نام كتاب : تفسير الميزان جلد 6  
نام نويسنده : علامه طباطبايي رحمه الله عليه  
سوره مائده ، آيات 56 و 55  
ترجمه آيات  
اثبات اينكه اين دو آيه شريفه درباره امام على (ع )نازل شده و متضمن تنصيص بر ولايت و خلافت آن حضرت مى باشد.  
بيان آيات  
مراد از (ولى ) در آيه شريفه ناصر نيست بلكه ولايت به معناى محبت و دوستى است  
اشكالات بعضى مفسرين معاند بر دلالت آيات شريفه : (انما وليكم الله ...) برولايت اميرالمؤ منين (ع ) و رد آن اشكالات  
مواردى كه جمع بر مفرد اطلاق شده است  
در صدر اسلام (زكات ) در معناى لغوى (انفاقمال ) به كار مى رفته ، نه در خصوص زكات واجب  
معانى و موارد استعمال كلمه (ولايت ) و مشتقات آن  
چهار دسته آيات شريفه درباره : ولايت تكوينى خدا، ولايت تشريعى خدا، ولايترسول الله (ص ) و ولايت امام على (ع )  
بحث روايتى  
(رواياتى درباره صدقه دادن امام على (ع ) انگشترى خود را درحال ركوع و نزول آيات گذشته در اين شاءن )  
حديث ولايت اميرالمؤ منين عليه السلام بر روايت ابوراف ع  
سه روايت در شاءن نزول (انما وليّكم الله و رسوله ...) از كتاب تفسير عيّاش ى  
حديثى گرانبها از امام هادى (ع ) كه مشتمل بر حديث ثقلين و ولايت اميرالمؤ منين (ع ) است  
حديث ولايت و فضائل اميرالمؤ منين (ع ) به روايت ابوذر غفارى  
روايات ديگى در اين زمينه از مائب اهل سنت  
فضائل اميرالمؤ منين از زبان عمروعاص در جواب نامه معاويه !  
خاتمه سخن در شاءن نزول دو آيه مورد بجث  
سوره مائده ، آيات 66 - 57  
ترجمه آيات  
بيان آيات  
علت نهى از محبت كفار  
اگر ايمان به خدا قابل استهزاء باشد، عدم ايمان به خدا و پرستش طاغوت بدتر ورسواتر است  
سرزنش علماء اهل كتاب به جه گنهكارى اهل كتاب و سكوت آنان درمقابل آن معاصى  
وجوهى كه در معناى سخن يهود كه گفتند: (يدالله مغلولة )، گفته شده است  
معناى جمله : (بل يداه مبسوطتان ) و معانى (يد) در موارد اضافه به خداى سبحان

*(167/1)*

معناى اينكه فرموده : (آنچه بر تو نازل شده قرآن بر طغيان و كفر يهود مىافزايد) 48  
مراد از: (ما انزل اليهم ) در آيه : (ولو انهم اقامواالتوريةوالانجيل و ما انزل اليهم ...)  
مؤ ثر بودن اعمال بشر در نظام كون و طبيعت  
بحث روايتى  
(رواياتى در ذيل آيات گذشته درباره وظيفه علماء، دست خدا، امت مقتصده و...)  
سوره مائده ، آيه 67  
مراد از (ناس ) در آيه شريفه ، يهود نيست و موضوع ماءموريت جديد امرى بسيار مهمو خطير مى باشد.  
خطرى كه رسول الله (ص ) از آن نگران بوده خطر جانى نبوده بلكه پيامبر (ص ) ازخطر اضمحلال دين بيمناك بوده است  
اين احتمال كه آيه در اوايل بعثت نازل شده و مراد از:(ماانزل ) مجموع دين باشد مردود است  
اين چه تكليفى است كه لازمه ابلاغ نكردن آن (به تنهائى ) عدم ابلاغاصل دين و مجموع آن مى باشد؟  
اين تكليف تكليفى بوده حائز كمال اهميت ورسول الله (ص ) در ابلاغ آن از ناحيه مسلمين انديشناك بوده است نه از ناحيه كف ار ومشركين  
علت نگرانى رسول الله (ص ) از ابلاغ آنچه بدان ماءمور شده است  
آن امر مهم و خطيرى كه پيامبر (ص ) ماءمور به ابلاغ آن شده است (ولايت ) وجانشينى اميرالمؤ منين (ع ) است  
نكاتى كه در آيه شريفه : (يا ايها الرسول بلغ ماانزل اليك من ربك ) مى باشد  
جمله (و ان لم تفعل فما بلغت رسالته ) گر چه صورت تهديدى دارد ولى در حقيقتمبين اهميت موضوع است  
معناى عصمت در جمله : (والله يعصمك من الناس )  
مفهومى كه كلمه (ناس ) متضمن آنست و مراد از (ناس ) در: (والله يعصمك منالناس )  
دو توضيح لازم درباره معناى جمله : (والله يعصمك من الناس ) و جمله (ان الله لايهدى القوم الكافرين )  
بحث روايتى  
(رواياتى در ذيل آيه شريفه : (يا ايهاالرسول بلغ ...) شاءن نزول آن و ابلاغ ولايت على (ع ) در غدير خ م  
اشكالات صاحب (المنار) به روايتى در شاءن ولايت اميرالمؤ منين ()  
رد اشكالاتى كه صاحب المنار بر روايت فوق الذكر ايراد نموده است

*(167/2)*

متاءن نزول(ساءل سائل بعذاب واقع ) به روايت طبرسى در مجمع البيان  
نام جمعى از صحابه رسول الله (ص ) كه حديث غدير رانقل كرده اند  
رواياتى ديگر از طرق عامه كه شاءن نزول آيه شريفه را داستانهايى مختلفنقل مى كنند  
سوره مائده ، آيات 86 - 68  
نكته درباره جمله : (لستم على شى ء) در آيه شريفه :(قل يا اهل الكتاب لستم على شى ء...)  
يهود و نصارا فاقد پايگاهى قابل اعتماد براى اقامه دين هستن  
اسم و لقب هيچ اثرى در سعادت آدمى ندارد و فقط ايمان به خدا و روز جزا وعمل صالح مايه سعادت است  
چون يهود براى خود برترى مى پنداشتند كور و كر شدند (از دين حق و شنيدن پندعاجز گشتند)  
بطلان و نامعقول بودن سخن نصارا كه گفته اند: (ان الله ثالث ثلثة )  
چگونگى اعتقاد به تثليث در ميان عوام نصار  
احتجاج بر نفى الوهيت مسيح (ع ) و نيز نفى الوهيت ما در مسيح (بنابر يكاحتمال در معناى آيه  
استدلال بروجوب عبادت خداى سبحان و عبادت نكردن هر چه جز او  
نكاتى كه در استدلال و احتجاج فوق در آيه شريفه وجود دارد  
نكته اينكه در جمله : (مالا يملك لكم ضرا ولا نفعا) و جملات مشابه آن (ضر)قبل از (نفع ) آورده شده است  
معناى علو و بيات جايگاه (غدير) نزد قديم يهود  
غلو اهل كتاب كه از آن نهى شده اند اين بوده كه انبياء و احبار و راهبان خود را تا مقامربوبيت بالا مى برده اند  
اعتقاد به پدرى و پسرى از اقوام بت پرست به مسيحيت راه يافته است  
علت اينكه نصارا نزديك ترين ملت ها به مسلمين از جهت دوستى معرفى شده اند  
وجود علماء و پارسايان بسيار در ميان نصارا و استكبار نور زيدن آنها علت انس بيشترآنان با مسلمين بوده است  
بحث روايتى  
چند روايت در مورد اقوامى كه به شكل خوك و ميمون مسخ شدند  
رواياتى درباره امر به معروف و نهى از منكر و تعليم احكام الهى  
رواياتى در ذيل آيه : (ذلك بان منهم قسيسين ...) ونزول آن در شاءن نصاراى حبشه و داستان نجاشى  
گفتارى در معناى توحيد از نظر قران

*(167/3)*

قرآن كريم وحدت عدديه را از پروردگارجل وعلا نفى مى كند  
چون خداى تعالى مالك تمامى كمالات و اصيل در هر كمالى است ، اتصاف او به وحدتو كثرت عدديه محال است  
نفى وحدت عددى در سوره توحيد  
وحدت خداوند سبحان در توحيدى كه نصارا معتقدند و حدت عددى است كه قرآن منكر آناست  
بحث روايتى  
(شرح و تفسير سخنانى از اميرالمؤ منين (ع ) درباره توحيد خداى سبحان ، نفى وحدتعددى و نفى حد از ذات اقدس الهى و...)  
شرح كلماتى از خطبه اميرالمؤ منين در نهج البلاغه درباره توحيد و صفات الهى  
خطبه ديگرى از كلام نورانى اميرالمؤ منين (ع ) در نهج البلاغه  
خطبه نورانى ديگرى از نهج البلاغه و شرح آن  
كلام گوهربار ديگرى از مولا اميرالمؤ منين (ع ) در توحيد و صفات خداون د  
خطبه ديگرى از اميرالمؤ منين (ع ) درباره توحيد الهى از كتاب احتجاج طبرسى  
فرمايش رسول خدا (ص ) درباره معناى توحيد بروايت اميرالمؤ منين (ع )  
بحثى تاريخى  
(درباره اعتقاد به ودت عددى خداوند و رد آن در سخنان امام على (ع ))  
سوره مائده ، آيات 89 - 87  
معناى كلمه : (حل ) و مشتقات آن  
الزام و التزام به ترك آنچه خدا حلال كرده تعدى از حدود الهى و تجاوز به سلطنتتشريعى او است  
وجوهى كه درباره مراد از اعتداء در جمله : (ولا تعتدوا ان الله لايحب المعتدين ) گفتهشده است  
سوگندهاى لغو سوگندهاى است كه عقد و التزام نداشته باشد  
بيان كفار حنث (شكستن ) قسم  
بحث روايتى  
رواياتى درباره نزول آيه شريفه : (لاتحرموا طيبات ...) در شاءن جمعى ازصحابه پيامبر (ص ) كه امورى را بر خود ممنوع كرده بودند  
چندى روايت درباره سوگند لغو  
سوره مائده ، آيات 93-90  
ده خصوصيت در اين آيات كه تشديد و تاءكيد حرمت شراب را مى رسانند  
حقيقت امر در خصوص عمل استخاره  
رد يك توهم در خصوص استخاره با قرآن  
معناى رجس ...  
اشاره به اينكه شيطان بر فكر آدمى در بعضى موارد سلطه دارد و مراد از مجسم شدنشيطان ، مجسم شدن براى فكر ب شر است

*(167/4)*

وجه اينكه شراب و قمار رجس و عملى شيطانى شمرده شده اند  
ميسر (قمار) و مفاسد اجتماعى آن  
چگونه شيطان با شراب و قمار بين آدميان دشمنى و كينه ايجاد كرده ، انان را از ذكرخدا و نماز غافل مى سازد  
وجوه مختلفى كه در بيان مراد آيه : (ليس على الذين امنوا و عملو الصالحات جناحفيما طعموا) گفته شده است  
وجه بدون اشكال در معناى آيه شريفه  
سبب اينكه (تقوا) در آيه شريفه سه بار تكرار شده است  
وجوه متعددى كه در توجيه تكرار (تقوا) در آيه شريفه گفته شده است  
بحث روايتى  
رواياتى متضمن داستانهايى كه منجر به تحريم شراب در اسلام شده است  
عمر در حال مستى اشعار كفرآميز مى خواند  
نقد و بررسى روايات تحريم شراب در اسلام  
با توجه به اينكه قبل از هجرت ، خمر تحريم شده بوده و صحابه از آن مطلع بودهاند اين روايات داراى اشكال هستند  
رواياتى ديگر در مورد تحريم خمر و ميسر و انصاب و ازلام  
شراب در همه شرايع حرام بوده است  
سوره مائده ، آيات 99 - 94  
ترجمه آيات  
بيان آيات  
بيان حرمت صيد در حال احرام  
كفاره صيد در حال احرام  
توضيح آيه شريفه : (جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس ...)  
بحث روايتى  
(رواياتى در ذيل آيات مربوط به كعبه و شكار درحال احرام و...)  
سوره مائده ، آيه 100  
ترجمه آيه  
بيان آيه  
منشاء قواعد دين ، خبيث يا طيب بودن اشياء عالم است و ملاك بهتر و برتر بودن ، طيببودن است نه بسيار بودن  
سوره مائده ،آيات 102 و 101  
نهى از پرسش درباره امورى كه خداى تعالى دريچه علم به آنها را با اسباب عادىبسته است  
جواب هائى كه در مورد ابهام و اشكال در آهى 6 (لا تساءلوا عن اشياء...) داده شدهاست  
مراد از (اشياء) كه در آيه شريفه سؤ ال از آنها ممنوع شده ، جزئيات مربوط بهاحكام دين است  
بحث روايتى  
(رواياتى در ذيل آيه : (لا تساءلوا عن اشياء...) و مذمت سؤال كردن بسيار و بيجا)  
سوره مائده ، آيات 104 و 103  
ترجمه آيات  
بيان آيات

*(167/5)*

معناى (بحيره )، (سائبه )، (وصيله ) و (حامى ) چهار قسم حيواناتى كه درجاهليت احكام خاصى داشتند  
خداى تعالى منزه است از تشريع احكامى خرافى كه مردم خرافى براى بعضىحيوانات جعل كرده اند  
تقليد، به معناى رجوع جاهل به عالم ، صحيح و عقلائى است ولى تقليدجاهل از جاهلى ديگر غلط است  
بحث روايتى  
(رواياتى درباره چهار صنف حيواناتى كه در جاهليت احكام خاصى داشتند و اينكه واضعآن احكام كيست ؟)  
سوره مائده ، آيه 105  
معناى (هدايت ) و (ضلالت ) و اشاره به اينكه همه راهها به خدا منتهى مى شود  
مؤ منين مسؤ ول گمراهى اهل ضلالت نيستند. از ضلالت آنها نهراسند و تحت تاءثيرقرار نگيرند  
آيه شريفه : (عليكم انفسكم ...) هيچ منافاتى با آيات مربوط به امر به معروف ونهى از منكر ندارد  
طريق انسان به سوى خداوند همان نفس انسان است كه به منتهاى مسير مى رسد (و انالى ربك المنتهى )  
اين طريق ، طريقى است اضطرارى كه مؤ من و كافر در آن گام مى نهند (انك كادح الىربك ...)  
التفات و توجه به اين مسير، تاءثير بارزى درعمل انسان دارد و عمل صالح منبع استكمال نفس و سعادت آنست  
اختلاف مردم در مقام (تذكر) و درك اين حقيقت كه در طريق و مسير (الى الله )هستند  
احتمالات ديگرى كه در معناى آيه شريفه : (يا ايهاالذين آمنوا عليكم انفسكم ...) مىرود.  
بحث روايتى  
بيان علت كلام معصوم (ع ) كه در روايت آمده : معرفت و سير انفسىافضل از معرفت و سير آفاقى است  
وجه اشتراك و وجه افتراق معرفت نفس و معرفت آفاقى  
علم حاصل از سير نفسى ، ع لم حضورى استحاصل از سير آفاقى ، علم حصولى است و علم حضورى سودمندتر مى باشد  
نمونه اى از فرماشيات ائمه اطهار عليه السلام در اين زمينه  
رواياتى درباره معرفت نفس ، و خداشناسى از راه خودشناسى  
چند روايت در مورد راه صحيح كسب معرفت حقيقى به خداى تعالى (معرفت خدا به خدا)

