدارند اولياى خدا را به ملاك دوستى با خدا دوست مى دارند. و اما اينكه خدا آنان را دوست مى دارد، لازمهاش اين است كه اين طائفه از هر ظلمى و از هر پليدى معنوى يعنى كفر و فسق مبرا باشند حال يا به عصمت الهى و يا با مغفرت الهى و از راه توبه ، دليل بر اينكه دوستى خدا چنين لازمه اى دارد اين است كه آنچه گناه و ظلم هست مبغوض خداى تعالى است و كسى كه خدا او را دوست مى دارد ممكن نيست كه از ظلم و پليديهاى معنوى مبرا نباشد و گرنه خدا ظلم را دوست داشته و حال آنكه در آيات زير فرموده كه خداى سبحان كفر و ظلم و اسراف و افساد و تجاوز و استكبار و خيانت را دوست ندارد، توجه فرمائيد: (فان الله لا يحب الكافرين )، (و الله لا يحب الظالمين )، (انه لا يحب المسرفين ، و الله لا يحب المفسدين )، (ان الله لا يحب المعتدين ، انه لا يحب المستكبرين )، (ان الله لا يحب الخائنين ) و آياتى ديگر از اين قبيل .
و اين آيات آنچه رذائل انسانيت هست در اين چند جمله جمع كرده است و اگر انسانى به خاطر اينكه خداى تعالى او را دوست دارد، اين رذائل از او برطرف شده باشد، قهرا چنين انسانى به فضائلى متصف مى شود كه مقابل آن رذائل است ، چون ممكن نيست فردى از انسان متصف به هيچيك از صفات فضيلت و رذيلت نباشد، مگر انسانى كه هنوز متخلق به خلقى نشده ، و اما بعد از متخلق شدن ، بالاخره يا به فضائل متخلق مى شود و يا به رذائل .
نتيجه مى گيريم كه اين مؤ منين كه خدا دوستشان دارد و آنان نيز خدا را دوست دارند، ايمانشان آميخته با ظلم نيست ، همانهائى هستند كه خداى تعالى در باره آنها فرموده : (الذين آمنوا و لم يلبسوا ايمانهم بظلم اولئك لهم الامن و هم مهتدون )،

*(165/4)*

پس چنين افرادى از ضلالت ايمنند، براى اينكه در اين آيه فرموده : اينان راه را يافته اند و در آيه زير مى فرمايد: خدا كسى را كه گمراه كند، هدايت نمى كند: (فان الله لا يهدى من يضل )، پس اين افراد از هر ضلالتى در امنيتى الهى و آسمانى قرار دارند و بر اهتدائى الهى به سوى صراط مستقيم او هستند و با ايمانشان كه خداى تعالى آنان را در آن ايمان تصديق فرموده ، به چيز ديگرى نيز اهتداء شده اند و آن عبارت است از پيروى رسول و تسليم تام در برابر آن جناب ، پس چنين افرادى تسليم رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) نيز هستند، همانطور كه تسليم بيقيد و شرط خداى سبحانند، زيرا خداى تعالى در باره مؤ منين واقعى فرموده : (فلا و ربك لا يؤ منون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا فى انفسهم حرجا مما قضيت و يسلموا تسليما).
در اينجاست كه اين معنا تمام مى شود كه اين افراد از مصاديق آيه شريفه زيرند كه مى فرمايد: (قل ان كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله ) و با اين آيه روشن مى شود كه بين پيروى رسول و محبت خدا ملازمه هست ، هر كس كه پيرو رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) باشد، خدا او را دوست مى دارد و معلوم است كه خداى تعالى بندهاى را دوست نمى دارد مگر وقتى كه پيرو رسولش ‍ باشد. و وقتى رسول را پيروى كردند، به هر صفت خوبى كه خدا آن را دوست مى دارد متصف مى شوند، مانند تقوا، عدل ، احسان ، صبر، ثبات ، توكل و توبه و خود را از پليديها پاك نگهداشتن و امثال آن ، به آيات زير توجه فرمائيد: (فان الله يحب المتقين )، (ان الله يحب المحسنين )، (و الله يحب الصابرين )، (ان الله يحب الذين يقاتلون فى سبيله صفا كانهم بنيان مرصوص )،
(ان الله يحب المتوكلين ، ان الله يحب التوابين و يحب المتطهرين )

*(165/5)*

و آياتى ديگر از اين قبيل . و اگر شما خواننده عزيز آياتى را كه آثار اين اوصاف و فضائل را شرح مى دهد آمارگيرى كنى به خصال ستوده بسيارى دست مى يابى و متوجه مى شوى كه همه آنها به اين معنا برگشت مى كند كه صاحبان اين خصال همان افرادى هستند كه قرآن كريم وارث زمينشان خوانده و دارندگان عاقبة الدارشان معرفى نموده ، همچنانكه آيات مورد بحث نيز به اين خصوصيات اشاره نموده و در يك كلامى جامع فرموده : (و العاقبة للتقوى ) كه ان شاء الله العزيز در جاى مناسبى معناى همين كلام جامع را شرح داده بيان مى كنيم كه چگونه عاقبت از آن تقوا است .
اذلة على المؤ منين اعزة على الكافرين
كلمه (اذلة ) جمع كلمه ذليل و كلمه (اعزة ) جمع كلمه عزيز است ، جمله : (اذلة على المؤ منين ) كنايه است از شدت تواضعشان در برابر مؤ منين تواضعى كه حكايت از تعظيم خدا ولى آنان داشته باشد، خدائى كه ايشان نيز اولياى اويند و جمله : (اعزة على الكافرين ) كنايه است از اينكه اين اولياى خدا خود را بزرگتر از آن مى دانند كه اعتنائى به عزت كاذب كفار كنند، كفارى كه اعتنائى به امر دين ندارند، همچنانكه خداى تعالى پيامبر خود را همينطور ادب كرده ، و به وى فرموده : (لا تمدن عينيك الى ما متعنا به ازواجا منهم و لا تحزن عليهم و اخفض جناحك للمؤ منين )،
و اگر كلمه (اذلة ) را با حرف (على ) متعدى كرده ، شايد علتش اين بوده كه در خصوص اين مورد معناى شفقت و يا ميل در آن تضمين شده .
يجاهدون فى سبيل الله و لا يخافون لومة لائم

*(165/6)*

در اين دو جمله دو مطلب داريم اما در جمله اول اين است كه اگر در ميان همه فضائل اين افراد، فقط جهاد در راه خدا را نام برده ، براى اين بوده ، مقام نياز به ذكر آن داشته ، چون خداى تعالى در اين آيه در مقام اين است كه به وسيله اين افراد دين خود را يارى دهد و اما مطلب دوم در باره جمله دوم است و آن اين است كه اين جمله يعنى جمله : (لا يخافون لومة لائم )، ظاهر اين است كه متعلق به همه جمله هاى قبلى باشد، نه تنها به جمله آخرى ( هر چند كه در چنين مواردى جمله آخرى قدر متيقن است ) براى اينكه نصرت دين با جهاد در راه خدا همانطور كه ملامت ملامت گران با آن مزاحم است و ملامت گران ياوران دين را از هدر رفتن اموال و اتلاف نفوس و تحمل شدائد و ناملايمات مى ترسانند، همچنين با تذلل براى مؤ منين و تعزز براى كافران مزاحم است ، ملامت گران مزاحم اين كار نيز هستند براى اينكه از زخارف دنيا و وسائل شهوت و متاعهاى زندگى چيزهائى دارند كه مؤ منين ندارند و ملامت گران افراد مورد بحث را ملامت ميكنند كه آيا با فلان و فلان مرد تهى دست تواضع دارى و در باره فلان و فلان ثروتمند و مستكبر تعزز و تكبر ميكنى ؟ پس ملامت ملامت گران هم مانع جهاد در راه خدا است و هم از تذلل براى مؤ منين و تعزز بر كافران جلوگير است و در اين آيه خبرى غيبى هست كه ان شاء الله به زودى در بحثى قرآنى و روايتى پيرامون آن سخن خواهيم گفت .
بحث روايتى
رواياتى در مورد شاءن نزول آيات مربوط به دوست گرفتن يهود و نصارا

*(165/7)*

در كتاب در المنثور در تفسير آيه (يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود ...) آمده كه ابن اسحاق و ابن جرير و ابن منذر و ابن ابى حاتم و ابو الشيخ و ابن مردويه و بيهقى ( در كتاب دلائل ) و ابن عساكر همگى از عبادة بن وليد روايت كرده اند كه گفت : عبادة بن صامت گفت : بعد از آنكه قبيله بنى قينقاع جنگ با رسول خدا (صلى الله عليه و آله و صلم ) را آغاز كردند عبد الله بن ابى بن سلول - رئيس ‍ منافقين در آن تاريخ - اين واقعه را بهانه كرد تا در جنگ شركت نجويد و به خاطر آنان توقف كند ولى بر خلاف او عبادة بن صامت نزد رسول خدا (صلى الله عليه و آله و صلم ) شد و خدا و رسول را گواه گرفت بر اينكه از امروز سوگندى كه من با بنى قينقاع داشتم لغو است و من از آن سوگند و مردم آن قبيله بيزارى ميجويم ، وى كه يكى از بنى عوف بن خزرج بود مانند عبد الله بن ابى با بنى قينقاع پيمان و سوگند داشت ، ليكن به خاطر دوستى با خدا و رسول و مؤ منين آن پيمان را لغو نموده ، اظهار داشت من در برابر خدا و رسول او از سوگند اين كفار و ولايت و دوستى با آنان بيزارى ميجويم .
و در همان كتاب آمده كه آيات سوره مائده يعنى از آيه : (يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود و النصارى اولياء بعضهم اولياء بعض ... فان حزب الله هم الغالبون ) (كه مجموعا سه آيه است ) در شاءن عبد الله بن ابى نازل شده .
و باز در همان كتاب است كه ابن ابى شيبه و ابن جرير از عطية بن سعد روايت كرده اند كه گفت : عبادة بن صامت از قبيله بنى الحارث بن خزرج نزد رسول خدا (صلى الله عليه و آله و صلم ) آمد و عرضه داشت : يا رسول الله من در ميان يهود دوستانى دارم كه عدد شاءن بسيار است و ليكن من به خاطر خدا و رسول او از دوستى و ولايت يهود بيزارى ميجويم و با خدا و رسول دوستى ميكنم .