*(167/6)*

رواياتى در ذيل آيه شريفه : (عليكم انفسكم ..) و بيان اينكه مفاد آن با ادله امر بهمعروف سازگار است  
بحث علمى  
(شامل چند اشاره تاريخى و چند علمى مربوط به نفس در چندفصل  
1 توجيه عاميانه (نفس ) در زمانهاى گذشته  
2 رخى حوادث و حالات ، آدمى را از خارج نفس بريده ، او را متوجه نفس خود كرده آثارنفسانى را آشكار مى سازند  
3 با ترك لذائذ جسمانى و تن به رياضت دادن ، بطور موقت يا مستمر، قدرتشگرفت نفس بارز مى شود  
5 تعاليم و دستورات اديان و مسلك هاى مختلف براى تزكيه و تهذيب نفس با رياضتكشيدن و زهد ورزيدن  
6 پاسخ به يك شبهه و بيان رابطه بيناعمال و عبادات و رياضت ها و مجاهدات با نفس انسانى  
7 پاسخ به اين توهم كه دين همان عرفان است و بيان اينكه معرفت نفس ،طريق استنه هدف مستقل  
كرامات فارق العاده و حوادث عجيب و غريب (اخطار روح و...) و مسئله عدم شناخت نفس  
اقسام واصناف كسانى كه به معرفت نفس پرداخته اند  
سوره مائده ، آيات 109 - 106  
ترجمه آيات  
توضيح آيات شريفه راجع به گواه گرفتن هنگام وصيت و حكم شهود غير مسلمان بروصيت  
وجه صحيح در معناى جمله : (من الذين استحق عليهم الاوليان ) در آيه شريفه  
مراد از (لا علم لنا) كه در جواب پيامبران (ع ) به خدا آمده است نفى مطلق علم نيست  
حقيقت علم و تمامى آن نزد خداوند است و بس  
جواب پيامبران نوعى تواضع در برابر كبريائى خداوند است  
گفتارى در معناى شهادت  
اعتبار شهادت در ميان ملل مختلف و در اسلام 296  
گفتارى پيرامون معناى عدالت  
اعتبار عدلت در شاهد، حكمى است فطرى وارتكازى همگان  
مفهوم عدلت در اصطلاح فقه و لسان ائمهاهل بيت (ع ) و فرق آن با عدلت به مفهوم اخلاقى آن  
گفتارى پيرامون يمين (سوگند)  
اعتماد به سوگند مدعى ، به خدا، در شرع اسلام ، ناشى از اعتماد به ايمان افراد درمجتمع اسلامى است  
در جوامع مادى امروز، نه تنها سوگند بلكه هيچ قانون و ضابطه ديگرى كوچكتريناثرى ندارد

*(167/7)*

با اعراض مردم از دين ، احكام دينى منفسخ نمى شوند  
پاسخ به اين توهم كه سوگند به غير اسم خدا و نيز خدا را به حق پيامبر (ص ) واوليايش قسم دادن شرك است  
بحث روايتى  
(رواياتى در ذيل آيات مربوط به شهادت كافر و شاءننزول آنها)  
معناى اين روايت كه قران تماميش تقريب و باطنش تقريب است  
توضيح اين روايت كه مرا از (لاعلم لنا) اينست كه ما علمى به ماسواى تونداريم  
سوره مائده ، آيات 111 و 110  
ترجمه آيات  
بيان آيات  
بيان و توضيح آيات مربوط به معجزات عيسى (ع )  
بحث روايتى  
(چند روايت درباره معجزات حضرت مسيح (ع ))  
سوره مائده ، آيات 115 - 112  
بيان آيات  
رد سخن بعضى كه گفته اند مائده نازل نشده ، و بيان عدم انطباق داستان مائده قرآنبا داستان نان و ماهى در انجى يوحنا  
ذكر انواع معجزات انبياء (ع ) و خصوصيت معجزه مائده  
و بيان وه تهديد شديد حواريون در ((فمن يكفر منكم ...))  
بهترين توجيهى كه در باره مسئول حواريون گفته شده است  
وجوه ديگرى در توجيه سخن حواريون  
اشكالاتى كه بر يكى از آن توجيهات كه گفته مراد از ((يستطيع )) ((يطيع )) استوارد مى باشد  
دلائل و معاذيرى كه حواريون براى درخواستنزول مائده ذكر كرده اند  
نكات و دقائقى كه در دعاى عيسى (ع ) براىنزول مائده وجود دارد و  
حكايت مى كند از ادب عبوديت او در برابر خداوند سبحان  
او وعده صريح خداوند به انزال مائده (انى منزلها عليكم ) استفاده مى شود كه مائدهنازل شده است  
بحث روايتى  
(رواياتى راجع به مائده سماوى و بررسى رواياتدال بر مسخ خائنين در قضيه مائده )  
آيات 120 - 116 سوره مائده  
ترجمه آيات  
بيان آيات  
مورد استعمال عبارت (من دون الله ) در قرآن ، و بيان اينكه خداقابل انكار نيست هر چند در تشخيص اسماء و صفات او =اشتباه شود و به ظاهر انكارگردد.  
اعتقاد به الوهيت مريم ، مادر عيسى (ع ) در ميان مسيحيان ونقل گفتار صاحب تفسير (المنار) در اين باره

*(167/8)*

نهايت عبوديت و ادب بندگى در پاسخ حضرت عيسى (ع ) به خداون د  
فقط علم خداى سبحن معتبر است و علم و جهل جز او را بها و اعتبارى نيست  
حقيقت شهادت را فقط خدا دارا است و اوست كه بر هر چيز شهادت عامه و مطلقه دارد(وانت على كل شى ء شهيد)  
نكاتى چند در عبارت : (ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفرلهم فانك انت العزيزالحكيم )  
صدق صادقين (در قول و در عمل ) در آخرت برايشان سودمند خواهد بود  
فرق رضايت از عمل با رضايت از عامل و اشاره به معناى رضايت پروردگار از بنده وآثار اين رضايت  
بحث روايتى  
(رواياتى در ذيل آيات شريفه : (ءانت قلت للناس ...))  
توضيح اينكه در حديث آمده : خداوند با يك حرف از خلق خود محجوب شده و شرحى درمورد اينكه اسم اعظم خداوند از نوع الفاظ نيست  
گفتارى پيرامون معناى ادب معناى ادب و بيان اختلاف مفهوم آن با اختلاف مقاصد درجوامع مختلف  
اخلاق وصف روح ، و ادب وصف عمل است و ادب ، ناشى از اخلاق مى باشد و ادب الهىانبياء هياءت زيباى اعمال دينى ايش ان است  
اسلام سرتاپاى زندگى را داراى ادب نموده است و آن عبارت است از انجام دادناعمال بر هياءت توحى د  
اثر عمل در پرورش خود و ديگران ، و بيان اينكه مربى بايد بدانچه به ديگران مىآموزد ايمان داشته ، عملش مطابق علمش ‍ باشد  
مراد از هدايت انبياء (ع ) توحيد ايشان است و امر به اقتداء به هدايت آنان (فبهديهم اقتده) امر به پيروى آنان است در عمل  
تاءديب الهى انبياء (ع ) از طريق وحى تسديدى و تاءديبى است كه جداى از وحى نبوتو تشريع بوده است  
ادب الهى انبياء (ع ) هم شامل ادب نسبت به خداوند مى شود و همشامل ادب نسبت به مردم (ادب فردى و ادب اجتماعى )  
عدم تكلف و استفاده از طيبات و رزق حلال از آداب انبياء (ع ) بوده است  
ادب آدم و حوا در دعاى خود: (ربنا اننا ظلمنا انفسنا...) پس از آنكه نهى ارشادى ازخوردن درخت را مخالفت كردن د

*(167/9)*

ادب نوح (ع ) در گفتگويش با خداى تعالى در داستان دعوت فرزندش  
ادب ابراهيم (ع ) در احتجاج با قوم خود و در دعا و درخواست هايش از خداون د  
مقام ربيع حضرت ابراهيم (ع ) و جايگاه ولاى او نزد تمام اديان توحيدى  
درخواست حضرت ابراهيم (ع ) از خداوند در خصوص سرزمين مقدس مكه  
دعاى ديگرى از حضرت ابراهيم (ع ) و توجه بر ادبى كه در آن رعايت شده است  
ادب اسماعيل (ع ) نسبت به خداوند تعالى  
ادب يعقوب (ع ) در كلامش كه گفت : (انما اشكو بثى و حزنى الى الله ...)  
ادب در دعاى يوسف صديق (ع ) به هنگامى كه همسر عزيز مصر او را تهديد كرد و دركلام او پس از ديدار پدر  
ادب يوسف (ع ) در دعاى ديگرش در زمانى كه خود عزيز مصر شده بود  
ادب موسى (ع ) در دعاهايش و بيان اينكه اعتراف آنجناب (رب انى ظلمت نفسى ) اعترافبه گناه نيست  
دعاى موسى عليه السلام در اولين روز بعثت خود  
نفرين موسى و هارون درباره فرعون و فرعونيان  
فرق بين دعا و نفرين و بيان آدابى كه موسى (ع ) در نفرين خود به فرعون وفرعونيان رعايت نموده است  
توجه به ادب جميلى كه حضرت موسى (ع ) در كلام خود بكار برده است  
ادب در دعا وثناى حضرت شعيب ، داوود و سليمان (ع )  
ادب در دعاى يونس (ع ) در شكم ماهى  
دعاى ايوب و زكريا (ع )  
وجوه لطيفى از ادب عبوديت عيسى (ع ) در مقام دعا براىنزول مائده و در مقام تبرئه خود از شرك ورزيدن نصارا  
دعائى كه ادب بندگى پيامبر اسلام (ص ) و مؤ منين به آن حضرت را نشان مى دهد  
يكى از آداب انبياء (ع ) ادبى بود كه در گفتگوى با قوم خود از طرف پروردگار خودآن را رعايت مى كردند  
مقايسه طرز گفتار و رفتار طواغيت همچون فرعون و نمرود، با رفتار و گفتا انبياء (ع)  
ادب ديگر انبياء (ع )، ادبى است كه در معاشرت و گفتگو با مردم و در برابر مكذبين ومعاندين مراعات مى نمودند  
خود را از مردم شمردن و متناسب با ميزان عقل مردم سخن گفتن ، از آداب انبياء (ع ) است

*(167/10)*

در باطل و در حقى كه آميخته با باطل است ادب نيس ت  
نفى امتيازهاى مادى و طبقاتى و بزرگداشتاهل علم و تقوا، از جمله آداب انبياء (ع ) است  
بحث روايتى ديگ ر  
(شامل يكصدوهشتاد و سه روايت راجع به اوصاف ،احوال و و سنن پيامبر گرامى اسلام (ص ))  
سيره پيامبر اكرم (ص ) از زبان مبارك امام حسين (ع )  
شرح و تفسير كلمات و جملات روايت مشهورى كه درباره جسمى واحوال روحى پيامبر اكرم (ص ) نقل شده است  
روايات ديگرى در درباره سيره عملى رسول اكرم (ص )  
عبادت پيامبر اكرم (ص ) از ساده روايات  
سخاوت حضرت (ص ) و توجه ايشان به امر نيازمندان  
رواياتى درباره پاره اى از سنن و آداب رسول الله (ص ) در معاشرت با مردم  
از جمله سنن و آداب آن حضرت در امر نظافت و نزاهت  
آداب آن جناب در سفر  
رواياتى درباره آداب حضرتش در پوشاك و متعلقات آن  
آداب آن حضرت در خوردنيها و آشاميدنى ها  
آداب آن جناب در وضو ساختن و غسل نمودن  
از جمله آداب حضرتش در نماز و ملحقات آن  
روزه گرفتن آن حضرت  
جمله اى از آداب آن جناب در قرائت قرآن و دعا  
گفتارى پيرامون بندگى و بنده دارى  
اعتبار عبوديت براى خداى سبحان  
سلطنت حقيقى و مالكيت واقعى پروردگار منشاء وجوب انقياد موجودات در برابر اراده اواست  
برده گيرى و اسباب آن  
سير تاريخى برده گيرى  
لغو دو سبب از اسباب بردگى (سلطه و قلدرى ولايت پدر و شوهر) در اسلام  
برده گيرى اسراى جنگى در جنگ مسلمين با كفار، در اسلام پذيرفته شده است  
راه برده گيرى در اسلام  
رفتار و سيره اسلام درباره غلامان و كنيزان و عنايت بسيار به آزاد گشتن بردگان  
سير برده گيرى در تاريخ  
انديشه الغاى بردگى تا چه اندازه صحيح بوده است  
لازمه زندگى اجتماعى ، محدوديت آزادى هاى فردى است  
ميزان محدوديت آزادى در اجتماع ؟ و بيان صحت نظر و روش اسلام درباره برده گيرى وانطباق آن با عقل و فطرت  
داستان بر انداختن برده گيرى به كجا انجاميد؟

*(167/11)*

ادامه برده گيرى در قرن حاضر به شكلى جديد (همان آتش و همان كاسه )  
برده گيرى قرن بيستم توسط كشورهاى متمدن !  
روش اسلام درباره بردگى حكيمانه ترين روش است  
بررسى اين سخن كه منشاء انديشه الغاء بردگى ، تساوى حقوق افراد بشر بودهاست  
وجه علوم تشريع تملك مال براى بردگان و موقت كردن بردگى در اسلام  
گفتارى چند در پيرامون عفو و مجازات  
1 - معنى جزا چيست ؟:  
لزوم وجود سنخيت بين عمل و كيفر و پاداش  
كيفر دادن در مقابل جرائم نشان دهنده يك نوع بردگى است  
عفو و بخشش ، حد مشروعيت آن و اسبابى كه براى مغفرت در قرآن آمده است : (تو به وشفاعت )  
مراتب عفو كه مترتب است بر مراتب گناه  
انواع امر و نهى : جزائى اخلاقى

*(167/12)*

next page  
fehrest page  
سوره مائده ، آيات 56 و 55  
انما وليكم الله و رسوله و الذين آمنوا الذين يقيمون الصلوه و يوتون الزكوه و هم راكعون (55) و من يتول الله و رسوله و الذين آمنوا فان حزب الله هم الغالبون (56).  
ترجمه آيات  
جز اين نيست كه ولى شما خداست و رسول او و آنان كه ايمان آورده اند، همان ايمان آورندگانى كه اقامه نماز و اداى زكات مى كنند در حالى كه در ركوع نمازند (55)0  
و كسى كه خدا و رسولش و اين مؤ منين را دوست بدارد در حزب خدا كه البته سرانجام غلبه با آنها است وارد شده است (56)0  
اثبات اينكه اين دو آيه شريفه درباره امام على (ع )نازل شده و متضمن تنصيص بر ولايت و خلافت آن حضرت مى باشد.  
بيان آيات  
اين دو آيه شريفه همانطورى كه مى بينيد مابين آياتى قرار دارند كه مضمون آنها نهى از ولايت اهل كتاب و كفار است ، به همين جهت بعضى از مفسرين اهل سنت خواسته اند اين دو آيه را با آيات قبل و بعدش در سياق شركت داده و بگويند همه اينها در صدد بيان يكى از وظائف مسلمين اند ، و آن وظيفه عبارتست از اينكه مسلمين بايد دست از يارى يهود و نصارا و كفار بر دارند، و منحصرا خدا و رسول و مؤ منين را يارى كنند، البته مؤ منينى كه نماز بپا مى دارند و در حال ركوع زكات مى دهند، نه هر كس كه در سلك اسلام در آمده باشد، پس منافقينى كه در دل كافرند نيز مانند كفار نبايد يارى نمود0

*(168/1)*

خلاصه كلام مفسرين نامبرده اينست كه ولايت در اين دو آيه به همان معنا است كه در آيات زير به آن معنا است (و الله ولى المؤ منين ) و (النبى اولى بامؤ منين من انفسهم ) و نيز اين آيات كه ولايت را به مؤ من ين اطلاق كرده (اولئك بعضهم اولياء بعض ) و (و المؤ منون و المؤ منات بعضهم اولياء بعض يامرون بالمعروف و ينهون عن المنكر) همانطورى كه در اين آيات ولايت بمعناى نصرت است در دو آيه مورد بحث هم به همان معنا است ، پس مدعاى اماميه كه مى گويند اين آيه در شاءن امام على بن ابيطالب (عليه السلام ) و در تنصيص ولايت و خلافت آن جناب است ، زيرا تنها اوست كه در حال ركوع انگشتر خود را به سائل داد، مدعائى است بدون دليل ، آنگاه از اين مفسرين سؤ ال شده است پس جمله حاليه (و هم راكعون ) در اين بين يعنى در دنبال جمله (و يوتون الزكوه ) چكاره است ؟ اگر شاءن نزول آيه ، امام (عليه السلام ) نباشد، چنانچه اماميه مى گويند جمله : (در حالى كه آنها در ركوعند) چه معنا دارد؟

*(168/2)*

در پاسخ گفته اند در اينجا معناى حقيقى ركوع مراد نيست بلكه مراد معناى مجازى آن يعنى خضوع در برابر عظمت پروردگار يا خضوعى است كه از جهت فقر يا از جهات ديگر در نهاد آدمى پديد مى آيد، و معناى آيه اينست كه : اوليا و ياوران شما يهود و نصارا و منافقين نيستند، بلكه اوليا و ياوران شما خدا و رسول اويند و آن مؤ منين كه نماز بپا مى دارند و زكات مى دهند و در همه اين احوال خاضعند، يا آنهائى كه زكات مى دهند در حاليكه خود فقير و تنگدستند، ليكن دقت در اطراف اين آيه و آيات قبل و بعدش و نيز دقت درباره تمامى اين سوره ، ما را به خلاف آنچه اين مفسرين ادعا كرده اند و آن جوابى كه از اشكال داده اند رهبرى مى كند، و نخستين شاهد بر فساد ادعايشان بر اينكه ولايت به معناى نصرت است همانا استدلال خود آنان است به وحدت سياق و به اينكه همه اين آيات كه يكى پس از ديگرى قرار گرفته اند در مقام بيان اين جهتند كه چه كسانى را بايد يارى كرد و چه كسانى را نبايد، زيرا درست است كه اين سوره در اواخر عمر رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) در حجه الوداع نازل شده و ليكن نه تمامى آن ، بلكه بطور مسلم پاره اى از آيات آن به شهادت مضامين آنها، و رواياتى كه در شاءن نزولشان وارد شده است قبل از حجه الوداع نازل شده است .  
بنابراين صرف اينكه فعلا اين آيات يكى پس از ديگرى قرار گرفته اند دلالت بر وحدت سياق آنها ندارد، كما اينكه صرف وجود مناسبت بين آنها نيز دلالت ندارد بر اينكه آيات اين سوره همه به همين ترتيب فعلى نازل شده است .

*(168/3)*

دومين شاهد بر فساد آن ، تفاوت آيات قبل و بعد اين آيه است از جهت مضمون ، زيرا در آيه (يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود و النصارى اولياء بعضهم اولياء بعض ...) تنها مؤ منين را از ولايت كفار نهى مى كند و منافقين را كه در دل كافرند به اين رذيله كه در كمك كفار و جانبدارى آنان سبقت مى جويند سرزنش مى نمايد، بدون اينكه كلام مرتبط الخطاب به كفار شود و روى سخن متوجه كفار گردد، بخلاف آيات بعد كه پس از نهى مسلمين از ولايت كفار دستور مى دهد كه رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) مطلب را به گوش ‍ كفار برساند و اعمال زشت آنان را كه همان سخريه و استهزاست ، و معايب درونيشان را كه همان نفاق است گوشزد شاءن سازد، پس ‍ آيات قبل ، غرضى را بيان مى كنند و آيات بعد، غرض ديگرى را ايفا مى نمايند با اين حال چگونه بين اين دو دسته آيات وحدت سياق هست ؟!.  
مراد از (ولى ) در آيه شريفه ناصر نيست بلكه ولايت به معناى محبت و دوستى است

*(168/4)*

سومين دليل بر فساد آن همان مطالبى است كه ما در بحثى كه سابق در ذيل آيات (56) و (57) و (58) و(59) همين سوره از نظر خوانندگان گذرانديم ، گفتيم ، و آن اين بود كه : كلمه ولايت در اين آيات نمى شود به معناى نصرت باشد. زيرا با سياق آنها و خصوصياتى كه در آن آيات است مخصوصا جمله (بعضهم اولياء بعض ) - (آنها خود اولياى يكديگرند) و جمله (و من يتولهم منكم فانه منهم ) -(و هر كه از شما ولايت آنها را داشته باشد از آنها خواهد بود) سازگار و من اسب نيست ، چون كه ولايت به معناى نصرت عقد و قراردادى بوده كه بين دو قبيله با شرايط خاصى منعقد مى شده ، و اين عقد باعث نمى شده كه اين دو قبيله يكى شوند، و از عادات و رسوم و عقايد مخصوص به خود چشم بپوشند و تابع ديگرى گردند، و حال آنكه در اين آيه ولايت ، امرى است كه عقد آن باعث پيوستن يكى به ديگرى است ، چون مى فرمايد: و هر كه از شما ولايت آنان را دارا باشد از ايشان خواهد بود، و نيز اگر ولايت در اينجا به معناى نصرت بود معنا نداشت علت نهى از نصرت كفار را چنين معنا كند كه چون قوم فلانى (كفار) يار و مددكار يكديگرند، بخلاف اينكه اگر ولايت به معناى محبت باشد كه در آنصورت اين تعليل بسيار بجا و موجه خواهد بود، زيرا مودت مربوط به جان و دل آدمى است و باعث امتزاج و اختلاط روحى بين دو طايفه مى شود، و تاءثير اين اختلاط در تغيير سنن قومى و اغماض از خصائص ملى پر واضح است .

*(168/5)*

پس صحيح است گفته شود: فلان ملت و قوم را دوست نداشته باشيد تا رذائل و معايبى كه در آنها است در شما رخنه نكند و شما به آنان ملحق و از آنان نشويد، آنان وصله همرنگ هم ، و دوست همند، از همه اينها گذشته معنا ندارد رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) ولى به معناى ياور مؤ منين باشد، براى اينكه يا مردم ياور اويند يا او و مردم ياور دينند و يا خداوند ياور او و مردم ديندار است ، همه اين اطلاقات صحيح است ، اما گفتن اينكه او ياور مؤ منين است صحيح نيست .  
توضيح اينكه اين مفسرين كه مى گويند (ولى ) در آيه مورد بحث به معناى ناصر است ، لابد مرادشان از نصرت ، نصرت در دين است كه خدا هم آنرا مورد اعتنا قرار داده و در بسيارى از آيات از آن ياد كرده ، و چون مى توان دين را هم براى خدا دانست و هم گفت دين براى خدا و رسول (صلى الله عليه و آله ) است و هم گفت دين براى رسول خدا و مؤ منين است به سه اعتبار همچنين مى توان يارى دين را هم يارى خدا دانست ، چون پروردگار متعال شارع دين است كما اينكه در چند جاى قرآن اين اطلاق را كرده و فرموده : (و قال الحواريون نحن انصار الله ) و نيز فرموده : (ان تنصروا الله ينصركم ) و فرموده : (و اذ اخذ الله ميثاق النبيين ) تا آنجا كه مى فرمايد: (لتومنن به و لتنصرنه ) و همچنين در آيات زياد ديگرى اين اطلاق بچشم مى خورد.

*(168/6)*

و صحيح است گفته شود: دين براى خدا و هم براى رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) است ، چون خداوند شارع دين و رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) هادى و داعى بسوى آن و مبلغ آنست ؛ و به اين اعتبار مردم را به يارى دين دعوت و يا مؤ منين را با نصرت مى ستايد به اينكه خدا و رسول را يارى مى دهند كما اينكه در قرآن مى فرمايد: (و عزروه و نصروه ) و مى فرمايد: (و ينصرون الله و رسوله ) و نيز مى فرمايد: (و الذين آووا و نصروا) و هم يارى دين را يارى رسول (صلى الله عليه و آله ) و مؤ منين شمرده و فرموده : خدا ياور رسول و مؤ منين است ، كما اينكه در قرآن مى فرمايد: (و لينصرن الله من ينصره ) و نيز مى فرمايد: (انا لننصر رسلنا و الذين آمنوا فى الحيوه الدنيا و يوم يقوم الاشهاد) و نيز مى فرمايد: (و كان حقا علينا نصر المؤ منين ) و ليكن بهيچ اعتبار نمى توان دين را فقط براى مؤ منين دانست و رسول خدا(صلى الله عليه و آله ) را از دين بيگانه شمرد، آنگاه گفت رسول خدا ياور مؤ منين است ، براى اينكه هيچ كرامت و مزيت دينى نيست مگر اينكه عاليترين مرتبه آن در رسول خدا(صلى الله عليه و آله ) است و او را سهم وافرى از اين مزيت است ، لذا در هيچ جاى قرآن رسول  
آرى كلام الهى ساحتش منزه تر از آنست كه نسبت به احترامات لازم الرعايه آن جناب كوتاهى و مسامحه بورزد، و اين خود قوى ترين دليل است بر اينكه هر جا در قرآن ولايت را به پيغمبر (صلى الله عليه و آله ) نسبت داده است مقصود از آن ولايت در تصرف يا محبت است مانند آيه شريفه : (النبى اولى بالمؤ منين من انفسهم ) و آيه (انما وليكم الله و رسوله و الذين آمنوا...) چون در اين دو آيه روى سخن با مؤ منين است و معنا ندارد رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) ياور آنها باشد چنان كه مفصلا بيان كرديم .

*(168/7)*

پس معلوم شد كه اين دو آيه مورد بحث در سياق ، با آيات سابق خود شركت ندارند و لو اينكه فرض هم بكنيم كه ولايت به معناى نصرت است ، و نبايد فريب جمله آخر آيه يعنى : (فان حزب الله هم الغالبون ) را خورد و خيال كرد كه اين جمله تنها مناسب با ولايت به معناى نصرت است . زيرا اين جمله با معانى ديگر ولايت يعنى تصرف و محبت نيز مناسبت دارد، براى اينكه غلبه دينى و انتشار دين خدا در همه عالم كه يگانه هدف اهل دين است محتاج است به اينكه اهل دين به هر وسيله شده به خدا و رسول متصل و مربوط شوند، چه اينكه اين اتصال به نصرت خدا و رسول باشد و يا به قبول تصرفاتشان و يا به محبت و دوست داشتنشان ، پس جمله آخر آيه با هر سه معنا سازگارى دارد، و خداى تعالى در چند جا وعده صريح داده و به همه گوشزد كرده كه بزودى اين غلبه دين اسلام بر ساير اديان محقق مى شود و فرموده : (كتب الله لاغلبن انا و رسلى ) و نيز فرموده : (و لقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين . انهم لهم المنصورون و ان جندنا لهم الغالبون ).  
و علاوه بر همه وجوهى كه گفته شد روايات بسيارى از طريق اماميه و هم از طريق خود اهل سنت هست كه همه دلالت دارند بر اينكه اين دو آيه در شاءن على بن ابيطالب (عليه السلام ) وقتى كه در نماز انگشتر خود را صدقه داد نازل شده است ، بنابراين ، اين دو آيه متضمن حكم خاصى هستند و شامل عموم مردم نيستند.

*(168/8)*

و ما بزودى در بحث روايتى آينده خود بى شتر آن روايات را نقل خواهيم كرد (ان شاء الله تعالى ) و اگر صحيح باشد از اين همه رواياتى كه درباره شاءن نزول اين دو آيه وارد شده چشم پوشى شود و اين همه ادله ماءثوره ناديده گرفته شود بايد بطور كلى از تفسير قرآن چشم پوشيد، چون وقتى به اينهمه روايات اطمينان پيدا نكنيم ، چگونه مى توانيم به يك يا دو روايتى كه در تف سير يك يك آيات وارد شده است وثوق و اطمينان پيدا كنيم ، پس با اين همه وجوهى كه ذكر شد ديگر جائى براى اين حرف نمى ماند كه بگوييم مضمون اين دو آيه عام و شامل همه مؤ منين و ولايت بعضى نسبت به بعض ديگر است .  
اشكالات بعضى مفسرين معاند بر دلالت آيات شريفه : (انما وليكم الله ...) برولايت اميرالمؤ منين (ع ) و رد آن اشكالات  
البته بايد اين را هم بگويم كه مفسرين نامبرده براى اينكه دو آيه مورد بحث را از اينكه راجع به على (عليه السلام ) باشد برگردانند و بگويند راجع به همه مؤ منين است ناگزير شده اند در روايات مزبوره مناقشه كرده و در هر كدام به وجهى خرده گيرى كنند ليكن ما با رعايت ادب به آقايان مى گوييم : سزاوار نبود در اين همه روايات اشكال كنند، زيرا اگر انسان دچار عناد و مبتلا به لجاج نباشد روايات اينقدر هست كه اطمينان آور باشد ديگر با امثال اشكالات زير در مقام خرده گيرى و تضعيف آنان بر نمى آيد. و اما اشكالاتى كه بر روايات وارد كرده اند:  
اول - همان حرفى است كه سابقا هم به آن اشاره شد و آن اينكه ولايت در آيات مورد بحث و قبل و بعدش ظهور در معناى نصرت دارد و اين روايات از نظر مخالفتش با اين ظهور مخدوش است .

*(168/9)*

دوم - اينكه لازمه اين روايات كه مى گويند ولايت به معناى تصرف است ، اينست كه آيه با اينكه دارد: (الذين يقيمون الصلوه - آنان كه نماز را به پاى مى دارند) مع ذل بگوييم آيه در شاءن على است و بس و حال آنكه آن جناب يك نفر است و به يك نفر گفته نمى شود: آنانكه .  
سوم - اينكه لازمه اين روايات اينست كه مقصود از زكاتى كه در آيه است صدقه باشد و حال آنكه ديده نشده صدقه را زكات گفته باشند.  
مفسرين نامبرده بعد از اين سه اشكال گفته اند پس متعين اينست كه بگوييم اين دو آيه مربوط به شخص معينى نيستند بلكه عام و شامل همه مؤ منين و كانه در اين مقامند كه نكته اى نظير قصر قلب يا قصر افراد افاده كنند چه منافقين بسيار علاقمند به ولايت كفار و دوستى با آنان بودند و به همه مسلمين اصرار داشتند كه آنان را دوست بدارند. خداى تعالى مؤ منين را از دوستى با كفار نهى نمود، و فرمود: اولياى شما كفار و منافقين نيستند، بلكه خدا و رسول و مؤ منين حقيقى اند. باقى مى ماند جمله حاليه (و هم راكعون )، راجع به آنهم مى توانيم بگوييم مراد از ركوع در خصوص اين آيه به معناى مجازى آن يعنى خضوع و فقر و افتاده حالى است . اين بود توجيهاتى كه مفسرين عامه درباره اين دو آيه كرده اند.  
و ليكن دقت در اين آيات و نظائر آن بطلان و سقوط اين توجيهات را از درجه اعتبار و اعتنا روشن مى سازد. اما اينكه گفتند آيه در سياق آياتى قرار دارد كه ولايت در آنها به معناى نصرت است جوابش را سابقا داديم و باز تكرار مى كنيم كه آيات اصلا چنين سياقى ندارند و به فرض اينكه آيات سابق داراى چنين سياقى باشند اين دليل نمى شود بر اينكه در اين آيات هم به همان معنا است .