*(165/8)*

عبد الله بن ابى گفت : من مردى ترسو هستم ، ميترسم در اثر بيزارى از ولايت و محبت يهود بلائى به سرم بيايد، من همچنان دوستى و پيمانم را با آنان حفظ ميكنم ، رسول خدا (صلى الله عليه و آله و صلم ) بطور محترمانه به عبد الله بن ابى فرمود: اى ابا الحارث ! تو گمان كرده اى ، اينكه از چشم پوشى از ولاء يهود بخل ورزيدى و دعوت عباده را در اين باب نپذيرفتى به نفع تو است ؟ و تو از آن سود ميبرى و عباده نمى برد؟ عبد الله گفت : اينك قبول ميكنم ، اينجا بود كه خداى تعالى آيات : (يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود و النصارى اولياء بعضهم اولياء بعض ... و الله يعصمك من الناس )، ( كه بنابراين حديث هفده آيه در شاءن اين واقعه نازل شده است ).
و باز در همان كتاب است كه ابن مردويه از ابن عباس روايت كرده كه گفت : عبد الله بن ابى بن سلول ايمان آورد ولى به بهانه اينكه بين او و بنى قريظه و بنى النضير سوگندى برقرار است ، گفت : من مى ترسم گرفتار شوم و لذا از اسلام برگشت و كافر شد ولى عبادة بن صامت گفت : من براى خاطر خدا از سوگندى كه با بنى قريظه و بنى النضير داشتم بيزارى جسته ، ولايت خدا و رسول او و مؤ منين را قبول دارم .
پس خداى تعالى آيات زير را در اين واقعه نازل كرد: (يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود و النصارى اولياء ... فترى الذين فى قلوبهم مرض يسارعون فيهم ) كه منظور از بيماردل عبد الله بن ابى است و تا آنجا كه مى فرمايد: (انما وليكم الله و رسوله و الذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة و يؤ تون الزكوة و هم راكعون )، كه منظور از اين مؤ منين عبادة بن صامت و همه اصحاب رسول خدا (صلى الله عليه و آله و صلم ) است و تا آنجا كه ميفرمايد: (و لو كانوا
يؤ منون بالله و النبى و ما انزل اليه ما اتخذوهم اولياء، و لكن كثيرا منهم فاسقون ).

*(165/9)*

مؤ لف : اين قصه به غير از اين طريق ، يعنى طريق ابن مردويه از ابن عباس نيز روايت شده و ما در سابق گفتيم ( و مكرر هم گفته ايم ) كه اين روايات وارده در شاءن نزول تطبيقهائى است اجتهادى به شهادت امارات و نشانه هائى كه در آنها به چشم ميخورد، مثلا در روايات قصه مورد بحث ميبينيم كه هفده آيه را نازل در مورد قصه ابن ابى و يهوديان بنى قينقاع و بنى قريظه و بنى النضير ميداند با اينكه در اين آيات در رديف يهوديان ، نصارا را هم ذكر كرده اند كه هيچ دخالتى در اين قصه نداشتند نشانه ديگر اينكه غير ابن ابى ، ساير مسلمانان نيز در اين داستان سر و كارى با نصارا نداشتند، خواهى گفت : نام نصارا از باب تطفل يعنى بطور طفيلى ذكر شده ، در پاسخ ميگوئيم : اين سخن درست نيست ، چون در قرآن سابقه ندارد، چون در جاى ديگر قرآن مواردى هست كه متعرض حال يهود شده و وقايعى را كه بين مسلمين و يهود واقع شده و منافقين نيز در آن وقايع دستى داشتهاند، ذكر نموده و تنها نام يهود را برده و نامى از نصارا به ميان نياورده ، نظير آيات سوره حشر، بنابراين چه باعث شده كه تطفل در اينجا جائز شده و در آن موارد جائز نبوده ؟.
بيان عدم ارتباط آيات شريفه با قصه عبادة بن صامت و عبدالله بن ابى
نشانه ديگرش اين است كه اولا اين روايت ميگويد: آيات سوره مائده يعنى هفده آيه (51 - 67) در داستان عبادة بن صامت و عبد الله بن ابى نازل شده و بنابراين بايد مطالب اين هفده آيه مربوط و متصل به هم باشد كه بتوان گفت : همه يكباره نازل شده و ثانيا در اين آيات ، آيه شريفه : (انما وليكم الله و رسوله ) قرار دارد كه روايات متواتره شيعه و سنى آن را نازل در حق على بن ابيطالب (عليه السلام ) ميداند و ثالثا در اين آيات آيه شريفه (يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك ) هست كه هيچ ارتباطى با قصه يهوديان و عبد الله بن ابى ندارد.

*(165/10)*

پس همه اين نشانيها دليل قطعى بر گفتار ما است كه گفتيم : راوى ديده قصه عبادة بن صامت و عبد الله بن ابى با آيات مورد بحث تا حدودى تناسب دارد آيات را بر آن قصه تطبيق كرده و چون نتوانسته خوب تطبيق كند، هفده آيه را به جاى سه آيه گرفته ، چون ديده اين هفده آيه يعنى در اولش و وسطش و آخرش متعرض حال اهل كتاب شده است .
و در تفسير در المنثور است كه ابن جرير و ابن منذر از عكرمه روايت كرده كه در تفسير آيه : (يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود و النصارى اولياء بعضهم اولياء بعض )، گفته : اين آيه در باره بنى قريظه نازل شده كه نيرنگ كردند و عهدى را كه با رسول خدا

*(165/11)*

(صلى الله عليه و آله و صلم ) بسته بودند شكسته و نامهاى به مكه به ابى سفيان بن حرب نوشتند و مشركين مكه را دعوت كردند كه با لشگر به مدينه بيايند و در قلعه هاى آنان وارد شوند و رسول خدا (صلى الله عليه و آله و صلم )، ( كه از ناحيه غيب جريان را فهميد ) ابى لبابة بن عبد المنذر را نزد آنان فرستاد كه بايد از قلعه هاى خود بيرون آيند، بعد از آنكه از ابا لبابه اطاعت نموده و از قلعه ها بيرون شدند ابالبابه به گلوى خود اشاره كرد ( ابولبابه از طائفه اوس بود و با يهوديان قرظى سابقه دوستى داشت و به همين جهت وقتى به پيشنهاد خود يهوديان و اجازه رسول خدا (صلى الله عليه و آله و صلم ) به ميان قلعه رفت ، زنها و كودكان دورش را گرفتند و فرياد به گريه و شيون بلند كردند، ابو لبابه تحت تاءثير قرار گرفت و با علم به اينكه نبايد اسرار را به دشمن گفت اشاره به گلوى خود كرد كه همه شما كشته ميشويد و از قلعه بيرون آمد، در حالى كه از كردار خود پشيمان شده بود، يكسره به مدينه رفت و خود را به ستونى بست و گفت : خود را آزاد نمى كنم تا توبه ام قبول شود ) نظير اين خيانت را طلحه و زبير كردند و به نصارا و اهل شام نامه مى نوشتند عكرمه اضافه ميكند من شنيد هام كه اين خيانت تنها كار نامبردگان نبوده بلكه جمعى از اصحاب رسول خدا (صلى الله عليه و آله و صلم ) از بيم فقر و فاقه با يهوديان بنى قريظه و بنى النضير مكاتبه سرى داشتند و اخبار رسول خدا (صلى الله عليه و آله و صلم ) را به آنان مى رساندند تا به اين وسيله بتوانند از يهوديان پول قرض بگيرند و سودهاى ديگرى ببرند ولى در اين آيه از آن كار نهى شدند.

*(165/12)*

مؤ لف : اين روايت اشكالى ندارد و ميخواهد كلمه ولايت را كه در اين آيات آمده بود به ولايت محبت و مودت تفسير كند، ما نيز در سابق همين معنا را تاءييد كرديم و آن داستان اگر حقيقتا سبب نزول آيات باشد به حكم اينكه مورد مخصص نيست آيات به اطلاق خود باقى است ، در هر واقعه ديگرى غير از واقعه بنى قريظه راه دارد و اگر داستان بنى قريظه سبب نزول نبوده ، راوى از پيش خود آيات را بر آن قصه تطبيق كرده كه كار آسانتر و اطلاق آيات واضحتر است .
منظور از (قومى كه مى آيند و در برابر مؤ منين متواضع و در برابر كفارشديدند) امام على (ع ) و اصحاب اويند
و در مجمع البيان در ذيل آيه شريفه : (يا ايها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف ياتى الله بقوم ...)، گفته : بعضى گفته اند: منظور از قومى كه مى آيند و در برابر مؤ منين متواضع و در برابر كفار شديدند امام اميرالمؤ منين على (عليه السلام ) و اصحاب اويند كه با ناكثين و قاسطين و مارقين جنگيدند و اين معنا از عمار ياسر و حذيفه و ابن عباس روايت شده و از
امام باقر و امام صادق (عليه السلام ) نيز همين تفسير روايت شده است .

*(165/13)*

مؤ لف : در مجمع البيان بعد از نقل اين روايت گفته : كه اين قول مؤ يدى دارد و آن اين است كه رسول خدا (صلى الله عليه و آله و صلم ) هنگامى كه به امام امير المؤ منين (عليه السلام ) فرمان فتح خيبر را مى داد و در حالى كه حامل بيرق چند نوبت پا به فرار گذاشت هم مردم را ترساند و هم مردم او را ترساندند چنين فرمود: (لاعطين الراية غدا رجلا يحب الله و رسوله و يحبه الله و رسوله كرارا غير فرار لا يرجع حتى يفتح الله على يده ) فردا حتما رايت جنگ را به مردى مى دهم كه خدا و رسول را دوست دارد و خدا و رسول هم او را دوست ميدارد، مردى كه حمله مى كند و پا به فرار نمى گذارد تا اينكه خدا به دست او فتح را نصيب اسلام كند ( و يا قلعه ها را بدست وى فتح كند )، آنگاه روز بعد پرچم جنگ را به دست آن جناب داد.
و اما اوصافى كه در آيه براى افراد مؤ من مورد بحث آمده يعنى تواضع و نرمى در باره اهل ايمان و شدت
و سخت گيرى بر كفار و جهاد در راه خدا با نداشتن پروا از ملامت ملامت گران چيزى است كه احدى از شيعه و سنى نمى تواند آنها را در مورد على (عليه السلام ) انكار كند و بگويد: آن جناب استحقاق اين اوصاف را نداشته ، براى اينكه شدتش در برابر اهل شرك و كفر و دمارى كه از روزگار آنها در آورد و صحنه هائى كه در تشييد ملت اسلام و نصرت دين داشت و خاطراتى كه از راءفتش ‍ نسبت به مؤ منين ضبط شده بر كسى پوشيده نيست .