*(168/10)*

و اما اشكالى كه در كلمه (الذين ) كردند جواب آن را هم در جلد سوم همين كتاب در ذيل آيه مباهله مفصلا داده ايم و گفته ايم : فرق است بين اينكه لفظ جمع را اطلاق كنند و واحد را اراده كنند، در حقيقت لفظ جمع را در واحد استعمال كنند و بين اينكه قانونى كلى و عمومى بگذرانند و از آن بطور عموم خبر دهند در صورتى كه مشمول آن قانون جز يك نفر كسى نباشد و جز بر يك نفر منطبق نشود.  
و آن نحوه اطلاقى كه در عرف سابقه ندارد نحوه اولى است نه دومى ، براى اينكه از قبيل دومى در عرف بسيار است ،  
مواردى كه جمع بر مفرد اطلاق شده است  
و اى كاش مى فهميديم مفسرين مزبور در اين آيه : (يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوى و عدوكم اولياء تلقون اليهم بالموده ) تا آنجا كه مى فرمايد (تسرون اليهم بالموده ) چه مى گويند؟! با اينكه دليل معتبر و روايت صحيح داريم بر اينكه مرجع ضمير (اليهم ) با اينكه ضمير جمع است يك نفر بيش نيست و آن حاطب بن ابى بلتعه است كه با قريش و دشمنان اسلام مكاتبه سرى داشت ؟ و نيز خوب بود مى فهميديم در اين آيه :(يقولون لئن رجعنا الى المدينه ليخرجن الاعز منها الاذل ) چه مى گويند؟ با اينكه روايت صحيح داريم كه قائل اين سخن يك نفر بيش نيست و او عبد الله بن ابى بى سلول رئيس منافقين است ؟!  
و همچنين در اين آيه : (يسئلونك ما ذا ينفقون ) و حال آنكه فاعل (يسئلون ) با اينكه صيغه جمع است يك نفر است و نيز در اين آيه : (الذين ينفقون اموالهم بالليل و النهار سرا و علانيه ) و حال آنكه روايت صحيح وارد شده است كه اين آيه درباره يك نفر است و او على بن ابيطالب (عليه السلام ) و يا بنا به روايت خود آقايان اهل سنت ابابكر است !! و همچنين آيات زياد ديگرى كه در همه ، نسبت هائى به صيغه جمع به شخص معين و واحدى داده شده است . اين مفسرين هر چه در اين موارد جواب دارند از همه اين موارد، ما نيز همان جواب خود قرار مى دهيم .

*(168/11)*

عجيب تر از آن اين آيه است (يقولون نخشى ان تصيبنا دائره ) - مى گويند مى ترسيم از اينكه دچار گرفتارى شويم ) براى اينكه گوينده اين حرف به اعتراف خود علماى عامه يك نفر و آن هم رئيس منافقين عبدالله بن ابى بوده ، و تعجب در اين است كه اين آيه در بين آياتى قرار دارد كه ما الان درباره آنها بحث مى كنيم ، راستى چطور با اين فاصله كم حرف خود را از ياد مى برند و كم حافظگى به خرج مى دهند؟! ممكن است كسى بگويد كه در اين آياتى كه بعنوان نقض نقل كرديد كه در آنها مطلب به صيغه جمع به يك فرد نسبت داده شده در حقيقت مطلب تنها به يك فرد منسوب نيست ، بلكه كسانى بوده اند كه با عمل آن يكنفر موافق و راضى بوده اند، با اينكه مرتكب يك نفر بوده ، خداوند روى سخن خود را در توبيخ متوجه به عموم مى كند تا آنان هم كه مرتكب نيستند ولى با مرتكب همصدايند متنبه شوند.  
در صدر اسلام (زكات ) در معناى لغوى (انفاقمال ) به كار مى رفته ، نه در خصوص زكات واجب

*(168/12)*

ما هم در جواب مى گوييم برگشت اين حرف به اينست كه اگر نكته اى ايجاب كرد مى توان جمع را در مفرد استعمال نمود، و اتفاقا در آيه مورد بحث ما هم همينطور است ، يعنى در تعبير صيغه جمع نكته ايست و آن اينست كه نمى خواهد بفهماند اگر شارع انواع كرامتهاى دينى را كه يكى از آنها ولايت است به بعضى از مؤ منين (على عليه السلام ) ارزانى مى دارد جزافى و بيهوده نيست ، بلكه در اثر تقدم و تفوقى است كه او در اخلاص و عمل بر ديگران دارد، علاوه بر اين ، بيشتر، بلكه تمامى آنهائى كه اين روايات را نقل كرده اند همانا صحابه و يا تابعينى هستند كه از جهت زمان و عصر معاصر با صحابه اند و آنان هم عرب خالص بوده اند، بلكه مى توان گفت عربيت آنروز عرب ، عربيت دست نخورده ترى بوده و اگر اين نحو استعمال را لغت عرب جايز نمى دانسته و طبع عربى آنرا نمى پذيرفته خوب بود عرب آنروز اشكال مى كرده و در مقام اعتراض بر مى آمد و حال آنكه از هزاران نفر صحابه و تابعين ، احدى بر اينگونه استعمالات اعتراضى نكرده است چه اگر كرده بود به ما مى رسيد .

*(168/13)*

اما اشكال سومى كه گفته اند صدقه دادن انگشتر، زكات نيست . جواب اين حرف هم اينست كه اگر مى بينيد امروز وقتى زكات گفته مى شود ذهن منصرف به زكات واجب شده و صدقه به ذهن نمى آيد، نه از اين جهت است كه برحسب لغت عرب صدقه زكات نباشد بلكه از اين جهت است كه در مدت هزار و چند سال گذشته از عمر اسلام ، متشرعه و مسلمين زكات را در واجب بكار برده اند، و گرنه در صدر اسلام زكات به همان معناى لغوى خود بوده . و معناى لغوى زكات اعم است از معناى مصطلح آن ، و صدقه را هم شامل مى شود. در حقيقت زكات در لغت مخصوصا اگر در مقابل نماز قرار گيرد، به معناى انفاق مال در راه خدا و مرادف آنست ، كما اينكه همين مطلب از آياتى كه احوال انبياى سلف را حكايت مى كنند بخوبى استفاده مى شود، مانند اين آيه كه باره حضرت ابراهيم و اسحاق و يعقوب مى فرمايد: (و اوحينا اليهم فعل الخيرات و اقام الصلوه و ايتاء الزكوه )  
و راجع به حضرت اسماعيل مى فرمايد: (و كان يامر اهله بالصلوه و الزكوه و كان عند ربه مرضيا) و راجع به عيسى (عليه السلام ) در گهواره مى فرمايد: (و اوصانى بالصلوه و الزكوه ما دمت حيا) و ناگفته پيداست كه در شريعت ابراهيم و يعقوب و اسماعيل و عيسى (عليه السلام ) زكات به آن معنائى كه در اسلام است نبوده .

*(168/14)*

و نيز مى فرمايد: (قد افلح من تزكى و ذكر اسم ربه فصلى ) و مى فرمايد: (الذى يوتى ماله يتزكى ) و مى فرمايد: (الذين لا يوتون الزكوه و هم بالاخره هم كافرون ) و مى فرمايد: (و الذين هم للزكوه فاعلون ) و آيات ديگرى كه در سوره هاى مكى و مخصوصا سوره هائى كه در اوايل بعثت نازل شده مانند سوره (حم سجده ) و امثال آن . چه اين سوره ها وقتى نازل شدند كه اصولا زكات به معناى معروف و مصطلح هنوز واجب نشده بود، و لابد مسلمين آنروز از كلمه زكاتى كه در اين آيات است چيزى مى فهميده اند، بلكه آيه زكات يعنى : (خذمن اموالهم صدقه تطهرهم و تزكيهم بها و صل عليهم ان صلوتك سكن لهم ) كه دلالت دارد بر اينكه زكات مصطلح يكى از مصاديق صدقه است ، و از اين جهت آنرا زكات گفته اند كه صدقه است ، چون صدقه پاك كننده است و زكات هم از تزكيه و به معناى پاك كردن است ، پس از همه مطالب گذشته روشن شد كه : اولا براى مطلق صدقه ، زكات گفتن مانعى ندارد، و ثانيا موجبى براى حمل ركوع بر معناى مجازى نيست ، و ثالثا مانعى از اطلاق جمع (الذين آمنوا...) و اراده مفرد نيست .  
معانى و موارد استعمال كلمه (ولايت ) و مشتقات آن  
(انما وليكم الله و رسوله و الذين آمنوا...)  
راغب در كتاب مفردات گفته است ولاء (به صداى بالاى واو) و همچنين توالى به اين معنا است كه حاصل شود دو چيز يا بيشتر، از يك جنس و بدون اينكه چيزى از غير آن جنس حايل شود. اين معناى لغوى ولاء و توالى است ، و گاهى اين لفظ به طور استعاره و مجاز در قربى استعمال مى شود كه آن قرب از جهات زير حاصل مى گردد.  
1 - قربى كه از جهت مكان حاصل ميشود و گفته ميشود:(جلست مما يليه - نشستيم نزديكش .)  
2 - قرب از جهت نسبت .  
3 - قرب از جهت دوستى و گفته مى شود: (ولى فلان - دوست فلانى ). 4 - قرب حاصل از نصرت و گفته مى شود: (ولى فلانا - يارى كرد فلان را).

*(168/15)*

5 - از جهت اعتقاد. گفته مى شود: فلان ولى فلان - هم عقيده و هم سوگند اوست . و در معناى نصرت بطور حقيقت اطلاق مى شود و همچنين در معناى مباشرت در كار و اختيار دارى در آن ، و گفته مى شود: (فلان ولى لامر كذا - فلانى اختيار دار فلان كار است ) و بعضى از اهل لغت گفته اند: ولايت (به صداى پائين واو) و ولايت (به صداى بالاى آن ) به يك معنا است ، مانند دلالت و دلالت كه هر دو به يك معنا است ، و حقيقت ولايت عبارتست از بعهده گرفتن كار، و منصوب شدن بر آن و ولى و مولى هر دو استعمال مى شوند در اين معنا، البته هم در معناى اسم فاعل آن ، يعنى موالى (به كسر لام ) و هم در معناى اسم مفعول آن يعنى موالى (به فتح لام ) و به مؤ من گفته مى شود ولى الله و ليكن ديده نشده كه بگويند مؤ من مولاى خداست ، ليكن هم گفته مى شود (الله ولى المؤ منين ) و هم (الله مولا المؤ منين ) و نيز راغب مى گويد: اگر عرب گفت : (تولى ) اگر ديدى كه خود بخود و بدون لفظ (عن ) متعدى شد، بدانكه اقتضاى معناى ولايت را دارد و مقتضى است كه آن معنا در نزديك ترين مواضعش حاصل شود، مثلا اگر ديديد كسى گفت : (وليت سمعى كذا) يا گفت (وليت عينى كذا) يا گفت (وليت وجهى كذا) بدانكه مراد اينست كه گوش خود يا چشم خود يا روى خود را نزديك فلانى بردم ، كما اينكه در قرآن هم بدون لفظ (عن ) استعمال شده ، مى فرمايد: (فلنولينك قبله ترضيها) و نيز مى فرمايد: (فول وجهك شطر المسجد الحرام و حيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره ) و اگر ديدى كه با (عن ) چه در ظاهر و چه در تقدير متعدى شد بدانكه اقتضاى معناى اعراض و ترك نزديكى را دارد.

*(168/16)*

و ظاهرا نزديكى كذائى كه ولايت ناميده مى شود اولين بار در نزديكى زمانى و مكانى اجسام به كار برده شده آنگاه به طور استعاره در نزديكى هاى معنوى استعمال شده است . پس ظاهرا گفتار راغب در كتاب مفردات عكس حقيقت و غير صحيح بنظر مى رسد، زيرا بحث در احوالات انسانهاى اولى اين را بدست مى دهد كه نظر بشر نخست به منظور محسوسات بوده و اشتغال به امر محسوسات در زندگى بشر مقدم بر تفكر در متصورات و معانى و انحاى اعتبارات و تصرف در آنها بوده است ، بنابراين اگر ولايت را كه قرب مخصوصى است در امور معنوى فرض كنيم لازمه اش اينست كه براى ولى قربى باشد كه براى غير او نيست مگر بواسطه او، پس هر چه از شؤ ون زندگى مولى عليه كه قابل اين هست كه بديگرى واگذار شود تنها ولى مى تواند آنرا عهده دار شده و جاى او را بگيرد. مانند ولى ميت كه او نيز همينطور است ، يعنى همانطورى كه ميت قبل از مرگش مى توانست به ملاك مالكيت انواع تصرفات را در اموال خود بكند ولى او در حال مرگ او مى تواند به ملاك وراثت آن تصرفات را بكند، و همچنين ولى صغير با ولايتى كه دارد مى تواند در شؤ ون مالى صغير اعمال تدبير بكند و همچنين ولى نصرت كه مى تواند در امور منصور از جهت تقويتش در دفاع تصرف كند و همچنين خداى تعالى كه ولى بندگانش است و امور دنيا و آخرت آنها را تدبير مى نمايد، و در اين كار جز او كسى ولايت ندارد، تنها اوست ولى مؤ منين در تدبير امر دينشان به اينكه وسائل هدايتشان را فراهم آورد و داعيان دينى بسوى آنان بفرستد و توفيق و يارى خود را شامل حالشان بكند، و پيغمبران هم ولى مؤ منينند.