*(165/14)*

مؤ يد ديگر اينكه مصداق روشن آيه شريفه و اوصاف ذكر شده در آن على (عليه السلام ) است ، اين است كه رسول خدا (صلى الله عليه و آله و صلم ) قريش را تهديد ميكرد كه بعد از آن جناب على با آنان قتال خواهد كرد، به اين روايت توجه كنيد: سهل بن عمرو با جماعتى از قريش به حضور رسول خدا (صلى الله عليه و آله و صلم ) آمده ، عرضه داشتند، اى محمد بردگان ما به تو ملحق شده اند ، آنان را به ما برگردان ، رسول خدا (صلى الله عليه و آله و صلم ) فرمود: اى گروه قريش دست از شرك و كفر برداريد و گرنه خداى تعالى مردى را به سراغ شما مى فرستد ( و البته خواهد فرستاد ) كه با شما بر سر تاءويل قرآن قتال كند، همانطور كه من بر سر تنزيل آن با شما قتال كردم ، بعضى از اصحاب پرسيدند: يا رسول الله او كيست ؟ ابو بكر است ؟ فرمود: نه ، و ليكن آن كسى است كه الان در حجره مشغول پاره دوزى است و در آن لحظه على (عليه السلام ) داشت كفش رسول خدا (صلى الله عليه و آله و صلم ) را پينه ميزد.
و از على (عليه السلام ) روايت شده كه در روز جنگ بصره فرمود: به خدا سوگند تا به امروز كسى به جنگ اهل اين آيه نيامده بود، امروز اولين روزى است كه با اهل اين آيه مى جنگند آنگاه آيه مذكور را تلاوت كرد.
روايات ديگرى در مورد مراد از قومى كه در آيه آمده است
ابو اسحاق ثعلبى در تفسير خود و به سند خود از زهرى و سعيد بن مسيب از ابى هريره روايت كرده كه گفت : رسول خدا (صلى الله عليه و آله و صلم ) فرمود: جمعى از امت من در روز قيامت به سوى من باز مى گردند و مى خواهند در كنار حوض مرا ديدار كنند ولى آنها را راه نمى دهند و دور شاءن مى سازند، من مى گويم : اينها اصحاب من هستند، اصحاب من هستند، خطاب ميرسد تو نمى دانى كه بعد از رحلتت چه حوادثى پديد آوردند؟ اينها به سوى قهقراى جاهليت مرتد شدند، اين بود گفتار صاحب مجمع البيان .

*(165/15)*

و اين گفته او در باره على (عليه السلام ) تمام است و هيچ ترديدى در آن نيست و شكى نيست كه آن جناب روشنترين مصداق براى آيه و اوصاف مذكور در آيه است ، ليكن بحث در اين است كه آيا اين آيه با همه اطرافيان و اصحاب آن جناب كه در جنگ جمل و صفين در ركابش بودند، تطبيق ميكند يا خير؟ چون بسيارى از آن اصحاب وضع خود را دگرگونه كردند و اگر آيه شريفه ، شامل همه آنان مى بود مى بايست آن افراد را استثناء ميكرد و چون در آيه هيچ استثنائى نيامده ، نمى تواند شامل همه اصحاب آن جناب شود و خواننده محترم در بيان گذشته ما معناى آيه را فهميد.
و نيز در آن كتاب آمده كه از رسول خدا (صلى الله عليه و آله و صلم ) روايت شده كه شخصى از معناى اين آيه پرسيد، حضرت دست به شانه سلمان نهاد و فرمود: اين است و اهل محل اين ، آنگاه فرمود: اگر دين به ستاره ثريا آويزان باشد مردمى از ابناى فارس ‍ بدان دست مييابند.
مؤ لف : گفتارى كه در اين حديث هست همان است كه در حديث قبلى گفتيم ، چون فارسيان زمان على (عليه السلام ) داراى اوصاف مذكور در آيه نبودند مگر آنكه منظور اين باشد كه خداى تعالى بعدها از اين قوم مردمى كه داراى چنين اوصافى باشند مبعوث ميكند.
و نيز در همان كتاب است كه بعضى گفته اند: مراد از اين قوم اهل يمن است ، چون داراى دلى نرم و قلبى رقيقترند ايمان يمانى و حكمت يمانى معروف است و عياض بن غنم اشعرى گفته : وقتى اين آيه بر رسول خدا (صلى الله عليه و آله و صلم ) نازل گرديد، رسول خدا (صلى الله عليه و آله و صلم ) اشاره به ابى موسى اشعرى كرد و فرمود: آنان قوم اين مرد هستند.
مؤ لف : اين معنا در تفسير الدر المنثور به چند طريق نقل شده ، اشكالى كه در اين روايت است همان است كه در دو روايت بالا گذشت .

*(165/16)*

صاحب تفسير طبرى به سند خود از قتاده روايت كرده كه گفت : خداى تعالى اين آيه را به اين جهت نازل كرد كه مى دانست به زودى عدهاى از مردم از دين بر ميگردند، همين كه رسول خدا (صلى الله عليه و آله و صلم ) از دنيا رفت عموم عرب از اسلام برگشتند، مگر سه مسجد، اهل مدينه ، اهل مكه و اهل بحرين كه گفتند: نماز مى خوانيم ولى زكات نمى دهيم و به خدا سوگند نمى گذاريم اموال ما غصب شود، ابو بكر در اين باره با اطرافيانش مشورت كرد، بعضيها به ايشان ( در نسخهاى ديگر آمده : به وى ) گفتند: اگر مسلمانان اين خلافت را فهميده بودند ( يعنى آن را مشروع مى دانستند ) زكات را هم ميدادند و بلكه بيشتر ميدادند، ابو بكر گفت : نه به خدا سوگند من ميان (نماز و زكات ) دو چيز كه خدا بين آن دو جمع كرده ، جدائى نمى اندازم ، حتى اگر از يك تكه طناب كه پاى شتر را به آن ميبندند از زكات كه خدا واجبش كرده مضايقه كنند با آنها مى جنگم ، آنگاه خداى تعالى جمعيتى را مبعوث كرد تا در خدمت ابى بكر قتال كنند بر سر همان چيزى كه رسول خدا (صلى الله عليه و آله و صلم ) بر سر آن جنگ كرد تا آنجا كه انسانهائى را كه از دين برگشته بودند و زكات نمى دادند اسير گرفت و كشت و با آتش سوزانيد و آنقدر با آنها جنگيد تا در كمال خوارى به ماعون - كه همان زكات باشد - اقرار كردند ( تا آخر حديث ).
مؤ لف : اين روايت را الدر المنثور از عبد بن حميد و ابن جرير و ابن منذر و ابى الشيخ و بيهقى و ابن عساكر از قتاده نقل كرده و همچنين از ضحاك و حسن نيز روايت كرده است .

*(165/17)*

و عبارت حديث روشنترين شاهد است بر اينكه حديث صرف تطبيق نظريه شخصى با آيه شريفه است نه اينكه آيه در خصوص اين مورد نازل شده باشد و در چنين وضعى همان اشكالى كه به ساير روايات داشتيم ، در اين روايت نيز وارد است ، براى اينكه وقايع و جنگها مشتمل بر حوادث و امورى است و در اين جنگها افرادى شركت جستند كه تاريخ براى آنها در همان جنگها و بعد از آن جنگها گناهان و جنايات و مظالمى ضبط كرده ، نظير خالد و مغيرة بن شعبه و بسر بن ارطاة و سمرة بن جندب و اين جنايات نمى گذارد آيه : (يحبهم و يحبونه ...) بر آنان صادق و منطبق شود، حال اين بر عهده خود خواننده است كه نخست شرح حال اينگونه افراد را در تاريخ ببيند و سپس در معنائى كه ما براى آيه كرديم دقت كند.
رد سخن مفسرى كه گفته است آيه شريفه عام است و اختصاصى به قومى خاص ندارد
بعضى از مفسرين آنقدر افراط كرده اند كه گفته اند: اين نظريه بسيار عجيب و غريب
است كه بعضى از مفسرين داده و گفته اند: آيه با اشعريهاى اهل يمن بهتر انطباق دارد تا با رزمندگان با مرتدين ، اين چه حرفى است ؟ آيه شريفه عام است و شامل هر كسى كه دين را يارى كند ميشود، هر كسى كه متصف به مضمون آيه باشد، چه نخبگان از مسلمانان زمان رسول خدا (صلى الله عليه و آله و صلم ) و چه هر مؤ من ديگرى كه بعدا آمده و اين نظريه با همه اخبارى كه در اين باب هست ، مى سازد، مثل آن خبرى كه دلالت دارد بر اينكه قوم نامبرده در آيه شريفه ، سلمان و قوم او است - هر چند كه اين خبر ضعيف است - و خبرى كه دلالت ميكند بر اينكه منظور ابو موساى اشعرى و قوم او است و خبرى كه ميگويد: منظور از آن قوم ، ابو بكر و صحابه او است ، بله تنها خبرى را كه شامل نمى شود آن خبرى است كه ميگويد: منظور على (عليه السلام ) است ، براى اينكه لفظ آيه با اين حديث انطباق ندارد، آيه شريفه صاحب آن اوصاف را قوم دانسته و على فرد واحدى است نه قوم .

*(165/18)*

اين بود حاصل كلام آن مفسر و ارتكاب چنين افراط منشاى جز اين نداشته كه او با كلام خداى تعالى در اوصاف نيكى كه براى قوم مورد بحث ذكر كرده معامله شعرى كرده كه مبنا و اساس آن مدح ممدوح به هر چيزى است كه به خيال شاعر در آيد، حال تا ببينى خيال شاعر چه اندازه جولان داشته باشد، شاعر كارى به صدق و كذب مطلب ندارد ولى آيا قرآن كريم شعر است ؟ با اينكه خداى عز و جل در باره كلام خود فرموده : (و من اصدق من الله قيلا) و يا معامله كلام متعارفى كرده كه معمول در بين خود ما است كه گوينده در القاى كلام خود جز بر فهم شنونده ها كه اساس آن بر تسامح و سهل انگارى است اعتماد نميكند و هر جا كه به وى ايراد بگيرند به همين مسامحه در تعبير اعتذار مى جويد، در حالى كه خداى تعالى در باره كلام خود فرموده : (انه لقول فصل و ما هو بالهزل ).
و خواننده عزيز در بيان سابق ما توجه كرد كه اگر حق معناى آيه را در آن صفاتى كه ذكر كرده بدهند روشن مى شود كه مصداق آيه تا به امروز محقق نشده ، ما از خواننده مى خواهيم بار ديگر به بحث گذشته برگشته و در آن تاءمل و دقت فرمايد، آن وقت هر قضاوتى كه خواست بكند، و يكى از حرفهاى عجيبى كه وى در آخر كلامش آورده اين است كه گفته : توجيه ما با همه روايات مى سازد مگر آن روايتى كه ميگويد: آيه در شاءن على (عليه السلام ) نازل شده و

*(165/19)*

غفلت كرده از اينكه هر كس آن روايت را نقل كرده ، على و اصحابش را گفته ، همچنانكه ديگران سلمان و قومش را و جمعى ديگر ابو موسى و قومش را و رواياتى ديگر ابوبكر و اصحابش را نام برده اند و همچنين رواياتى كه - بعضى از آنها گذشت - آيه را در شاءن على مى داند، اصحاب على را هم ذكر كرده و در اين روايات كه مورد نظر مفسر نامبرده بوده ، هيچ روايتى نيست كه گفته باشد آيه در شاءن على (عليه السلام ) به تنهائى نازل شده ، تا وى اشكال كند به اينكه لفظ آيه نصّ در جماعت است و با يك نفر تطبيق نميشود.
بله در تفسير ثعلبى آمده كه اين آيه در شاءن على (عليه السلام ) نازل شده و نيز در كتاب نهج البيان شيبانى از امام باقر و امام صادق (عليه السلام ) آمده كه اين آيه در شاءن على (عليه السلام ) نازل شده و مراد از اين كلمات به قرينه رواياتى ديگر اين است كه در شاءن آن جناب و در شاءن اصحابش نازل شده ، اما نه به اين معنا كه خدا اصحاب آن حضرت در جنگ جمل و صفين و خوارج را براى هميشه و به تمام معنا دوست ميدارد بلكه معنايش اين است كه اصحاب آن جناب را از اين جهت كه در اين جنگها اسلام را يارى كردند دوست ميدارد.
علاوه بر اينكه رواياتى زياد از طرق بيشتر محدثين مى آيد كه گفته اند: آيه شريفه : (انما وليكم الله و رسوله ) در شاءن على (عليه السلام ) نازل شده با اينكه در عبارت آيه (الذين ) آمده كه صيغه جمع است .

*(165/20)*

از اين هم كه بگذريم در آن روايت ( يعنى روايت قتاده و ضحاك و حسن ) اشكال ديگرى هست و آن اين است كه آيه : (يا ايها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف ياتى الله بقوم يحبهم و يحبونه ...) بدون هيچ ترديدى ظهور در معناى تبديل و استغناء دارد مى خواهد بفرمايد: خدا و دين او از شما بى نياز است و به زودى شما مسلمانان را تبديل به مسلمانانى مى كند كه چنين و چنانند، حال چه اينكه خطاب به مسلمانان موجود در روز نزول باشد و يا به مجموع موجودين و معدومين ، خلاصه كلام اينكه مقصود خطاب به جماعتى از مؤ من ين است به اينكه اگر همه آنها و يا بعضى از آنها از دين مرتد شوند، به زودى خداى تعالى آنها را مبدل به قومى مى كند كه دوستشان دارد - و معلوم است كه نه خدا مرتدين را دوست دارد و نه مرتدين خدا را - مبدل به قومى ميكند كه داراى چنين و چنان صفاتى هستند و دين خدا را يارى مى كنند.
و اين خود صريح در اين است كه قومى كه مى آيند جماعتى از مؤ منين غير جماعت موجود در روزهاى نزولند، و غير رزمندگان با مرتدين بعد از وفات رسول خدا (صلى الله عليه و آله و صلم ) هستند، براى اينكه رزمندگان با مرتدين همان مسلمانان موجود در روز نزول آيه بودند، چون جنگ با مرتدين ، فاصلهاى با وفات رسول خدا (صلى الله عليه و آله و صلم ) نداشت پس آنها نيز مانند موجودين در روز نزول آيه مخاطب به خطاب (يا ايها الذين آمنوا ...) بودند، پس در جمله : (فسوف ياتى الله بقوم ...) معقول نيست كه خود آنان مقصود باشند.
و جان كلام اينكه آيه مورد بحث همان را ميگويد كه آيه شريفه زير متضمن آن است توجه فرمائيد: (و ان تتولوا يستبدل قوما غيركم ثم لا يكونوا امثالكم ).

*(165/21)*

و در تفسير نعمانى به سند خود از سليمان بن هارون عجلى روايت كرده كه گفت : من از امام صادق (عليه السلام ) شنيدم كه مى فرمود: صاحب اين امر، هم خودش محفوظ است و هم اين امر برايش محفوظ مى ماند، اگر تمامى مردم از بين بروند خداى تعالى اصحاب او را خواهد آورد و آنان هم كسانى هستند كه خداى تعالى در باره آنان فرموده : (فسوف ياتى الله بقوم يحبهم و يحبونه اذلة على المؤ منين اعزة على الكافرين ).
مؤ لف : اين معنا را عياشى و قمى در تفسير خود روايت كرده اند.
گفتارى قرآنى و روايتى
(درباره اهميت مساءله نهى از تولى كفار در خطاب الهى ، و مضامين بلندى كه در وصفقومى كه در آيه آمده است وجود دارد)
از بحثهائى كه مكرر تاكنون شده اين اشاره گذشت كه خطابهاى قرآنى كه قرآن كريم به امر آن اهتمام دارد و در تاءكيد و تشديد آن مبالغه دارد لحن سخن در آنها خالى از دلالت بر اين معنا نيست كه عوامل و اسباب موجود، همه دست به دست هم داده اند كه آينده مسلمين را به تباهى و سقوط و درك هلاكت و ابتلاء به خشم الهى بكشانند، مانند تاءكيد و مبالغهاى كه از آيات ربا و آيات مودّت ذى القربى و غير آنها به چشم مى خورد.
و اصولا طبع خطاب اين دلالت را دارد، براى اينكه اگر متكلم حكيم ماءمورين خود را به
يك مساءله بى اهميت و حقيرى امر كند و دنبالش در تاءكيد و اصرار بر آن امر مبالغه نمايد، شنونده احساس مى كند كه اين امر بى اهميت اين همه تاءكيد نمى خواهد، پس حتما كاسه اى زير نيم كاسه هست و همچنين اگر فردى از ماءمورين را مخاطب قرار دهد كه شاءن آن مخاطب اين نباشد كه مخاطب به مثل چنين خطابى شود، مثلا يك عالم ربانى و صاحب قدم صدق در زهد و عبادت را از ارتكاب رسواترين فجور آن هم در انظار هزاران بيننده نهى كند، هر شنوندهاى مى فهمد كه قضيه خالى از مطلب نيست و حتما مطلب مهمى و مهلكه عظيمى در شرف تكوين است كه اين گوينده حكيم اينطور سخن مى گويد.

*(165/22)*

خطابهاى قرآنى كه چنين لحنى را دارد، دنبال آن خطاب حوادثى را ذكر مى كند كه آنچه از لحن كلام فهميده مى شد را تاءييد و تصديق كند و بلكه بر آن دلالت نمايد هر چند كه شنوندگان ( چه بسا) در اولين لحظهاى كه خطاب را مى شنوند يعنى در همان روز نزول متوجه اشارات و دلالات آن خطاب نشوند.
مثلا قرآن كريم امر كرده به مودت قرباى رسول خدا (صلى الله عليه و آله و صلم ) و در آن مبالغه كرده ، حتى آن را پاداش و اجر رسالت و راه به سوى خداى سبحان شمرده ، چيزى نمى گذرد كه ميبينيم امت اسلام در اهل بيت آن جناب فجايعى و مظالمى را روا ميدارند كه اگر رسول خدا (صلى الله عليه و آله و صلم ) دستور اكيد به آنان داده بود به اينكه قرباى مرا به سختترين وجهى از بين ببريد، بيشتر از آنچه كرد، نميكرد.
و نيز ميبينيم كه قرآن كريم از اختلاف نهى نموده و سپس در آن مبالغهاى كرده كه بيش از آن تصور ندارد، بعد ميبينيم كه امت اسلام آنچنان متفرق و دستخوش انشعاب و اختلاف ميشود كه حتى از انشعاب واقع در يهود و نصارا گذرانيد يعنى به هفتاد و سه فرقه منشعب گشت ، تازه اين اختلافها اختلاف در مذهب و معارف علمى دين است ، اما اختلافى كه در سنتهاى اجتماعى و تاءسيس ‍ حكومتها و غير اين مسائل بپا كردند قابل تحديد و حصر نيست .
و نيز قرآن كريم از حكم كردن به غير ما انزل الله نهى كرده و از القاى اختلاف بين طبقات و از طغيان و از پيروى هواى نفس و امورى غير از اينها نهى نموده و در آنها تشديد كرده ، بعدا ميبينيم كه در اثر ارتكاب اين امور چه حوادثى واقع ميشود.
مساله نهى از ولايت كفار و دوستى با يهود و نصارا از همين قسم دستورات است ، از نواهى مؤ كدهاى است كه در قرآن كريم آمده بلكه بعيد نيست كه كسى ادعا كند تشديدى كه در نهى از ولايت كفار و اهل كتاب شده آنقدر ص :645
به پايه آن نميرسد.

*(165/23)*

تشديد در آن به حدى رسيده كه خداى سبحان دوستداران اهل كتاب و كفار را از اسلام بيرون و در زمره خود كفار دانسته و فرموده : (و من يتولهم منكم فانه منهم ) و نيز خداى تعالى آنان را از خود نفى كرده و فرموده : (و من يفعل ذلك فليس من الله فى شى ء).
و نيز نه يك بار و دو بار بلكه به نهايت درجه تحذيرشان كرده و فرموده : (و يحذركم الله نفسه و ما) در آنجا كه پيرامون اين آيه بحث ميكرديم گفتيم : مدلول آن اين است كه محذورى كه از آن تحذير كرده حتما واقع خواهد شد و به هيچ وجه تبديل پذير نيست .
و اگر بخواهى مطلب بيش از اين روشن شود بايد در سوره هود به اين آيات توجه كنى كه ميفرمايد: (و ان كلا لما ليوفينهم ربك اعمالهم ) و قبل از اين آيه داستان امتهاى نوح و هود و صالح و غير آن را در آيات زيادى و سپس اختلاف يهود در باره كتابشان را ذكر كرده آنگاه فرموده : (انه بما تعملون خبير) و سپس خطاب را متوجه رسول گرامى خود نموده ميفرمايد: (فاستقم كما امرت و من تاب معك و لا تطغوا) ملاحظه مى كنيد كه در آخر همين آيه خطاب را اجتماعى كرد و دنبالش فرمود: (انه بما تعملون بصير) آنگاه دقت كن در آيه بعدش كه ميفرمايد: (و لا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار و ما لكم من دون الله من اولياء ثم لا تنصرون ) كه از جمله اول فه ميده ميشود منظور از (ليوفينهم ) تنها سزاى آخرتى اعمال نيست چون گفتيم اين آيه بعد از نقل عذابهائى است كه در دنيا بر سر امت هاى گذشته آمده و بعد از نقل اختلاف يهود و بيان توفيه اعمال ، نتيجه ميگيرد كه پس شما امت اسلام استقامت كنيد و از طغيان بپرهيزيد و به ستمكاران دل نبنديد كه اگر چنين كنيد هيچيك از آنها كه مورد اعتماد و ركون شما باشند شما را يارى نمى كنند و گرفتار آتش خواهيد شد.