*(168/17)*

مثلا رسول الله (صلى الله عليه و آله ) ولى مؤ منين است ، چون داراى منصبى است از طرف پروردگار، و آن اينست كه در بين مؤ منين حكومت و له و عليه آنها قضاوت مى نمايد، و همچنين است حكامى كه آن جناب و يا جانشين او براى شهرها معلوم مى كنند زيرا آنها نيز داراى اين ولايت هستند كه در بين مردم تا حدود اختياراتشان حكومت كنند، و خواننده خود قياس كند بر آنچه گفته شد موارد ديگر ولايت را، يعنى ولاى عتق و جوار و حلف و 6 طلاق و پسر عم و محبت و ولايت عهدى و همچنين بقيه معانى آنرا، و اما ولايتى كه در آيه : (يولون الادبار) است به معناى پشت كردن يعنى بجاى اينكه روى خود جانب دشمن كنند و سنگر و جبهه جنگ را اداره و تدبير نمايند، پشت خود بدان كرده پا به فرار مى گذارند و همچنين است توليتم يعنى اعراض كرديد و خود را به جهتى كه مخالف جهت آنست قرار داديد يا روى خود را جهت مخالف آن برگردانيديد.  
پس آنچه از معانى ولايت در موارد استعمالش به دست مى آيد اينست كه ولايت عبارتست از يك نحوه قربى كه باعث و مجوز نوع خاصى از تصرف و مالكيت تدبير مى شود، و آيه شريفه مورد بحث ، سياقى دارد كه از آن استفاده مى شود ولايت نسبت به خدا و رسول و مؤ منين به يك معنا است ، چه به يك نسبت ولايت را به همه نسبت داده است و مويد اين مطلب اين جمله از آيه بعدى است : (فان حزب الله هم الغالبون ) براى اينكه اين جمله دلالت و يا دست كم اشعار دارد بر اينكه مؤ منين و رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) از جهت اينكه در تحت ولايت خدايند، حزب خدايند و چون چنين است پس سنخ ولايت هر دو يكى و از سنخ ولايت خود پروردگار است  
چهار دسته آيات شريفه درباره : ولايت تكوينى خدا، ولايت تشريعى خدا، ولايترسول الله (ص ) و ولايت امام على (ع )

*(168/18)*

و خداوند متعال براى خود دو سنخ ولايت نشان داده ، يكى ولايت تكوينى كه آيات راجع به آن را ذيلا درج مى كنيم . دوم ولايت تشريعى كه به آيات آن نيز اشاره مى نماييم ، آنگاه در آيات ديگرى اين ولايت تشريعى را به رسول خود استناد مى دهد و در آيه مورد بحث همان را براى اميرالمؤ منين (عليه السلام ) ثابت مى كند، پس در اينجا چهار جور از آيات قرآنى هست :  
1 - آياتى كه اشاره به ولايت تكوينى خداى متعال دارد، و اينكه خداى متعال هر گونه تصرف در هر موجود و هر رقم تدبير و به هر طورى كه خود بخواهد برايش ميسور و صحيح و روا است ، مانند اين آيات : (ام اتخذوا من دونه اولياء فالله هو الولى ) و (ما لكم من دونه من ولى و لا شفيع افلا تتذكرون ) و (انت وليى فى الدنيا و الاخره ) و (فما له من ولى من بعده ) و در همين معنا مى فرمايد: (و نحن اقرب اليه من حبل الوريد) و نيز مى فرمايد: (و اعملوا ان الله يحول بين المرء و قلبه و چه بسا آيات زير را هم كه راجع به ولايت به معناى نصرت است بتوان جزو همين آيات شمرد. چون نصرت مؤ منين هم خود يك رقم تصرف است ، و آن آيات اينها است : (ذلك بان الله مولى الذين آمنوا و ان الكافرين لا مولى لهم ) و: (فان الله هو مولاه ) و اين آيه : (و كان حقا علينا نصر المؤ منين ) هم با اينكه لفظ مولى يا ولايت در آن نيست با اين وصف چون از جهت معنا از مقوله آيات فوق است بايد در زمره آنها بشمار آيد اين آيات دسته اول .

*(168/19)*

2 - اما دسته دوم ، يعنى آياتى كه ولايت تشريع شريعت و هدايت و ارشاد توفيق و امثال اينها را براى خداى متعال ثابت مى كند، آنها نيز از اين قرارند: (الله ولى الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور) و (و الله ولى المؤ منين ) و (و الله ولى المتقين ) و آيات زير هم در مقام بيان همين جهت اند: (و ما كان لمؤ من و لا مؤ منه اذا قضى الله و رسوله امرا ان يكون لهم الخيره من امرهم و من يعص الله و رسوله فقد ضل ضلالا مبينا) پس نتيجه اين دو دسته آيات اين شد كه دو سنخ ولايت براى خداى متعال هست يكى ولايت تكوينى و يكى تشريعى و به عبارت ديگر يكى ولايت حقيقى و يكى ولايت اعتبارى .  
3 - ولايت تشريعى الميزان اما آيات دسته سوم ، يعنى آياتى كه را كه در آيات قبل براى خداوند ثابت مى كرد در آنها همان را براى رسول خدا ثابت مى كند و قيام به تشريع و دعوت به دين و تربيت امت و حكومت بين آنان و قضاوت در آنان را از شؤ ون و مناصب رسالت وى مى داند، آنها نيز از اينقرارند: (النبى اولى بالمؤ منين من انفسهم ) و در همين معناست آيه (انا انزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما اريك الله ) و: (انك لتهدى الى صراط مستقيم ) و آيه (رسولا منهم يتلوا عليهم آياته و يزكيهم و يعلمهم الكتاب و الحكمه ) و: (لتبين للناس ما نزل اليهم ) و (اطيعواالله و اطيعوا الرسول ) و (و ما كان لمؤ من و لا مؤ منه اذا قضى الله و رسوله امرا ان يكون لهم الخيره من امرهم ) و(و ان احكم بينهم بما انزل الله و لا تتبع اهوائهم و احذرهم ان يفتنوك عن بعض ما انزل الله اليك ).

*(168/20)*

و اما ولايت به معناى نصرت كه براى خداوند است سابقا گفتيم معنا ندارد كه رسول الله داراى آن باشد و از همين جهت در آيات قرآنى هم براى آن جناب ولايت به اين معنا ثابت نشده است . بارى جامع و فشرده اين آيات اينست كه رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) نيز داراى چنين ولايتى هست كه امت را بسوى خداى تعالى سوق دهد و دربين آنها حكومت و فصل خصومت كند و در تمامى شؤ ون آنها دخالت نمايد و خداى همينطور كه بر مردم اطاعت خداى تعالى واجب است اطاعت او نيز بدون قيد و شرط واجب است . پس برگشت ولايت آن حضرت بسوى ولايت تشريعى خداوند عالم است ، به اين معنا كه چون اطاعت خداوند در امور تشريعى واجب است و اطاعت رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) هم اطاعت خداست پس رسول خدا مقدم و پيشواى آنان و در نتيجه ولايت او هم همان ولايت خداوند خواهد بود. كما اينكه بعضى از آيات گذشته مانند آيه (اطيعوا الله و اطيعوا الرسول ) و آيه (و ما كان لمؤ من و لا مؤ منه اذا قضى الله و رسوله ...) و آياتى ديگر به اين معنا تصريح مى كردند.  
4 - و اما قسم چهارم يعنى آياتى كه همين ولايتى را كه دسته سوم براى رسول خدا ثابت مى نمود براى اميرالمؤ منين ، على بن ابيطالب (عليه السلام ) ثابت مى كند و آنان آيات يكى همين آيه مورد بحث ما است كه بعد از اثبات ولايت تشريع براى خدا و رسول با واو عاطفه عنوان (الذين آمنوا) را كه جز بر اميرالمؤ منين منطبق نيست به آن دو عطف نموده و به يك سياق اين سخن ولايت را كه گفتيم در هر سه مورد ولايت واحده اى است براى پروردگار متعال ، البته بطور اصالت و براى رسول خدا و اميرالمؤ منين (عليه السلام ) بطور تبعيت و به اذن خدا ثابت مى كند.

*(168/21)*

و اگر معناى ولايت در اين يك آيه نسبت به خداوند غير از معناى آن نسبت به (الذين آمنوا) بود صرفنظر از اينكه اين يك نحوه غلط اندازى و باعث اشتباه بود علاوه بر اين ، جا داشت كلمه ولايت را نسبت به (الذين ) تكرار كند، تا ولايت خدا به معناى خود و آن ديگرى هم به معناى خود استعمال شده باشد و اشتباهى در بين نيايد. كما اينكه نظير اين مطلب در اين آيه رعايت شده است : (قل اذن خير لكم يومن بالله و يؤ من للمؤ منين ): همانطورى كه مى بينيد لفظ (يؤ من ) را تكرار كرده براى اينكه هر كدام معناى بخصوصى داشت و نيز نظير اين مطلب در آيه (اطيعوا الله و اطيعوا الرسول ) در جزء سابق گذشت . علاوه بر اين ، خود لفظ (وليكم ) با اينكه مفرد است به مؤ منين نسبت داده شده ، و اگر مقصود از آن غير از ولايت منسوب به خدا و رسول بود بايد در اين باره (الذين آمنوا) مى فرمود، و مفسرين هم به همين جور آيه را توجيه كرده اند، يعنى ولايت را به يك معنا گرفته و گفته اند در خداى تعالى بطور اصل و در غير او به تبع مى باشد.  
پس از آنچه تاكنون گفته شد بدست آمد كه حصرى كه از كلمه (انما) استفاده مى شود حصر افراد است ، كانه اين ولايت عام و شامل همه است ، چه مخاطبين خيال مى كرده اند آنان كه در آيه اسم برده شده اند و چه غير آنان ، چون چنين مظنه اى در بين بوده ، آيه ولايت را منحصر كرده براى نام بردگان . ممكن هم هست به يك وجه ديگر اين حصر را قصر قلب دانست .  
(الذين يقيمون الصلوه و يوتون الزكوه و هم راكعون )  
اين جمله بيان مى كند (الذين آمنوا) را كه سابق بر اين جمله ذكر شده ، و جمله (و هم راكعون ) حال است از فاعل (يوتون ) و هم او عامل است در اين حال (راكعون ).

*(168/22)*

(ركوع )، در لغت هياءت مخصوصه اى است در انسان ، و آن عبارت است از خميدگى ، و لذا به پير مرد سالخورده اى كه پشتش ‍ خميده ، مى گويند شيخ راكع ، يعنى پير خميده ، و در عرف شرع عبارتست از هياءت مخصوصه اى در عبادت . در قرآن مى فرمايد: (الراكعون الساجدون ) و اين ركوع در حقيقت حالت خضوع و ذلت آدمى را در برابر خداوند مجسم مى سازد.  
چيزى كه هست در اسلام ركوع در غير نماز حتى براى خداوند مشروع نيست ،بخلاف سجود كه در غير نماز هم مشروع است ، و چون در ركوع معناى خشوع و اظهار ذلت هست گاهى همين كلمه را بطور استعاره در مطلق خشوع و تذلل و فقرى كه عادتا خالى از ذلت در برابر غير نيست بكار مى برند، مثلا مى گويند فلانى براى فلان ركوع كرد، يعنى خود را كوچك نمود و لو خم نشده باشد.  
(و من يتول الله و رسوله و الذين آمنوا فان حزب الله هم الغالبون ) تولى به معناى گرفتن ولى است و (الذين آمنوا) افاده عهد مى كند و در آن اشاره است به مؤ منين معهود، يعنى همان مؤ منين كه در (انما وليكم ) ذكر شد و جمله (فان حزب الله هم الغالبون ) در جاى جزاى شرط قرار گرفته و ليكن در حقيقت جزا، نيست و جزا در تقدير است و اين جمله از باب بكار بردن كبراى قياس در جاى نتيجه در اينجا ذكر شده است تا علت حكم را برساند، و تقدير آيه چنين بوده : (و من يتول فهو الغالب لانه من حزب الله و حزب الله هم الغالبون - هر كه خدا و رسول را ولى خود بگيرد غالب و پيروز است چونكه از حزب خداست و حزب خداوند هميشه غالب است ).

*(168/23)*

و اين تعبير كنايه از اين است كه اينها حزب خدايند، و بنابر آنچه راغب گفته حزب به معنى جماعتى است كه در آن يك نحوه تشكيل و فشردگى باشد، و خداوند سبحان در جاى ديگر از حزب خود نام برده ، اتفاقا جائى است كه با مورد بحث ما از جهت مضمون شباهت دارد، چون فرموده است : (لا تجد قوما يومنون بالله و اليوم الاخر يوادون من حادالله و رسوله و لو كانوا آباء هم او ابناء هم او اخوانهم او عشيرتهم اولئك كتب فى قلوبهم الايمان و ايدهم بروح منه ) تا آنجا كه مى فرمايد: (اولئك حزب الله الا ان حزب الله هم المفلحون ) و (فلاح ) به معناى پيروزى و رسيدن به مقصد و استيلاى برخواسته خويش است ، و اين استيلاى بر مراد و فلاح همان است كه خداوند متعال آنرا از جمله بهترين نويدها براى مؤ منين قرار داده و آنها را به نيل به آن بشارت داده و فرموده است : (قد افلح المؤ منون ) و آياتى كه اين نويد را مى دهند زيادند و در همه آنها اين لفظ بطور مطلق بكار رفته و معلوم است كه فلاح مطلق هم رسيدن به سعادت را و هم رستگارى به نيل به حقيقت را و هم غلبه بر شقاوت و باطل و دفع آنرا هم در دنيا و هم در آخرت شامل مى شود. اما در دنيا براى اينكه مردمى رستگارند كه مجتمعشان صالح و افراد آن مجتمع همه اولياى خدا و صالح باشند و معلوم است كه در چنين مجتمع كه پايه اش بر تقوا و ورع است و شيطان در آن راه ندارد مى توان مزه زندگى واقعى را چشيده و به عالى ترين درجه لذت و برخوردارى از حيات نائل شد.  
و اما در آخرت بر اى اينكه چنين مردمى در آخرت در جوار رحمت خدايند.  
بحث روايتى  
(رواياتى درباره صدقه دادن امام على (ع ) انگشترى خود را درحال ركوع و نزول آيات گذشته در اين شاءن )

*(168/24)*

در كتاب كافى از على بن ابراهيم از پدرش از ابن ابى عمير از عمر بن اذينه نقل مى كند كه او از زراره و فضيل بن يسار و بكير بن اعين و محمد بن مسلم و بريد بن معاويه و ابى الجارود روايت كرده است كه حضرت ابى جعفر (عليه السلام ) فرمود: خداى عزوجل رسول خود را امر كرد به ولايت على (عليه السلام ) و اين آيه را نازل فرمود (انما وليكم الله و الذين آمنوا الذين يقيمون الصلوه و يوتون الزكوه و هم راكعون ) و نيز ولايت اولى الامر را هم بر امت اسلام واجب كرد و چون مردم نفهميدند مقصود از ولايت چيست رسول خدا را دستور داد تا برايشان ولايت را تفسير كند همانطورى كه معناى نماز و زكات و حج و روزه را تفسير فرموده است ، وقتى اين دستور رسيد، رسول الله سخت پريشان شد، و ترسيد مردم از شنيدن اين فرمان از دين بيزارى جويند و مرتد شوند و او را تكذيب كنند، ناچار به خداى خويش رجوع كرد و خداى متعال هم اين آيه را نازل فرمود: (يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك و ان لم تفعل فما بلغت رسالته و الله يعصمك من الناس ).

*(168/25)*

بعد از نزول اين آيه رسول خدا قيام به امتثال و انجام دستور خداى متعال نمود، يعنى در روز غدير خم ولايت على (عليه السلام ) را بر مردم ابلاغ كرد. دستور فرمود تا ندا كنند كه : (الصلوه جامعه ) مردم آماده نماز شوند، آنگاه دستور پروردگار را مبنى بر ولايت على (عليه السلام ) به مردم گوشزد نمود و فرمود تا حاضرين ماجرا را به غائبين برسانند، عمر بن اذينه - راوى اين حديث - مى گويد: غير از ابى جارود مابقى آنان كه من از آنان روايت را نقل مى كنم همه گفتند كه حضرت فرمود اين فريضه ، آخرين تكليفى است كه از ناحيه آفريدگار جهان بسوى بشر نازل شد و لذا اين آيه فرود آمد: (اليوم اكملت لكم دينكم و اتممت عليكم نعمتى ). آنگاه امام باقر (عليه السلام ) فرمود: خداى تعالى مى فرمايد: بعد از اين ديگر فريضه اى براى شما مسلمين نازل نمى كنم ، براى اينكه فرايض شما تكميل شد.