*(165/24)*

و چون جمله : (فتمسكم النار) مطلق است هم آتش دنيا را كه همان بدبختيها و ذلتها باشد شامل ميشود و هم آتش آخرت را و اين آتش كه مكرر مسلمانان را از آن تحذير كرده و فرموده بود: (و يحذركم الله نفسه ) همان است كه در آيه زير ميفرمايد: با نازل شدن حكم ولايت معصومين - البته اگر به آن عمل كنيد - خطر آن آتش از شما بر طرف ميشود و آن آيه اين است : (اليوم يئس الذين كفروا من دينكم فلا تخشوهم و اخشون ).
پس دگرگون شدن اين نعمت به دست خود آنان و تجاوز از ولايت خداى تعالى و قطع رابطه با آن مقام و ركون به ظالمين و ولايت كفار و دوستى با اهل كتاب چيزى بوده كه توقع آن از آن مردم ميرفته و بر آنان واجب بوده كه از اين انحرافها بر جان خود بترسند و از سخط الهى كه كسى نميتواند از آن جلوگيرى كند بهراسند آن هم با آن تهديدى كه خداى تعالى به آنان كرده و در چند آيه قبل فرموده : (و من يتولهم منكم فانه منهم ان الله لا يهدى القوم الظالمين ) و در آخر آن خبر داده كه ايشان را به سعادتشان هدايت نميكند، پس آن چيزى كه هدايت متعلق بدان است سعادت است و سعادت مسلمين در دنيا به اين است كه در مجتمعشان زندگى و عيشى بر طبق سنت دين و سيره عامه اسلامى داشته باشند.
و اگر بنيه و اسكلت اين سيره منهدم گردد مظاهر آن كه حافظ معناى آن است نيز در هم و بر هم ميشود آن وقت در جو جامعه معلوم نميشود كار نيك و ستوده كدام است كه تا به آن امر كنند (امر به معروف ) و كار زشت كدام است تا يكديگر را از آن نهى نمايند (نهى از منكر) و آن وقت است كه شعائر عامه سقوط نموده و به جايش شعائر كفر رواج مييابد و اين وضع پيوسته ريشه دارتر ميشود و پايه هايش محكمتر مى گردد تا برسد به آنجا كه از اسلام به غير از اسم چيزى نماند - همچنانكه امروز نمانده -.

*(165/25)*

و اگر خواننده عزيز در سيره عمومى اسلامى كه كتاب و سنت آن را تنظيم و سپس در بين مسلمين اجرا نموده دقت كند و سپس در سيره فاسدى كه امروز بر مسلمين تحميل شده به دقت بنگرد آن وقت آيه شريفه : (فسوف ياتى الله بقوم يحبهم و يحبونه اذلة على المؤ منين اعزة على الكافرين يجاهدون فى سبيل الله و لا يخافون لومة لائم ) را به دقت مطالعه
نمايد، در مييابد كه تمامى رذائل كه جامعه ما مسلمانان را پر كرده و امروز بر ما حكومت ميكند و همه آنها - كه ما از كفار اقتباس ‍ كردهايم و به تدريج در بين ما منتشر گشته و استقرار يافته است - ضد آن اوصافى است كه خداى تعالى براى مردمى ذكر كرده كه در آيه وعده آمدنشان را داده ، چون تمامى رذائل عملى در يك كلمه خلاصه ميشود و آن اين است كه جامعه ما خدا را دوست ندارد و خداى تعالى نيز اين جامعه را دوست ندارد، جامعه ما ذليل در برابر كفار و ستمگر نسبت به مؤ منين است و در راه خدا جهاد نميكند و از ملامت هر ملامتگرى مى هراسد.
اين همان معنائى است كه قرآن كريم از چهره مسلمانان آن روز خوانده بود و اگر خواستى بگو خداى عليم خبير چنين آيندهاى را براى امت اسلام از غيب خبر داده بود و پيش بينى كرده بود كه به زودى امت اسلام از دين مرتد ميشود، البته منظور از اين ارتداد، ارتداد اصطلاحى (يعنى برگشتن به كفر صريح و اعلام بيزارى از اسلام ) نيست بلكه منظور ارتداد تنزيلى است كه جمله (و من يتولهم منكم فانه منهم ان الله لا يهدى القوم الظالمين ) آن را بيان ميكند و همچنين آيه شريفه : (و لو كانوا يؤ منون بالله و النبى و ما انزل اليه ما اتخذوهم اولياء و لكن كثيرا منهم فاسقون ) به آن اشاره دارد.

*(165/26)*

با اينكه خداى تعالى وعده شان داده بود كه اگر او را يارى كنند او نيز ياريشان خواهد كرد و دشمنانشان را (البته اگر خود آنان تقويت و تاءييد نكنند) تضعيف خواهد فرمود، توجه فرمائيد: (ان تنصروا الله ينصركم ، و لو آمن اهل الكتاب لكان خيرا لهم منهم المؤ منون و اكثرهم الفاسقون لن يضروكم الا اذى و ان يقاتلوكم يولوكم الادبار ثم لا ينصرون ضربت عليهم الذلة اينما ثقفوا الا بحبل من الله و حبل من الناس ) و هيچ بعيد نيست كه از جمله : (الا بحبل من الله و حبل من الناس ) استفاده شود كه اهل كتاب در صورتى كه مسلمانان با آنها دوستى كنند خداى تعالى براى سركوب و تنبيه آنان ايشان را از ذلت نجات داده بر آنان مسلط سازد.
آنگاه خداى سبحان جامعه اسلامى را - كه چنين وصفى به خود خواهند گرفت - وعده داده كه قومى را خواهد آورد كه دوستشان دارد و آن قوم نيز خدا را دوست دارند، مردمى كه در برابر مؤ منين ذليل و در مقابل كفار شكست ناپذيرند مردمى كه در راه خدا جهاد نموده ، از ملامت هيچ ملامتگرى پروا نميكنند و اين اوصافى كه براى آن قوم بر شمرده - همانطور كه قبلا توجه كرديد - اوصاف جامعى است كه جامعه اسلامى امروز ما فاقد آن است و با دقت و باريك بينى در هر يك از آن اوصاف كه متقابلا ضد آن اوصاف نيز اوصاف جامعى است كه رذائلى بسيار از آنها منشعب مى شود، رذائلى كه فعلا جامعه اسلامى ما گرفتار آن است و خداى تعالى در صدر اسلام از وضع امروز ما خبر داده .

*(165/27)*

و اگر ما آن رذائل را آمارگيرى كنيم خواهيم ديد كه همان رذائلى است كه اخبار غيبى امامان (عليهم السلام ) و پيشگوئيهايشان از آخر الزمان از آن رذائل خبر دادهاند و آن روايات از رسول خدا (صلى الله عليه و آله و صلم ) و ائمه اهل بيت (عليهما السلام ) نقل شده ، روايات بسيارى است كه هر چند مجموع آنها از آفت دسيسه و تحريف سالم نمانده ، و اما در بين آنها اخبارى است كه جريان حوادث چهارده قرن گذشته و وقايعى كه تاكنون رخ داده ، آن اخبار را تصديق كرده است ، اخبارى است كه از منابع هزار و چند سال قبل گرفته شده ، منابعى كه نويسندگان آنها بيش از هزار سال قبل و يا نزديك به هزار سال قبل مى زيسته اند و نسبت آن منابع به آن نويسندگان مسلم است ، چون در هر قرن از آن منابع روايت نقل شده .
علاوه بر اينكه آن اخبار از حوادث و وقايعى خبر ميدهد كه هنوز واقع نشده و انسانهاى قرون گذشته هم انتظار زنده بودن و ديدن آن وقايع را نداشته اند پس چاره اى جز اين نداريم كه به صحت آن اخبار و صدورش از منبع وحى اعتراف كنيم .
روايتى از رسول الله (ص ) متضّمن اخبار از اوضاع واحوال مردم در آخرالزمان
نظير روايتى كه قمى آن را در تفسير خود از پدرش از سليمان بن مسلم خشاب از عبد الله بن جريح مكى از عطاء بن ابى رياح از عبد الله بن عباس نقل كرده كه گفت : با رسول خدا به زيارت حج رفتيم ، همان حجى كه بعد از آن رسول خدا (صلى الله عليه و آله و صلم ) از دنيا رفت ، و يا به عبارت ديگر حجة الوداع - رسول خدا (صلى الله عليه و آله و صلم ) در كعبه را گرفت و سپس روى نازنين خود را به طرف ما كرد و فرمود: مى خواهيد شما را خبر دهم از علامات قيامت ؟ و در آن روز سلمان رضى الله عنه از هر كس ديگر به آن جناب نزديك تر بود، لذا او در پاسخ رسول خدا (صلى الله عليه و آله و صلم ) عرضه داشت : بله يا رسول الله ، حضرت فرمود: يكى از

*(165/28)*

علامتهاى قيامت اين است كه نماز ضايع ميشود - يعنى از ميان مسلمين مى رود و از شهوات پيروى ميشود و مردم به سوى هواها ميل مى كنند، مال مقامى عظيم پيدا مى كند و مردم آن را تعظيم مى كنند، دين به دنيا فروخته مى شود، در آن زمان است كه دل افراد با ايمان در جوفشان ، براى منكرات بسيارى كه مى بينند و نمى توانند آن را تغيير دهند آب مى شود آن چنانكه نمك در آب حل ميگردد.
سلمان با تعجب عرضه داشت : يا رسول الله : به راستى چنين روزى خواهد رسيد؟ فرمود: آرى ، به آن خدائى كه جانم به دست او است ، اى سلمان در آن هنگام سرپرستى و ولايت مسلمانان را امراى جور به دست مى گيرند امرائى كه وزرائى فاسق و سرشناسانى ستمگر و امنائى خائن دارند.
سلمان پرسيد: براستى چنين وضعى پيش خواهد آمد يا رسول الله ؟ فرمود: آرى به آن خدائى كه جانم به دست او است اى سلمان در اين موقع منكر، معروف ، و معروف ، منكر ميشود، خائن امين قلمداد ميگردد و امين خيانت ميكند، دروغگو تصديق ميشود و راستگو تكذيب ميگردد.
سلمان با حالت تعجب پرسيد: يا رسول الله به راستى چنين چيزى خواهد شد؟ فرمود: آرى به آن خدائى كه جانم به دست او است اى سلمان در آن روزگار زنان به امارت ميرسند و كنيزان طرف مشورت قرار ميگيرند و كودكان بر فراز منبر ميروند و دروغ نوعى زرنگى و زكات خسارت ، و خوردن بيت المال نوعى غنيمت شمرده شود، مرد به پدر و مادرش جفا ولى به دوستش نيكى مى نمايد و ستاره دنباله دار طلوع ميكند.

*(165/29)*

سلمان باز پرسيد: يا رسول الله آيا چنين چيزى خواهد شد؟ فرمود: آرى به آن خدائى كه جانم به دست او است اى سلمان ! در اين موقع زن با شوهرش در تجارت شركت كند و باران در فصلش نيامده بلكه در گرماى تابستان مى بارد و افراد كريم سخت خشمگين مى گردند، مرد فقير تحقير ميشود، در اين هنگام بازارها به هم نزديك ميشوند وقتى يكى ميگويد: (من چيزى نفروختم ) و آن ديگرى ميگويد: (من سودى نبرده ام ) طورى مى گويند كه هر شنونده مى فهمد دارد به خدا بد و بيراه ميگويد.
سلمان پرسيد: آيا حتما چنين وضعى خواهد شد يا رسول الله ؟ فرمود: آرى به آن خدائى كه جانم به دست او است ، اى سلمان در اين هنگام اقوامى بر آنان مسلط مى شوند كه اگر لب بجنبانند كشته مى شوند و اگر چيزى نگويند دشمنان همه چيزشان را مباح و براى خود حلال مى كنند تا با بيت المالشان كيسه هاى خود را پر كنند و به ناموسشان تجاوز نموده ، خونشان را
بريزند و دلهاشان را پر از وحشت و رعب كنند و در آن روز مؤ منين را جز در حال ترس و وحشت و رعب و رهبت نميبينى .
next page
fehrest page
back page

*(165/30)*

fehrest page
back page
سلمان عرضه داشت : يا رسول الله آيا چنين روزگارى بر مؤ منين خواهد گذشت ؟ فرمود: آرى به آن خدائى كه جانم به دست او است اى سلمان در اين هنگام چيزى از مشرق مى آورند و چيزى از مغرب تا امت اسلام را سرپرستى كنند، در آن روز واى به حال ناتوانان امت من ، از شر شرقى و غربيها و واى به حال آن شرقيان و غربيان از عذاب خدا، آرى نه صغيرى را رحم ميكنند و نه پاس حرمت كبيرى را دارند و نه از هيچ مقصرى عفو مى كنند، اخبارشان همه فحش و ناسزا است ، جثه آنان جثه و بدن آدميان است ولى دلهاشان دلهاى شياطين .
سلمان عرضه داشت : يا رسول الله آيا چنين روزى خواهد رسيد؟ فرمود: آرى به آن خدائى كه جانم به دست او است اى سلمان ، در اين هنگام مردان به مردان اكتفا مى كنند و زنان به زنان و همانطورى كه پدر و اهل خانواده نسبت به دختر غيرت به خرج مى دهند نسبت به پسر نيز غيرت به خرج مى دهند، مردان به زنان شبيه ميشوند و زنان به مردان و زنان بر مركب ها سوار مى شوند كه از طرف امت من لعنت خدا بر آنان باد.
سلمان از در تعجب پرسيد: يا رسول الله آيا چنين وضعى پيش مى آيد؟ فرمود: آرى به آن خدائى كه جانم به دست او است اى سلمان ، در اين هنگام مساجد طلا كارى و زينت مى شود آنچنان كه كليساها و معبد يهوديان زينت مى شود، قرآنها به زيور آلات آرايش ‍ و مغازهها بلند وصفها طولانى ميشود اما با دلهائى كه نسبت به هم خشمگين است و زبانهائى كه هر يك براى خود منطقى دارد.
سلمان پرسيد: يا رسول الله آيا اين وضع پيش مى آيد؟ فرمود: آرى به آن خدائى كه جانم به دست او است ، در آن روز مردان و پسران امت من با طلا خود را مى آرايند و حرير و ديبا ميپوشند و پوست پلنگ كالاى خريد و فروش ميگردد.

*(166/1)*

سلمان پرسيد: يا رسول الله آيا اين نيز واقع خواهد شد؟ فرمود: آرى به آن خدائى كه جانم به دست او است ، اى سلمان در آن روز ربا همه جا را ميگيرد و يك عمل آشكار ميشود و معاملات با غيبت و رشوه انجام ميشود و دين خوار و دنيا بلند مرتبه ميشود.
سلمان گفت : يا رسول الله آيا اين نيز واقع خواهد شد؟ فرمود: آرى به آن خدائى كه جانم به دست او است اى سلمان در اين هنگام طلاق زياد ميشود و هيچ حدى جارى نميگردد و البته خداى تعالى از اين بابت هرگز متضرر نميشود.
سلمان عرضه داشت : يا رسول الله آيا اين نيز واقع خواهد شد؟ فرمود: آرى به آن خدائى
كه جانم به دست او است اى سلمان در اين زمان كنيزان آوازه خوان و نوازنده پيدا ميشوند و اشرار امت من بر امت ، ولايت و حكومت ميكند.
سلمان پرسيد: يا رسول الله آيا چنين وضعى خواهد شد؟ فرمود: آرى به آن خدائى كه جانم به دست او است اى سلمان در اين موقع اغنياى امت من صرفا به منظور گردش و تفريح به حج ميروند و طبقه متوسط براى تجارت و فقرا به منظور خودنمائى و ريا حج ميروند، در اين هنگام است كه اقوامى قرآن را براى غير خدا مى آموزند و آن را نوعى مزمار و آلت موسيقى اتخاذ ميكنند، اقوامى ديگر به تعلم فقه اسلامى ميپردازند اما براى غير خدا در آن روزگار زنا زادگان زياد ميشوند با قرآن آوازه خوانى ميكنند و بر سر دنيا سر و دست ميشكنند.

*(166/2)*

سلمان عرضه داشت : يا رسول الله آيا چنين وضعى خواهد شد؟ فرمود: آرى به خدائى سوگند كه جانم به دست او است اى سلمان اين وقتى است كه حرمتها و قرقها شكسته شود و مردم عالما و عامدا در پى ارتكاب گناه باشند و اشرار بر اخيار مسلط شوند، دروغ فاش و بى پرده و لجاجتها ظاهر گردد و فقرا فقر خود را علنى كنند، مردم در لباس به يكديگر مباهات كنند و باران در غير فصل ببارد و مردم شطرنج و نرد و موسيقى را كارى پسنديده بشمارند و در مقابل امر به معروف و نهى از منكر را عملى نكوهيده بدانند تا آنجا كه يك فرد با ايمان ذليل ترين و منفورترين فرد امت شود و قاريان عابدان را ملامت كنند و عابدان قاريان را اين مردمند كه در ملكوت آسمانها رجس و نجس ناميده ميشوند.
سلمان از در تعجب پرسيد: يا رسول الله آيا چنين وضعى پيش مى آيد؟ فرمود: آرى به آن خدائى كه جانم به دست او است اى سلمان در اين هنگام است كه توانگر هيچ دلواپسى جز فقير شدن ندارد، حتى يك سائل در طول يك هفته يعنى بين دو جمعه سؤ ال ميكند و احدى نيست كه چيزى در دست او بگذارد.
سلمان باز پرسيد: يا رسول الله آيا چنين روزگارى خواهد رسيد؟ فرمود: آرى به آن خدائى كه جانم در دست او است اى سلمان در اين زمان رويبضة تكلم ميكنند، پرسيد: يا رسول الله پدر و مادرم فداى تو، رويبضه چيست ؟ فرمود: چيزى و كسى به سخن در مى آيد و در امور عامه سخن ميگويد كه هرگز سخن نمى گفت ، در اين هنگام است كه مردم ، ديگر زياد زنده نميمانند ناگهان زمين نعرهاى ميكشد و هر قومى چنين ميپندارد كه زمين تنها در ناحيه او نعره كشيد 340 بعد تا هر زمانى كه خدا بخواهد همچنان ميمانند و سپس ‍ واژگونه ميشوند و زمين هر چه در دل دارد بيرون ميريزد - و خود آن جناب فرمود: يعنى طلا و نقره را - آنگاه با دست خود به ستونهائى كه در آنجا بود اشاره نموده و فرمود مثل اين ، ولى در آن روز ديگر نه طلائى

*(166/3)*

فائده دارد و نه نقرهاى ، اين است معناى آيه : (فقد جاء اشراطها - علامتهايش بيامد).
روايتى مشروح از امام صادق عليه السلام در همين باره
و در روضه كافى از محمد بن يحيى از احمد بن محمد از بعضى اصحابش و نيز على بن ابراهيم از پدرش از ابن ابى عمير روايت كرده اند كه اين دو نفر يعنى احمد بن محمد در آن حديث و ابن ابى عمير در اين حديث از محمد بن ابى حمزه از حمران روايت كرده كه گفت : امام صادق (عليه السلام ) ( در مجلسى كه صحبت از قدرت و شوكت آنها و فقر و بد حالى شيعه ميشد) فرمود: من در روزى كه ابو جعفر منصور دوانيقى با موكب سلطنتى خود حركت ميكرد با او بودم او بر اسبى سوار بود كه جمعى از خدم و سوارگانش همراهش بودند و جمعى ديگر از پشت سر مى آمدند و من بر الاغى سوار بودم و دوش به دوش او ميرفتم .
به من گفت : يا ابا عبد الله به راستى جا دارد كه به خاطر سلطنت و نيروئى كه خدا به ما داده و عزتى كه ارزانى داشته خوشحالى كنى و به مردم نگوئى كه شما و اهل بيت شما سزاوارتر از ما به اين سلطنت بوديد، زيرا اگر چنين حرفى را بزنى ما را هم عليه خودت و هم عليه مردم تحريك كرده اى .