*(168/26)*

و در كتاب تفسير برهان و كتاب غايه المرام از صدوق (عليه الرحمه ) روايت مى كند كه او در ذيل آيه (انما وليكم الله و رسوله و الذين آمنوا) از ابى الجارود از حضرت ابى جعفر (عليه السلام ) روايت مى كند كه فرمود: طايفه اى از يهود مسلمان شدند از آن جمله عبدالله بن سلام ، اسد، ثعلبه ، ابن ياءمين و ابن صوريا بودند كه همگى خدمت رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) عرض كردند يا نبى الله حضرت موسى وصيت كرد به يوشع بن نون و او را جانشين خود قرار داد، وصى شما كيست يا رسول الله ؟ و بعد از تو ولى و سرپرست ما كيست ؟ در پاسخ اين سؤ ال اين آيه نازل شد: (انما وليكم الله و رسوله و الذين آمنوا الذين يقيمون الصلوه و يوتون الزكوه و هم راكعون ) آنگاه رسول خدا فرمود برخيزيد، همه برخاسته و به مسجد آمدند، مردى فقير و سائل داشت از مسجد بطرف آن جناب مى آمد، حضرت فرمود: اى مرد آيا كسى بتو چيزى داده ؟ عرض كرد: آرى ، اين اكنون به من داد، حضرت پرسيد چه كسى ؟ عرض كرد آن مردى كه مشغول نماز است ، پرسيد در چه حالى بتو داد؟ عرض كرد در حال ركوع ، حضرت تكبير گفت . اهل مسجد همه تكبير گفتند، حضرت رو به آن مردم كرد و فرمود: پس از من على (عليه السلام ) ولى شماست ، آنان نيز گفتند ما به خداوندى خداى تعالى و به نبوت محمد (صلى الله عليه و آله ) و ولايت على (عليه السلام ) راضى و خشنوديم ، آنگاه اين آيه نازل شد: (و من يتول الله و رسوله و الذين آمنوا فان حزب الله هم الغالبون ) (تا آخر حديث ).

*(168/27)*

على بن ابراهيم قمى در تفسير خود مى گويد: پدرم برايم روايت كرد از صفوان از اءبان بن عثمان از ابى حمره ثمالى از حضرت ابى جعفر (عليه السلام ) كه فرمود روزى رسول الله (صلى الله عليه و آله ) با جمعى از يهود كه از جمله آنها عبدالله بن سلام بود نشسته بودند. در آن بين ، حالت وحى به آن جناب دست داد و اين آيه نازل شد، پس رسول الله (صلى الله عليه و آله ) از منزل بسوى مسجد بيرون شد و در راه به سائلى برخورد كه بسويش مى آمد، پرسيد آيا كسى بتو چيزى داده ؟ عرض كرد: آرى آن شخص كه هم الان مشغول نماز است ، آنگاه رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) نزديك شد و ديد كه او على بن ابيطالب است .  
مؤ لف : همين روايت را عياشى در تفسير خود از آن حضرت نقل نموده .  
حديث ولايت اميرالمؤ منين عليه السلام بر روايت ابوراف ع  
و در امالى شيخ طوسى (رضوان الله عليه ) است كه مى گويد: محمد بن محمد يعنى شيخ مفيد (رحمه الله عليه ) براى من روايت كرد از ابو الحسن على بن محمد كاتب او، گفت براى من حديث كرد حسن بن على زعفرانى از ابو اسحاق ابراهيم بن محمد ثقفى از محمد بن على از عباس بن عبد الله عنبرى از عبد الرحمن بن اسود كندى يشكرى از عون بن عبيدالله از پدرش از جدش ابورافع كه گفت روزى من وارد بر رسول الله (صلى الله عليه و آله ) شدم در حالى كه آن جناب خواب بود و مارى در طرف ديگر خانه آن حضرت بچشم مى خورد من به ملاحظه اينكه نكند آن حضرت از سر و صداى من بيدار شود از كشتن مار كراهت داشتم ، و خيال كردم كه آن حضرت در آن وحى بود، ناگزير براى اينكه مبادا اين مار به آن حضرت آسيبى بزند بين مار و آن جناب خوابيدم تا اگر آسيبى زد به من بزند نه به آن جناب ، چيزى نگذشت بيدار شد در حالتى كه آيه (انما وليكم الله و رسوله و الذين آمنوا) - تا آخر آيه - را مى خواند.

*(168/28)*

آنگاه فرمود: حمد خداى را كه نعمت را بر على تمام كرد، و گوا را باد بر على فضيلتى كه خدا به او ارزانى داشت ، آنگاه از من پرسيدند اينجا چه مى كنى ؟ من داستان مار را برايشان عرض كردم ، بمن فرمود بكش آنرا من آن را كشتم . آنگاه فرمود اى ابا رافع چگونه اى تو با مردمى كه با على مقاتله مى كنند، با اينكه او بر حق و آن قوم بر باطلند؟ جهاد در ركاب على (عليه السلام ) حقى است از حقوق خداى متعال ، و هر كس قدرت بر آن نداشته باشد بايد به قلب خود دشمنانش را دشمن بدارد، و آرزو كند اى كاش ‍ مى توانستم در اين جهاد شركت كنم كه در اينصورت چيزى بر او نيست ، و خداوند همين نيت را جهاد او حساب مى كند، عرض كردم يا رسول الله از خداى تعالى بخواهيد كه اگر من آن زمان و آن مردم را درك كردم مرا بر قتال با آنها قوت و نيرو دهد

*(168/29)*

رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) دست به دعا بر داشت و حاجتم را از خدا خواست آنگاه فرمود: براى هر پيغمبرى امينى است و امين من ابو رافع است ابو رافع مى گويد وقتى كه پس از مرگ عثمان مردم با اميرالمؤ منين على (عليه السلام ) بيعت كردند و طلحه و زبير نقض بيعت نموده و خروج كردند، بياد فرمايش پيغمبر افتادم ، لذا خانه ام را كه در مدينه بود با زمينى كه در خيبر داشتم فروختم و خودم و بچه هايم در ركاب آن جناب بيرون آمدم به اين اميد كه شايد در ركابش شهيد شوم ، ليكن موفق نشدم تا آنكه با آن جناب به بصره آمديم و هم چنين زنده بودم تا آن جناب به صفين رفت ، من نيز در اين جنگ و جنگ نهروان شركت داشتم ، و همه جا در خدمتشان بودم ، تا اينكه شهيد شدند، من نيز به مدينه برگشتم در حالى كه ديگر در آنشهر كه وطن من است خانه و زمينى نداشتم ، حسن بن على (عليه السلام ) زمينى را كه در ينبع داشت به من واگذار نمود، و نيز يك قسمت از خانه پدر بزرگوارش اميرالمؤ منين (عليه السلام ) را به من داد، و من با زن و بچه ام در آنجا منزل كردم .  
سه روايت در شاءن نزول (انما وليّكم الله و رسوله ...) از كتاب تفسير عيّاش ى  
در تفسير عياشى به اسناد خود از حسن بن زيد از پدرش زيد بن حسن از جدش روايت مى كند كه گفت : شنيدم از عمار ياسر كه مى گفت : در هنگام ركوع نماز مستحبى ، سائلى برابر على بن ابى طالب ايستاد، حضرت انگشتر خود را بيرون كرده وى داد، آنگاه نزد پيغمبر آمد و داستان خود را گفت ، چيزى نگذشت كه اين آيه نازل شد (انما وليكم الله و رسوله ...)  
. رسول الله (صلى الله عليه و آله ) آيه را بر ما تلاوت نمود و سپس فرمود: هر كه من مولاى اويم على مولاى اوست ، بارالها دوست بدار هر كه على را بدارد و دشمن بدار هر كه على را دشمن بدارد.

*(168/30)*

و در تفسير عياشى از مفضل بن صالح از بعضى از اصحابش از امام محمد باقر و يا امام جعفر صادق (عليه السلام ) نقل مى كند كه فرمود: وقتى آيه ((انما وليكم الله و رسوله و الذين آمنوا) نازل شد رسول خدا را گران آمد و ترسيد كه قريش تكذيبش كنند لذا اين آيه نازل شد:(يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك ...) پس در روز غدير خم قضيه را عملى نمود.  
باز در تفسير عياشى از ابى جميله از بعضى از اصحابش از امام محمد باقر يا امام صادق (عليه السلام ) نقل مى كند كه فرمود: رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) فرمود: خداوند به من وحى فرستاد به اينكه چهار نفر را دوست بدارم : على ، اباذر، سلمان و مقداد، راوى مى گويد: عرض كردم در بين آنهمه جز اين چهار نفر كسى معرفت به ولايت نداشت ؟ فرمود بلكه سه نفر عرض كردم اين همه آيات مانند (انما وليكم الله و رسوله و الذين آمنوا و مانند اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولى الامر منكم ) نازل شد آيا كسى جز اين چند نفر پرسيد كه اين آيات در باره كيست ؟! فرمود: كسى نبود بپرسد اصل اين آيات از كجا است تا چه رسد به اينكه بپرسد در شاءن كيست .  
و در غايه المرام از صدوق (رحمه الله عليه ) نقل مى كند كه وى به اسناد خود از ابى سعيد وراق از پدرش از جعفر بن محمد (عليهماالسلام ) از پدرش و از جدش (عليه السلام ) نقل مى كند داستان قسم دادن على (عليه السلام ) ابى بكر را، وقتى كه به خلافت نشسته بود و در ضمن فضايل خود را براى ابى بكر ذكر مى نمود و به كلماتى كه رسول الله (صلى الله عليه و آله ) در حقش فرموده بود استدلال مى كرد تا اينكه فرمود: اى ابابكر تو را به خدا سوگند آيا ولايتى كه قرين ولايت خدا و رسول است در آيه زكات ولايت خدا و رسول است در آيه زكات ولايت من است يا ولايت تو؟ گفت بلكه ولايت تو است .  
next page  
fehrest page

*(168/31)*

next page  
fehrest page  
back page  
شيخ در كتاب ولايت مجالس به اسناد خود از ابى ذر (رضوان الله عليه ) نقل مى كند حديث قسم دادن على ( عليه السلام ) عثمان و زبير و عبد الرحمن بن عوف و سعد بن ابى وقاص را در روز شورى ، و داستان احتجاج آن حضرت را با نامبردگان و استدلال او را به نصوصى كه رسول الله (صلى الله عليه و آله ) درباره جانشينى او فرموده و تصديق همه نامبردگان فرمايشات او را، از جمله آن احتجاجات يكى همين آيه مورد بحث ما است ، كه امام قسمشاءن مى دهد و مى فرمايد آيا كسى در بين شما مسلمين غير من هست كه در حال ركوع زكات داده و آيه قرآن در حقش نازل شده باشد؟! همگى عرض كردند نه .  
حديثى گرانبها از امام هادى (ع ) كه مشتمل بر حديث ثقلين و ولايت اميرالمؤ منين (ع ) است  
و در كتاب احتجاج است كه حضرت ابى الحسن ثالث امام هادى على بن محمد (عليهماالسلام ) در پاسخ سوالات مردم اهواز راجع به مساءله جبر و تفويض نامه اى بسويشان فرستاده ، در آن نامه فرموده همه امت و بدون اينكه احدى مخالف يافت شود اعتراف دارند كه قرآن كتابى است به حق و در آن شكى نيست ، بنابراين تمامى فرق مسلمين در اينكه درباره قرآن حرفى ندارند مصيبند، و در تصديق آنچه خداى تعالى فرستاده محقند و در حقيقت خداوند همه امت را در اين مساءله به راه راست هدايت نموده است و اجتماعشان بر اين مطلب اجتماع بر ضلالت نيست ، رسول الله (صلى الله عليه و آله ) هم اگر فرموده :(لا تجتمع امتى على ضلاله ) معنيش اين بوده ، نه آن تاءويلاتى كه يك عده جاهل براى اين كلام كرده اند، و نه گفته هاى يك مشت معاندى كه قرآن را به پشت خود انداخته و دنبال احاديث مجعول و دروغى را گرفته و عقائد ساختگى و مهلكه اى را كه مخالف صريح آيات قرآن است پيروى كرده اند.

*(169/1)*

از خداوند متعال درخواست مى كنيم كه موفق به نمازمان نموده ، و ما را به راه رشد هدايت فرمايد. آنگاه امام فرمود بنابراين اگر قرآن كريم موافق با خبرى بود و صدق آن خبر را گواهى نمود بايد آن خبر را اخذ و برطبقش عمل كرد و اگر خبر ديگرى از همان اخبار مجعوله و دروغى كه گفتيم معارض با اين خبر شد نبايد به آن اعتنا كرد. چون مخالفت كتاب ، خود دليل روشنى است بر اينكه اين خبر از ناحيه مقدسه معصوم صادر نشده ، و ساخته دست معاندين و مايه گمراهى است ، وقتى اين مطلب روشن شد اينك مى گوييم يكى از صحيح ترين اخبارى كه قرآن كريم گواه بر صحت آنست ، خبرى است كه تمامى فرق مسلمين اتفاق دارند كه از ناحيه مقدسه رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) صادر شده است .  
اين حديث شريف است كه آن جناب فرمود(انى مستخلف فيكم خلقتين كتاب الله و مستخلف فيكم خليفتين عترتى ، ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا بعدى و انهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض ) و اين مضمون با الفاظ ديگرى هم نقل شده و آن اينست : (انى تارك فيكم الثقلين كتاب الله و عترتى اهل بيتى و انهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا) و تقريبا حاصل معناى اين حديث شريف اينست : من در بين شما دو چيز گران به جانشينى خود مى گذارم ، يكى كتاب خداوند و يكى عترتم و اهل بيتم ، و اين دو هرگز از هم جدا نخواهند شد تا بر لب حوض وارد بر من شوند و شما بعد از من مادامى كه به آن دو تمسك جوييد هرگز گمراه نخواهيد شد.  
آنگاه امام هادى (عليه السلام ) مى فرمايد: اين يك مضمونيست كه به دو عبارت نقل شده و ما بعنوان مثال آنرا ذكر كرديم ، و مى بينيم كه كتاب خداوند موافق آنست و بر طبق آن نص صريح دارد، و آن اينست كه مى فرمايد: (انما وليكم الله و رسوله و الذين آمنوا الذين يقيمون الصلوه و يوتون الزكوه و هم راكعون ).