*(166/4)*

فرمود: من گفتم : چه كسى از من چنين گزارشى به تو داده ؟ هر كس كه بوده دروغ گفته ، منصور گفت : آيا سوگند ميخورى كه چنين حرفى را نزدهاى ؟ ميفرمايد: به او گفتم : مردم ساحرند، يعنى دوست ميدارند قلب تو را عليه من برنجانند، اين تو هستى كه بايد اختيار گوش خودت را داشته باشى ، هر چه آنها گفتند نپذيرى ، براى اينكه احتياج ما به تو بيشتر است از احتياج تو به ما، آنگاه به من گفت : هيچ يادت مى آيد آن روزى را كه من از تو پرسيدم : آيا ما به سلطنت ميرسيم ؟ تو گفتى : بله سلطنتى طولانى و گسترده و نيرومند و لايزال در سلطنت خود در مهلت و آسايشيد و در دنيايتان در وسعت و فراخى تا آنكه در ماه حرام و در بلد حرام دست خود به خون ما بيالائيد امام ميفرمايد: فهميدم كه او جريان را به ياد دارد گفتم : بله ولى اميد است خداى عز و جل تو را حفظ كند و من هم آن روز در آن سخن شخص تو منظورم نبود بلكه حديثى بود كه برايت نقل كردم البته ممكن است آن كسى كه دست خود به خون ما بيالايد شخصى از اهل بيت تو باشد چون سخن من بدينجا رسيد ساكت شد و چيزى به من نگفت ، بعدا كه به منزل آمدم يكى از دوستان با جمعيتى نزد من آمدند، آن دوست به من گفت : فدايت شوم تو را در مركب ابو جعفر ديدم در حالى كه بر الاغى سوار بودى و او بر اسب سوار بود، سرش را به سوى تو خم ميكرد و با تو سخن ميگفت كانه ميخواست زير دست شدن تو را مجسم كند، در دلم گفتم : (يا للعجب ) اين حجت خدا بر خلق است كه صاحب واقعى اين سلطنت و شوكت است و كسى است كه همه سلاطين عالم بايد به او اقتدا كنند و اين ديگرى مردى ستمگر و قاتل اولاد انبيا و مردى خونريز است ، خون بى گناهانى را به زمين ميريزد كه خدا دوست ندارد، آن وقت او در موكب سلطنتى قرار گرفته و تو بر الاغى سوارى ، اين فكر مرا گرفتار شبهه كرد به حدى كه بر دين و جانم ترسيدم .

*(166/5)*

امام (عليه السلام ) فرمود: بدو گفتم اگر حشمت و خدمى را كه من داشتم و آن فرشتگانى را كه از پيش رو و پشت سر من در حركت بودند ميديدى سلطنت منصور از نظرت ميافتاد و آن را
حقير و پشيز ميشمردى ، دوستم چون اين بشنيد گفت : الان دلم آسوده شده .
و سپس پرسيد: اينها تا كى سلطنت خواهند كرد؟ و چه زمانى امت اسلام از شر اينها راحت ميشود؟ در پاسخش گفتم : مگر تو نميدانى كه براى هر چيزى مدتى است ، گفت : چرا (ميدانم ) گفتم : اگر بدانى كه وقتى اين امر تحقق يابد از چشم بر هم زدن هم سريعتر خواهد بود آن وقت علمت تو را نفع ميدهد؟ آرى اگر حال اين قوم كه نزد خدا دارند را بدانى و بدانى كه چه حالى دارند آن وقت بغض و دشمنيت نسبت به آنان به نهايت درجه ميرسد، اگر تو و تمامى اهل زمين سعى كنيد كه حال آنان را شديدتر از آنچه دارند بكنيد هرگز نخواهيد توانست پس شيطان تو را دست نيندازد كه عزت از آن خدا و رسول و مؤ منين است ولى منافقين نميدانند.

*(166/6)*

آيا نميدانى كه هر كس منتظر امر ما باشد و بر اذيتها و ترسها كه امروز ميبيند صبر كند، فردا در زمره ما خواهد بود، پس هر زمان ديدى حق مرده و اهلش از بين رفتهاند و جور و ستم همه جا را فرا گرفته و قرآن كهنه شده و چيزهائى در آن پديد آمده كه در آن نيست و ديدى كه قرآن طبق هوا و هوسها توجيه و تفسير ميشود و ديدى كه دين وارونه شده ، آنچنانكه كاسه وارونه ميشود( در نسخه بدل آمده : آنچنان كه آب وارونه ميشود) و ديدى كه اهل باطل بر اهل حق آقائى و سرورى ميكنند و ديدى كه شر ظاهر گشته و از آن نهى نميشود بلكه از اهل شر دفاع ميشود و ديدى كه فسق علنى شده و مردان با مردان و زنان با زنان اكتفا ميكنند و ديدى كه مؤ من سكوت كرده ، چون گفتارش پذيرفته نميشود و ديدى كه فاسق دروغ ميگويد و پذيرفته ميشود و كسى دروغ و افتراى او را رد نميكند و ديدى كه صغير بزرگتران را تحقير ميكنند و ديدى كه قطع رحم همگانى شده و ديدى كه وقتى كسى را به فسق ميستايند خود او ميخندد و سخن گوينده را رد نميكند و ديدى كه به پسر همان را ميدهند كه به زن ميدهند و ديدى كه زنان با زنان ازدواج ميكنند و ديدى كه مدح و ثنا بسيار شده و ديدى كه مرد مال خود را در غير راه اطاعت خدا انفاق ميكند و كسى نيست كه او را نهى كند و دست او را بگيرد و ديدى

*(166/7)*

كه مردم وقتى مؤ من را مى بينند كه در حال اجتهاد و تلاش است ، پناه به خدا ميبرند از اينكه مثل او باشند و ديدى كه همسايه ، همسايهاش را مى آزارد و كسى نيست جلويش را بگيرد و ديدى كه كافر وقتى وضع رقت بار مؤ من را ميبيند از وضع خود خوشحالى ميكند و چون فساد را در پهناى زمين گسترده ميبيند مسرور ميشود و ديدى كه شرابهاى گوناگون علنا نوشيده ميشود و مردمى بر سفره شراب جمع هستند كه از خداى عز و جل هيچ پروائى ندارند و ديدى كه امر به معروف زايل شده و ديدى كه فاسق در اعمالى كه خدا دوست ندارد نيرومند و مورد حمايت و مدح قرار ميگيرد و ديدى كه دارندگان آيات ( در نسخه ديگر آمده دارندگان آثار ) مورد تحقير واقع ميشوند و هر كسى هم آنان را دوست بدارد تحقير ميشود و ديدى كه راه خير بسته شده و راه شر باز و پر رهرو است و ديدى كه خانه كعبه معطل مانده و مردم از رفتن به زيارت آن نهى ميشوند و به ترك آن تشويق و مامور ميگردند و ديدى كه هر كس به ديگرى ميگويد آنچه را كه خود نكرده و ديدى كه مردان خود را براى مردان چاق ميكنند و زنان براى زنان ( يا خود را آنطور وانمود ميكنند كه نيستند ) و ديدى كه مرد از راه ما تحت خود روزى به دست مى آورد و زن از راه فرجش .
و ديدى كه زنان براى خود مجالس ترتيب ميدهند آنچنان كه مردان تشكيل ميدهند و ديدى كه در دودمان بنى العباس عمل لواط و زن شدن مردان شايع و علنى گشته و به همين منظور خود را خضاب ميكنند و شانه ميزنند آنچنان كه زنان براى شوهر خود شانه ميزنند و مردان مالها به خاطر فروج خود خرج ميكنند و چند نفر بر سر يك مرد تنازع ميكنند و بر سر او، اين عليه آن ديگرى و آن عليه اين غيرت به خرج ميدهد.

*(166/8)*

و ديدى كه صاحب مال محترمتر از مؤ من است و ربا علنى معامله ميشود و كسى سرزنش نميكند و ديدى كه زنان به خاطر دادن زنا ستايش ميشوند و زن شوهرش را در عمل لواط با مردى ديگر كمك و همكارى ميكند و ديدى كه در نظر اكثريت مردم بهترين خانوادهها آن خانوادهاى است كه زنان را بر كار فسق كمك ميكنند.
و ديدى كه مؤ من همواره در اندوه و تحقير شده و خوار است و ديدى كه بدعتها و زنا علنى شده و مردم را ديدى كه با شاهدى كه به دروغ شهادت ميدهد به يكديگر تجاوز ميكنند و ديدى كه حرام حلال و حلال تحريم شده است و ديدى كه هر كس دين را با رأ ى و نظر خود براى خود توجيه ميكند و كتاب خدا و احكامش تعطيل شده .
و ديدى كه در ارتكاب گناه از تاريكى شب استفاده نميشود بلكه در روز روشن گناه ميكنند و ديدى كه مؤ من جز با قلبش نميتواند منكر را انكار كند و ديدى كه مال بسيار
هنگفت در راه خشم الهى خرج ميشود و ديدى كه واليان ولايت و سرپرستى مردم را قباله كسى بدانند كه قدرتش بيشتر است و ديدى كه محرم به محرم خود اكتفا كند و با او ازدواج نمايد و ديدى كه مردم به صرف تهمت و بر اساس مظنه كشته ميشوند و ديدى كه مردم بر سر عشق ورزيدن به يك پسر با يكديگر به ملاك غيرت ميستيزند و حتى بر سر اين عشق جان و مال فدا ميكنند.

*(166/9)*

و ديدى كه مردم كسى را كه شهوت خود را با رفتن نزد زنان خاموش ميكند سرزنش مينمايند و ديدى كه مرد با زنا دادن همسرش ‍ پول در مى آورد و زندگى ميكند با علم به اينكه او زنا ميدهد و حتى بر اين كار او نظارت دارد و ديدى كه زن قاهر و مسلط بر شوهرش ‍ ميشود و بر خلاف ميل او كارها ميكند و عليه او پولها خرج ميكند و ديدى كه مرد همسر و دختر - كنيز - خود را كرايه ميدهد و به طعام و نوشيدنى پست راضى ميشود و اگر ديدى كه سوگند به دروغ به خداى عز و جل بسيار و شايع شده و ديدى كه قمار علنى و آشكار گشته و ديدى كه شراب علنا فروخته ميشود و كسى از آن منع نميكند و ديدى كه زنان مسلمان ناموس خود را به اهل كفر ميدهند.
و ديدى كه لهو و لعب و رقص و آوازه خوانى علنى شده ، مسلمانان از آن عبور ميكنند و احدى ، احدى را منع نميكند و احدى جراءت بر منع آن ندارد و ديدى كه افراد شريف و آبرومند به وسيله كسانى كه از قدرت آنان ميترسند توهين شده و خوار ميشوند و ديدى كه نزديك ترين افراد به درگاه واليان آن كسى است كه با بد گوئى به ما اهل بيت آن واليان را مدح ميگويند و ديدى كه شنيدن صوت قرآن بر مردم سنگينى ميكند و در مقابل شنيدن آوازهاى باطل برايشان آسان و خفيف است .
و ديدى كه همسايه را از ترس زبانش احترام ميكنند و ديدى كه راستگوترين مردم دروغ سازانند و ديدى كه شر علنى و بازار سخن چينى رايج شده و ديدى كه بغى و ستم آشكار گشته و ديدى كه غيبت كردن نوعى ملاحت و خوش اخلاقى تلقى ميشود و مردم يكديگر را به خاطر آن بشارت ميدهند و ديدى كه حج و جهاد جنبه غير خدائى به خود ميگيرد و ديدى كه سلطان به خاطر كافر،مؤ من را توهين نموده و خوار ميسازد و ديدى كه خرابى بر عمران مسلط شده و ديدى كه زندگى يك فروشنده از راه خيانت در كيل و وزن اداره ميشود و ديدى كه خونريزى يك امر آسان و پيش پا افتاده تلقى ميشود.