*(169/2)*

پس اين حديث شريف از احاديثى است كه بايد آنرا اخذ كرد و به آن عمل نمود و راجع به اين كلمه از آيه هم كه فرمود (الذين آمنوا) باز بايد يا از كتاب خدا و يا از اجماع امت بدست آورد كه مراد از آن كيست ، و مى بينيم كه مجمع عليه بين علما و اهل حديث از همه فرق اسلام است كه مراد از (الذين آمنوا) تنها و تنها اميرالمؤ منين (عليه السلام ) است كه انگشتر خود را تصدق داد، در حالى كه در ركوع نماز بود، از اين رو خداوند پاس عملش را نگهداشته و اين آيه را فرستاد، و مى بينيم كه رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) او را از بين همه اصحاب خود به كلمات ذيل اختصاص داده و امر ولايتش را آشكارا ساخت و فرمود: (من كنت مولاه فعلى مولاه اللهم و ال من والاه و عاد من عاداه ) و نيز فرمود: (على يقضى دينى و ينجز موعدى و هو خليفتى عليكم بعدى ) و نيز روزى كه او را خليفه خود در مدينه قرار داد و خود به سفر رفت در پاسخ على (عليه السلام ) كه از نرفتن به ميدان جنگ ناراحت بود و عرض ‍ كرد آيا مرا براى زن ها و بچه ها مى گذارى ؟ فرمود: (اما ترضى ان تكون منى بمنزله هرون من موسى الا انه لا نبى بعدى ؟).  
بنابراين مى فهميم كه قرآن كريم به صدق اين اخبار شهادت داده ، و اين شواهد را بر ولايت على (عليه السلام ) محقق دانسته ، پس بر امت لازم مى شود كه به آن اخبار و آياتى كه گواه صدق آن اخبار است اقرار كنند، چه وقتى كتاب خدا گواه صدق آنها بود و اخبار بر طبق احكام قرآن حكم نمود ديگر سزاوار نيست كسى به آنها اقتدا نكند مگر اينكه در پى درك حقيقت نباشد، و اهل عناد و فساد باشد

*(169/3)*

و در احتجاج حديثى از اميرالمؤ منين (عليه السلام ) نقل مى كند كه فرمود: منافقين به رسول الله عرض كردند آيا بعد از واجباتى كه تاكنون پروردگارت بر ما واجب فرموده تكليف ديگرى هنوز مانده يا همه تكاليف بيان شده ؟ اگر هنوز واجبى مانده بفرماييد تا خاطر ما آسوده شود و بدانيم كه ديگر تكليفى جز آنچه در دست داريم نيست . در پاسخ اين سؤ ال كه منافقين كردند خداى تعالى اين آيه را نازل فرمود: (قل انما اعظكم بواحده ) يعنى بگو من شما را به يك چيز پند مى دهم . و مراد از آن يك چيز ولايت است آنگاه آيه (انما وليكم الله و رسوله و الذين آمنوا الذين يقيمون الصلوه و يوتون الزكوه و هم راكعون ) در بيان آن نازل شد، و در بين امت هيچ اختلافى نيست كه در آنروز و قبل از آن كسى از مسلمين جز يك نفر در ركوع صدقه نداده (تا آخر حديث ).  
شيخ مفيد (رحمه الله عليه ) در كتاب اختصاص از احمد بن محمد بن عيسى از قاسم بن محمد جوهرى از حسن ابن ابى العلا روايت مى كند كه وى گفته : خدمت حضرت صادق عرض كردم آيا اطاعت اوصياى پيغمبران واجب است ؟ فرمود آرى آنانند كه خداوند در حقشان فرموده : (اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولى الامر منكم ) و هم آنانند كه خداوند در حقشان فرموده : (انما وليكم الله و رسوله و الذين آمنوا الذين يقيمون الصلوه و يوتون الزكوه و هم راكعون ).  
مؤ لف : اين روايت را شيخ كلينى (رحمه الله عليه ) نيز در كافى از حسين بن ابى العلا و روايت ديگرى قريب به اين مضمون از احمد بن عيسى از آن جناب نقل كرده است اينكه امام صادق ، المؤ منين (عليه السلام ) نازل شده به همه ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) نسبت داده اند از اين جهت است كه همه معصومين اهل يك بيت و تكليف مردم نسبت به همه يكى است .  
حديث ولايت و فضائل اميرالمؤ منين (ع ) به روايت ابوذر غفارى

*(169/4)*

و از تفسير ثعلبى نقل شده كه مى گفته است . ابوالحسن محمد بن قاسم فقيه مرا خبر داد از عبد الله بن احمد شعرانى از ابو على احمد بن على بن رزين از مظفر بن حسن انصارى از سرى بن على وراق از يحيى بن عبد الحميد جمانى از قيس بن ربيع از اعمش ‍ از عبايه بن ربعى كه گفت روزى عبدالله عباس كنار زمزم نشسته و براى مردم حديث مى كرد و مرتب مى گفت (قال رسول الله ص ‍ ) ، (قال رسول الله ص ) تا اينكه مرد عمامه بسرى كه با عمامه اش صورتش را پوشانيده بود نزديك آمد و هر دفعه كه ابن عباس ‍ مى گفت (قال رسول الله ) و حديثش را مى خواند او نيز مى گفت (قال رسول الله ص ) و حديثى مى خواند، ابن عباس پرسيد تو را به خدا سوگند بگو ببينم كيستى ؟ ابن ربعى مى گويد ديدم عمامه را از صورت خود كنار زد و گفت اى مردم هر كس مرا مى شناسد كه هيچ و هر كس مرا نمى شناسد بداند كه من جندب بن جناده بدرى ابوذر غفاريم ، با اين دو گوش خود از رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) شنيدم و اگر دروغ بگويم خداوند آن دو را كر كند و با اين دو چشمم ديدم و اگر دروغ بگويم هر دو را كور كند، شنيدم كه فرمود: (على قائد البرره و قاتل الكفره ، منصور من نصره ، مخذول من خذله - على پيشوا و زمامدار نيكان است ، على كشنده كافران است ، على كسى است كه ياورش را خداوند نصرت مى دهد و دشمنش را خدا خذلان مى دهد).

*(169/5)*

هان اى مردم بدانيد كه روزى از روزها با رسول الله (صلى الله عليه و آله ) نماز ظهر مى خواندم سائلى در مسجد از مردم چيزى سؤ ال كرد و كسى به وى چيزى نداد، سائل دست خود را به آسمان بلند كرد و گفت : خدايا تو شاهد باش كه من در مسجد رسول تو سؤ ال كردم و كسى به من چيزى نداد، در همين حالى كه او شكوه مى كرد على (عليه السلام ) در ركوع بود با انگشت كوچك دست راست خود اشاره به سائل كرد، سائل نزديك رفته و انگشتر را از انگشت آن جناب بيرون كرد، اين را هم بگويم كه على (عليه السلام ) همواره انگشتر را در آن انگشت مى كرد. بارى رسول الله (صلى الله عليه و آله ) ناظر تمامى اين جريانات بود و لذا وقتى نمازش تمام شد سر بسوى آسمان بلند نمود و عرض كرد: بار الها موسى از تو خواست تا شرح صدرش دهى و كارهايش را آسان سازى ، و گره از زبانش بگشايى تا مردم گفتارش را بفهمند، و نيز در خواست كرد هارون را كه برادرش بود وزير و ياورش قرار دهى و با وى پشتش ‍ را محكم نموده و او را در كارها و ماموريت هايش شريك سازى ، و تو در قرآن ناطقت پاسخش را چنين داده اى : بزودى بوسيله برادرت تو را در كار نبوت كمك مى دهيم و براى شما نسبت به آيات خود در كار نبوت كمك سلطنتى قرار مى دهيم تا به شما دست نيابند.  
بار الها من محمد، نبى وصفى توام ، بار الها مرا هم شرح صدرى ارزانى بدار و كار مرا نيز آسان بساز، و از اهل بيتم على را وزيرم قرار بده و به اين وسيله پشتم را محكم كن . آنگاه ابوذر گفت : رسول الله هنوز دعايش در زبان بود كه جبرئيل از ناحيه خداى جليل به حضورش آمد و عرض كرد: اى محمد بخوان . پرسيد چه بخوانم ؟ ابوذر مى گويد جبرئيل گفت اين آيه را بخوان : (انما وليكم الله و رسوله و الذين آمنوا الذين يقيمون الصلوه و يوتون الزكوه و هم راكعون ).  
روايات ديگى در اين زمينه از مائب اهل سنت

*(169/6)*

و از كتاب جمع بين الصحاح السته تاءليف زرين نقل كرده كه در جلد سوم در تفسير سوره مائده آيه (انما وليكم الله و رسوله ...) از صحيح نسائى از ابن سلام روايت كرده كه گفت : نزد رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) رفته و عرض كرديم قوم و قبيله ما با ما بخاطر اينكه خدا و رسولش را تصديق كرديم مى ستيزند و سوگند خورده اند كه با ما همكلام نشوند، بدنبال اين شكايت ما بود كه آيه (انما وليكم الله و رسوله و الذين آمنوا الذين يقيمون الصلوه و يوتون الزكوه و هم راكعون ) نازل شد. آنگاه بلال براى نماز ظهر اذان گفت ، مردم همه به نماز ايستادند، بعضى در حال ركوع و بعضى در سجده ديده مى شدند و بعضى هم مشغول سؤ ال بودند، در اين ميان سائلى از كنار على گذشت آن جناب انگشتر خود را در حال ركوع به وى داد، سائل جريان را به رسول الله (صلى الله عليه و آله ) عرض كرد، رسول الله (صلى الله عليه و آله ) رو به همه ما نمود و اين آيه را تلاوت كرد: (انما وليكم الله و رسوله و الذين آمنوا الذين يقيمون الصلوه و يوتون الزكوه و هم راكعون و من يتول الله و رسوله و الذين آمنوا فان حزب الله هم الغالبون ).  
و ابن مغازلى شافعى در تفسير آيه مورد بحث در كتاب مناقب خود بطور اجازه (نه سماع ) نقل مى كند از ابوبكر، احمد بن ابراهيم بن شاذان بزاز از حسن بن على عدوى از سلمه بن شبيب از عبد الرزاق از مجاهد از ابن عباس كه در تفسير آيه مورد بحث ما گفته كه اين آيه در حق على (عليه السلام ) نازل شده است .

*(169/7)*

باز در همين كتاب از احمد بن محمد عمر بن عبدالله بن شوذب از محمد بن احمد عسكرى دقاق از محمد بن عثمان بن ابى شبيه از عباده از عمر بن ثابت از محمد بن سائب از ابى صالح از ابن عباس نقل مى كند كه گفت روزى على (عليه السلام ) در حال ركوع بود كه مسكينى نزدش آمد آن جناب انگشتر خود را به وى داد پس از آن ، رسول الله (صلى الله عليه و آله ) از سائل پرسيد چه كسى اين انگشتر را بتو داد؟ عرض كرد اين مردى كه در ركوع است . دنبال اين ماجرا اين آيه نازل شد: (انما وليكم الله و رسوله و الذين آمنوا...)  
و نيز در همين كتاب از احمد بن محمد طاوان بطور اجازه نقل مى كند كه ابا احمد عمر بن عبد الله بن شوذب برايشان روايت كرده از محمد بن جعفر بن محمد عسكرى از محمد بن عثمان از ابراهيم بن محمد بن ميمون از على بن عابس كه وى گفته است : روزى من و ابو مريم وارد شديم بر عبدالله بن عطا، ابو مريم از وى خواهش كرد كه حديثى را كه سابقا از ابى جعفر برايش نقل كرده بود بار ديگر براى على بن عابس نيز نقل كند او گفت من نزد ابى جعفر نشسته بودم ، ديدم كه پسر عبدالله بن سلام رد شد، از ابى جعفر پرسيدم خدا مرا فدايت كند اين پسر همان كسى است كه علم قرآن را مى داند؟ گفت : نه ، آن امام شما على بن ابيطالب است كه آياتى از قرآن كريم درباره اش نازل شده ، مانند آيه (و من عنده علم الكتاب ) و آيه (افمن كان على بينه من ربه و يتلوه شاهد منه ) و آيه (انما وليكم الله و رسوله و الذين آمنوا الذين يقيمون الصلوه و يوتون الزكوه و هم راكعون ).  
فضائل اميرالمؤ منين از زبان عمروعاص در جواب نامه معاويه !

*(169/8)*

و از خطيب خوارزمى نقل شده كه گفته است معاويه به عمرو بن عاص نامه نوشته بود و او در جوابش چنين نوشت : اى معاويه تو خودت خوب مى دانى چقدر آيات قرآنى را كه خود مى خوانى در فضائل اوست و كسى در آن آيات با او شريك و همباز نيست ، مانند آيه (يوفون بال نذر) و آيه (انما وليكم الله و رسوله و الذين آمنوا الذين يقيمون الصلوه و يوتون الزكوه و هم راكعون ) و آيه (افمن كان على بينه من ربه و يتلوه شاهد منه و من قبله ) و نيز خداى متعال درباره اش فرموده : (رجال صدقوا ما عاهدوا الله ) و نيز مى فرمايد: (قل لا اسالكم عليه اجرا الا الموده فى القربى - يعنى بگو من از شما بر رسالت خود مزدى نمى خواهم مگر همين را كه با نزديكانم مودت كنيد).

*(169/9)*

و نيز از او نقل شده از ابى صالح از ابن عباس كه گفت عبدالله بن سلام با يك عده ديگر از يهوديهائى كه به اتفاق هم ايمان آوردند شرفياب شدند خدمت رسول الله و عرض كردند خانه هاى ما دور است جز حضور تو جائى نداريم كه در آن معالم دينى خود را ياد بگيريم و اقوام ما وقتى ديدند ما به خدا و رسولش ايمان آورديم و در نبوتش تصديقش كرديم ما را ترك گفتند و با خود قسم ياد كردند كه با ما مجالست نكنند و به ما زن ندهند و از ما زن نگيرند و با ما هم كلام نشوند و اين بر ما سخت و گران است ، رسول خدا اين آيه را برايشان تلاوت فرمود: (انما وليكم الله و رسوله ...) آنگاه رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) از منزل به عزم مسجد بيرون رفت و در حالى كه مردم مشغول ركوع و سجود بودند وارد مسجد شدند، در اين بين ، چشم آن جناب به سائلى افتاد، روى به سائل كرد و فرمود آيا كسى به تو چيزى داده ؟ عرض كرد: آرى انگشترى از طلا، حضرت پرسيد چه كسى انگشتر را بتو داد؟ عرض كرد آن مردى كه ايستاده - با دست اشاره به على بن ابيطالب (عليه السلام ) نمود - رسول خدا پرسيد در چه حالى بتو داد؟ عرض كرد در حال ركوع ، حضرت تكبير گفت و اين آيه را تلاوت نمود (و من يتول الله و رسوله فان حزب الله هم الغالبون ) آنگاه حسان بن ثابت اين اشعار را درباره اين ماجرا سرود.  
ابا حسن تفديك نفسى و مهجتى  
و كل بطى فى الهدى و مسارع  
ايذهب مدحى و المحبين ضائعا  
و ما المدح فى ذات الا له بضائع ؟  
فانت الذى اعطيت اذ كنت راكعا  
فدتك نفوس القوم يا خير راكع  
بخاتمك الميمون يا خير سيد  
و يا خير شار ثم ياخير بائع  
فانزل فيك الله خير ولايه  
و بينها فى محكمات الشرائع

*(169/10)*

و حموينى نسبت مى دهد به ابى هدبه محكمات ابراهيم بن هدبه كه او گفته انس بن مالك به او خبر داد كه سائلى به مسجد رسول الله (صلى الله عليه و آله ) در آمد در حالى كه مى گفت كيست قرض دهد به خدائى كه اينقدر توانا هست كه بتواند قرض خود را بدهد و اينقدر با وفا هست كه در دادن قرض خود مسامحه نورزد؟  
على (عليه السلام ) در همين حال مشغول نماز و در حال ركوع بود كه دست خود را به پشت سر برد و با اشاره به فقير گفت ، بگير اين انگشتر را و از انگشتم بيرون كن ، در اين ميان رسول الله (صلى الله عليه و آله ) رو به عمر كرده و فرمود: اى عمر واجب شد؟ عمر عرض كرد پدر و مادرم فدايت باد چه چيز واجب شد؟ فرمود بهشت برايش واجب شد، به خدا سوگند از دستش در نياورد مگر اينكه خداوند او را از گناهانش بيرونش كشيد.  
و نيز از او از زيد بن على بن الحسين از پدرش از جدش (عليهم السلام ) است كه گفت شنيدم از عمار ياسر (رضى الله تعالى عنه ) كه مى گفت : روزى سائلى در برابر على بن ابيطالب (عليه السلام ) ايستاد در حالى كه او در ركوع نماز مستحبى بود. انگشتر خود را از انگشت در آورده به سائل داد. آنگاه نزد رسول الله (صلى الله عليه و آله ) آمد و داستان خود را برايش نقل كرد، چيزى نگذشت كه اين آيه نازل شد:(انما وليكم الله و رسوله ...) رسول الله (صلى الله عليه و آله ) آيه را تلاوت نموده و فرمود(من كنت مولاه فعلى مولاه ).