*(166/10)*

و ديدى كه اگر كسى به طلب رياست برميخيزد عوضش تنها دنيا است و خود را مردى بد زبان معرفى ميكند تا كسى جرأ ت اعتراض ‍ كردن نداشته باشد و نيز امور به او نسبت
داده ميشود و ديدى كه به نماز بى اعتنائى ميشود و ديدى كه ثروتمند مال بسيارى نزدش جمع شده و از روزى كه مشغول جمع آورى آن شده ، زكاتش را نداده و ديدى كه ميت را از قبرش بيرون ميكشند و آزارش داده ، كفنهايش را ميفروشند و ديدى كه هرج و مرج بسيار شده و ديدى كه افراد در صبح و عصر مست هستند و هيچ اهتمامى به وضع مردم ندارند و ديدى كه با چهار پايان جماع ميكنند و ديدى كه چهار پايان به جان يكديگر ميافتند و يكديگر را پاره ميكنند.
ديدى كه مرد به نماز خانهاش ميرود و بر ميگردد در حالى كه جامههايش را ربودهاند و ديدى كه دلهاى مردم قساوت و چشمهاشان خشك شده و ذكر خدا بر آنان سنگين مى آيد و حرام خوارى علنى گشته و بر سر آن از يكديگر پيشى ميگيرند و ديدى كه نمازگزار اگر به نمازخانه ميرود براى آن است كه خود را به مردم نشان دهد، مردم او را ببينند كه نماز ميخواند و اگر ديدى كه فقيه براى غير هدف دين تفقه ميكند، يعنى به اين منظور فقه ميخواند كه دنيا و رياست به دست آورد و ديدى كه مردم به سوى آن كسى ميشتابند كه غالب باشد و خلاصه هر يك از دو طرف نزاع غلبه كند مردم با او باشند، چه غلبهاش حق باشد و چه باطل .

*(166/11)*

و ديدى كه طالب حلال مورد مذمت و سرزنش و طالب حرام مورد مدح و احترام قرار گيرد و ديدى كه در دو حرم كعبه و مدينه كارهائى صورت ميگيرد كه خدا دوست نميدارد و هيچكس جلوگير آنان نيست و حتى بين آنان و آن عمل زشت كسى حائل نميشود و ديدى كه در دو حرم شريف ساز و آواز علنى ارتكاب ميشود و ديدى كه افرادى سخن از حق ميگويند و امر به معروف و نهى از منكر ميكنند ولى از پاى خطابهاش كسى برميخيزد در حالى كه خود را خير خواه و دلسوز او ميداند از در خير خواهى و نصيحت ميگويد: خدا از تو نخواسته كه اين حرفها را بزنى و ديدى كه مردم در اقتداى به اهل شر به يكديگر هم چشمى ميكنند و ديدى كه راههاى خير از رهرو خالى است و احدى به آن راه نميرود.
و ديدى كه جنازه را به اهتزاز در مى آورند و كسى از اين عمل ناراحت نميشود و ديدى كه هر سالى كه ميگذرد بدعتهاى بيشترى از سال قبل باب شده و شر بيشترى پيدا ميشود و ديدى كه خلق و جمعيتها جز اغنياء را پيروى نميكنند، ديدى كه حاجت محتاج را در برابر مسخره كردن او و خنديدن به او بر آورده ميكنند و ترحمشان براى غير رضاى خدا است و ديدى كه آيات آسمانى الهى رخ ميدهد ولى كسى از آن نميترسد و ديدى كه مردم با يكديگر جفتگيرى ميكنند، آنطور كه چهار پايان ميكنند و كسى اين عمل را زشت ندانسته و اگر زشت بداند از ترس مردم نهى نميكند و ديدى كه افراد اموال بسيار در غير راه خدا انفاق
ميكنند ولى در راه خدا از انفاق مالى اندك مضايقه ميكنند و اگر ديدى كه رنجاندن و عقوق پدر و مادر علنى و خوار شمردن آنان شايع شده و در نظر فرزندان بدترين مردم تلقى ميشوند، حتى فرزند خوشحال ميشود از اينكه بر پدر و مادرش تهمت زده شود و ديدى كه زنان بر حكومت و سلطنت چيره شدهاند و بر هر امرى كه هوا و هوس آنان را تامين كند مسلط گشتهاند.

*(166/12)*

و ديدى كه فرزندان به پدر و مادر خود افتراء ميبندند و پدر و مادر خود را نفرين ميكنند و از شنيدن خبر مرگشان خوشحال ميشوند و اگر ديدى كه وضع به اينجا كشيده كه اگر شخصى روزى بر او بگذرد كه در آن روز مرتكب گناه بزرگى نشود، فسق و فجورى انجام ندهد، كمفروشى و خيانتى ننمايد، به حرامى دست نيافته و يا شراب مسكرى ننوشد، در غم و اندوه فرو ميرود و ميپندارد كه آن روز او به بطالت گذشته و يك روز از عمرش ضايع شده است و ديدى كه سلطان خوردنيها را احتكار ميكند و ديدى كه اموال ذوى القرباى رسول خدا (صلى الله عليه و آله و صلم ) در ناحق تقسيم ميشود و با آن اموال قمار ميكنند و شراب مينوشند.
و ديدى كه با شراب خود را معالجه ميكنند و براى مريض تعريف و توصيف ميكنند كه فلان شراب براى تو بسيار نافع است و از شراب شفا ميطلبند و اگر ديدى كه مردم در ترك امر به معروف و نهى از منكر و ترك اعتقاد به وجوب آن با هم برابرند و ديدى كه باد به بيرق منافقين و اهل نفاق ميوزد، ولى بيرق اهل حق حركتى ندارد و ديدى كه مؤ ذنها و نمازخوانها در برابر مزد اذان ميگويند و نماز ميخوانند.
و ديدى كه مسجدها پر است از مردمى كه از خدا نميترسند در آنجا جمع شدهاند، براى غيبت و خوردن گوشت اهل حق و در آن از خوبيهاى شراب مسكر، سخن ميگويند و ديدى كه پيشنمازى مست بر مردم نماز ميخواند، در حالى كه نميفهمد چه ميخواند و كسى هم او را ملامت نميكند بلكه اگر مست شود مردم از ترس ، احترامش ميكنند و او را وا گذاشته ، تعقيبش نميكنند و بلكه معذورش ‍ ميشمارند و اگر ديدى كه فردى را دارند به صلاح و خوبى مدح و ثنا ميكنند كه اموال ايتام را ميخورد و ديدى كه قاضيان به خلاف آنچه خدا دستور داده قضاوت ميكنند و ديدى كه واليان به انگيزه طمع ، افراد خائن را امين خود ميسازند.

*(166/13)*

و ديدى كه واليان ميراث ( به جاى اينكه ارث را كما فرض الله و طبق فرمان خدا در بين ورثه تقسيم كنند ) تنها به وارثى ميدهند كه اهل فسق و جرأ ت بر خداى تعالى باشد، ( رشوه و حق و حساب خود را از او ميگيرند ) و او را آزاد ميگذارند تا با حق ساير ورثه هر كارى كه خواست بكند و ديدى كه در منبرها مردم را به تقوا امر ميكنند ولى خود گويندگان به آنچه ميگويند عمل نميكنند و ديدى كه نماز در اوقاتش خوانده نميشود، به اول وقت خواندن
اهميتى نميدهند و ديدى كه صدقهها به سفارش و شفاعت داده ميشود و در آن رضاى خدا مقصود نيست و بلكه به اين جهت داده ميشود كه مردم از او طلب ميكنند و اگر ديدى كه مردم در شكم و شهوت آزادند، باكى ندارند از اينكه چه ميخورند و چه نكاح ميكنند و ديدى كه دنيا به مردم روى آورده .
و ديدى كه شعائر دين كهنه و بر افتاده ، در چنين روزگارى بر حذر باش ، و براى درخواست نجات از خدا به خدا متوسل شو و بدان كه مردم در چنين روزگارى غرق در سخط الهى هستند و اگر خداى تعالى مهلتشان داده ،
از اين كار منظورى دارد و تو منتظر تحقق آن منظور باش و كوشش كن تا خداى عز و جل تو را در وضعى ببيند كه خلاف وضع مردم باشد تا اگر عذاب در آنان نازل شود تو زودتر به رحمت خداى تعالى برسى و اگر عذابشان تاخير بيفتد آنها مبتلا شوند و تو از آنچه آنها در آن هستند بيرون شده باشى يعنى تو مثل آنان بر خداى عز و جل جرأ ت نكرده باشى و بدان كه خداى تعالى اجر نيكوكاران را ضايع نميسازد و رحمت خدا به نيكوكاران نزديك است .

*(166/14)*

مؤ لف : در اين باره اخبار بسيار ديگر از رسول خدا (صلى الله عليه و آله و صلم ) و امامان اهل بيت آن جناب ( عليهم السلام و الصلات ) به يادگار مانده كه اين دو حديث كه ما نقل كرديم از نظر معنا جامعترين آنها است و احاديث ( آخر الزمان ) در حقيقت شكفته و تفصيل آن كلياتى است كه آيه شريفه مورد بحث يعنى آيه : (يا ايها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف ياتى الله بقوم يحبهم و يحبونه اذلة على المؤ منين اعزة على الكافرين يجاهدون فى سبيل الله و لا يخافون لومة لائم ...) بر آن دلالت داشت و خدا داناتر است .