*(169/11)*

و از حافظ ابى نعيم از ابى زبير از جابر روايت شده كه گفت : عبدالله بن سلام با قومى شرفياب شدند نزد رسول الله (صلى الله عليه و آله ) و از اين قسمت شكوه داشتند كه يهوديها به جرم اينكه آنها مسلمان شده اند از آنان اجتناب مى كنند، حضرت به ايشان فرمود جستجو كنيد بلكه سائلى را بسويم بخوانيد، ما وارد مسجد شديم تا سائلى پيدا كرده و نزد رسول الله (صلى الله عليه و آله ) ببريم كه ناگاه سائلى خود نزد آن جناب آمد. حضرت پرسيد كسى بتو چيزى داده ؟ عرض كرد آرى به مردى گذشتم كه در حال ركوع انگشتر خود را به من داد، فرمود با من بيا و آن شخص را نشانم بده ، عبد الله بن سلام مى گويد به اتفاق رسول الله (صلى الله عليه و آله ) و آن سائل رفتيم ديديم على بن ابيطالب به نماز ايستاده ، سائل اشاره به على كرد و گفت : اين شخص بود. پس آيه شريفه انما وليكم الله ...) در اين باره نازل شد.  
و نيز از موسى بن قيس حضرمى از سلمه بن كهيل روايت مى كند كه گفت على انگشتر خود را در حال ركوع صدقه داد اين آيه در حقش نازل شد: (انما وليكم الله ...).  
باز از همو از عوف بن عبيد بن ابى رافع ، از پدرش ، از جدش روايت كرده كه گفت داخل شدم به رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) ديدم كه آن جناب درخوابست ليكن نه خواب معمولى بلكه حالت گرفتن وحى ، و نيز ديدم مارى را كه در كنار خانه آن جناب است او را نكشتم چون ترسيدم از سر و صداى كشتن آن ، رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) بيدار شود ناچار براى نگهدارى و حفاظت آن جناب از آسيب مار، بين آن حضرت و بين مار خوابيدم تا اگر آسيبى دارد به من بزند. در اين ميان آن جناب بيدار شد در حالى كه اين آيه را در زبان داشت : (انما وليكم الله و ر سوله ...).

*(169/12)*

آنگاه گفت الحمد لله و نزد من آمد و پرسيد چرا اينجا خوابيده اى ؟ من در پاسخ داستان مار را به عرضشان رسانيدم . فرمود برخيز و او را بكش ، پس كشتم ، آنگاه دست مرا گرفت و فرمود: اى ابا رافع بزودى پس از من قومى با على خواهند جنگيد، و جهاد با آن قوم حق خداست ، پس هر كس نتواند با ايشان با دست جهاد كند بايد با زبان مقاتله نمايد و اگر با زبان هم نتوانست بايد با قلب خود از آنان بيزارى جويد، حكم خدا اين است و بس .  
خاتمه سخن در شاءن نزول دو آيه مورد بجث  
مؤ لف : روايات راجع به اينكه دو آيه مورد بحث درباره داستان صدقه دادن انگشتر على (عليه السلام ) نازل شده بسيار است و ما عده اى از آن روايات را از كتاب (غايه المرام ) بحرانى نقل كرديم و اين روايات در كتابهائى هم كه غايه المرام از آنها روايت نقل مى كند موجود مى باشد، و ما از آنها اكتفا كرديم به اين چند روايتى كه نقل شد با اينكه در باره كيفيت وقوع حادثه اختلاف دارند و در اين رواياتى كه ما نقل كرديم نام بردگان زير از صحابه رسول الله (صلى الله عليه و آله ) در نقل آن شركت دارند: اباذر غفارى ، عبدالله بن عباس ، انس بن مالك ، عمار، جابر، سلمه بن كهيل ، ابى رافع ، عمرو بن عاص ، و چند تن از امامان اهلبيت (عليهم السلام ) و آنها عبارتند از حضرات حسين بن على (عليهماالسلام ) و على بن الحسين (عليهماالسلام ) و محمد بن على و جعفر بن محمد و امام هادى على بن محمد (عليهماالسلام )، و همچنين تمامى اين روايات شركت دارند و هيچيك در آنها خدشه نكرده مانند:

*(169/13)*

احمد، نسائى ، طبرى ، طبرانى و عبد بن حميد و غير ايشان از حفاظ و ائمه حديث و متكلمين كه همه ، صدور اين روايات را از ناحيه مقدسه رسالت (صلى الله عليه و آله ) مسلم دانسته اند و همچنين فقها در بحث نماز در اين مساءله كه آيا فعل كثير نماز را باطل مى كند يا خير و اينكه فعل كثير چقدر است و نيز در اين مساءله كه آيا صدقه مستحبى هم زكات ناميده مى شود يا نه ؟ روايات مزبور را با آيه شريفه مورد بحث منطبق دانسته اند، و عموم علماى ادب و مفسرينى كه در تفسير قرآن بيشتر متعرض جهات ادبى قرآنند با اينكه بيشتر آنان از بزرگان و ائمه اهل ادبند مانند زمخشرى صاحب كشاف و ابوحيان ، اين انطباق را پذيرفته اند و هيچيك از ناقلين اين روايات با اينكه همه عرب و اهل زبان بوده اند در اين انطباق مناقشه و ايراد نكرده اند.  
و خلاصه در اين روايات جائى براى انگشت بند كردن نيست و اينكه بعضى از معاندين نسبت مجعوليت به اين روايات داده اند و گفته اند كه اين روايات جعلى و ساختگى است ، منتهاى عناد را اعمال كرده اند و نبايد به گفته ايشان وقعى گذاشت ، مخصوصا بعضى مانند شيخ الاسلام ابن تيميه اينقدر در اين مرحله تندروى كرده كه مى گويد علما اجماع و اتفاق دارند كه اين روايات ساختگى است .  
سوره مائده ، آيات 66 - 57

*(169/14)*

يايها الذين آمنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزوا و لعبا من الذين اوتوا الكتب من قبلكم و الكفار اولياء و اتقوا الله ان كنتم مؤ منين (57) و اذا ناديتم الى الصلوه اتخذوها هزوا و لعبا ذلك بانهم قوم لا يعقلون (58) قل يا اهل الكتب هل تنقمون منا الا ان آمنا بالله و ما انزل الينا و ما انزل من قبل و ان اكثركم فاسقون (59) قل هل انبئكم بشر من ذلك مثوبه عند الله من لعنه الله و غضب عليه و جعل منهم القرده و الخنازير و عبد الطاغوت اولئك شر مكانا و اضل عن سواءالسبيل (60) و اذا جاءوكم قالوا آمنا و قد دخلوا بالكفر و هم قد خرجوا به و الله اعلم بما كانوا يكتمون (61) و ترى كثيرا منهم يسارعون فى الاثم و العدوان و اكلهم السحت لبئس ما كانوا يعملون (62) لولا ينهيهم الربانيون و الاحبار عن قولهم الاثم و اكلهم السحت لبئس ما كانوا يصنعون (63) و قالت اليهود يدالله مغلوله غلت ايديهم و لعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء و ليزيدن كثيرا منهم ما انزل اليك من ربك طغيانا و كفرا و القينا بينهم العدوه و البغضاء الى يوم القيمه كل ما اوقدوا نارا للحرب اطفاها الله و يسعون فى الارض فسادا و الله لا يحب المفسدين (64) و لو ان اهل الكتب آمنوا و اتقوا لكفرنا عنهم سياتهم و لادخلنهم جنت النعيم (65) و لو انهم اقاموا التوريه و الانجيل و ما انزل اليهم من ربهم لاكلوا من فوقهم و من تحت ارجلهم منهم امه مقتصده و كثير منهم ساء ما يعلمون (66)  
ترجمه آيات  
اى كسانى كه ايمان آورديد كفار و اهل كتابيرا كه دين شما را سخريه گرفته و بازيچه اش مى پندارند دوستان خود مگيريد و از خدا بپرهيزيد اگر مردمى باايمانيد (57).  
اينان وقتى شما اذان نماز مى گوييد آنرا وسيله تفريح خود گرفته و بازيچه اش مى پندارند و اين براى اين است كه مردمى بى خردند (58).

*(169/15)*

بگو اى اهل كتاب آيا ما را به اين عمل ، كه به خدا از طرف خدا بما و به مردم قبل از ما نازل شده ايمان آورده ايم سرزنش وعيب جوئى مى كنيد؟ و آيا جز اين است كه بيشترتان فاسقيد (59).  
بگو حالا كه اين كارها در نظر شما بد است مى خواهيد از كسانى خبرتان دهيم كه از جهت سرانجام و پاداش خيلى بدتر از صاحبان اين عمل باشند؟ آنان كسانيند كه خداوند به صورت ميمون ها و خوك ها مسخشان فرموده . همان كسانى كه پرستش طاغوت كردند (آرى ) اگر ما از در مماشات مؤ منين را هم بد فرض كنيم يارى ايشان بدتر و از راه حق منحرف ترند (.6).  
و وقتى نزد شما مى آيند مى گويند ما ايمان آورده ايم و حال آنكه آمدنشان به خدمت تو با كفر و در شدنشان هم با كفر بوده و خدا داناتر است به نفاقى كه دارند و آنرا كتمان مى كنند (61).  
بسيارى از آنها را مى بينى كه علاوه بر نفاق درونيشان در گناه و دشمنى و در رشوه خواريشان از يكديگر پيشى مى گيرند راستى چه اعمال بدى است كه مرتكب ميشوند (62).  
چرا علماى نصارا و يهود ملت خود را از گفتار هاى گناه (تحريف كتاب و گفتار بر خلاف حق ) و رشوه خوارى باز نمى دارند؟! راستى چه رفتار بدى است كه مى كنند (63).  
يهود گفت دست خدا بسته است ، دستشان بسته باد و از رحمت خدا دور باشند، براى اين كلمه كفرى كه گفتند، بلكه دستهاى خدا باز است ، مى دهد بهر نحوى كه بخواهد، و به زودى بسيارى از آنان در موقع نزول قرآن به طغيان و كفر خود مى افزايند. و ما بين يهود و نصارا (بنا بر قولى ) و يا بين افراد يهود (بنا بقول ديگر) عداوت و بغضى انداختيم كه تا روز قيامت امتداد داشته باشد. هر وقت آتشى براى جنگ افروختند خدا خاموشش نمود علاوه بر اين ، اينان با گناهان و تكذيب پيغمبران و كوشش در محو اسم پيغمبر از تورات در زمين فساد مى انگيزند (64).

*(169/16)*

و اگر يهود و نصارا ايمان آورند و از كفر و فحشا بپرهيزند ما گناهان ايشان را بخشيده و در بهشت هاى نعيم داخلشان مى كنيم (65).  
و اگر اينان تورات و انجيل را بدون كم و كاست و هم چنين قرآنى را كه بسويشان نازل شد اقامه كنند محققا از بالاى سر (آسمان ) و پائين پاهاى خود (زمين ) كارهائى روزى خواهند خورد. بعضى از اينان مردمى معتدلند و ليكن كه بيشترشان مرتكب مى شوند زشت و ناپسند است (66).  
بيان آيات  
اين آيات از دوستى كفار و اهل كتابى كه خدا و آيات خدا را استهزا مى كنند نهى مى كند و زشتيها و صفات پليد آنان و عهد شكنيشان را نسبت به خدا و مردم بر مى شمرد و در ضمن مردم مسلمان را به رعايت عهد و پيمان تحريك نموده و نقض عهد و پيمان شكنى را مذمت مى كند و با اينكه ممكن است شان نزول آنها مختلف باشد ليكن همه داراى يك سياقند.  
يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم ...  
راغب گفته است (هزو) به معناى مزاحى است كه در غياب كسى و يا پنهان از چشم او انجام شود، و گاهى هم اين كلمه اطلاق مى شود به شوخى هائى كه نظير مزاح علنى است . و درباره (لعب ) هم مى گويد وقتى گفته مى شود: (لعب فلان - فلانى لعب كرد) كه كارى را بدون اينكه غرض صحيحى از آن در نظر داشته باشد انجام دهد.  
و معلوم است كه وقتى چيزى را به باد مسخره مى گيرند كه داراى وصفى باشد كه داشتن آن وصف آن را از نظرها ساقط و غير قابل اعتنا كند و اشخاص براى اين ، آنرا مسخره مى كنند كه به سايرين بفهمانند كه آن چيز در نظرهايشان غير قابل اعتنا است ، و آنان آن چيز را به بى اعتنائى تلقى كرده اند و همچنين است (لعب ) يعنى وقتى چيزى را بازيچه مى گيرند كه هيچ گونه استفاده عقلائى از آن برده نشود، مگر اينكه غرض صحيح و عقلائى متعلق شود به يك امر غير حقيقى مانند تفريح و ورزش .

*(169/17)*

بنابراين اگر مردمى دينى از اديان را استهزا مى كرده اند خواسته اند بگويند كه اين دين جز براى بازى و اغراض باطل به كار ديگرى نمى خورد، و هيچ فايده عقلائى و جدى در آن نيست ، و گرنه كسى كه دينى را حق مى داند و شارع آ ن دين و داعيان بر آن و مؤ منين به آن را در ادعا و عقيده مصاب و جدى مى داند و به آنان و عقيده شان به نظر احترام مى نگرد، هرگز آن دين را مسخره و بازيچه نمى گيرد، پس اينكه مى بينيم در صدر اسلام كسانى دين اسلام را مسخره مى كرده اند مى فهميم آنان هم اسلام را يك امر واقعى و جدى و قابل اعتنا نمى دانسته اند.  
بنابراين از آيه شريفه چند چيز مى توان استفاده كرد:  
علت نهى از محبت كفار  
اولا - علت نهى از محبت كفار، چه استفاده مى شود علت اين نهى اين بوده است كه چون دوستى بين دو طايفه باعث اختلاط ارواح آنان است ، و هرگز بين دو طايفه كه يكى مقدسات و معتقدات ديگرى را مسخره مى كند دوستى و صميميت برقرار نمى ماند، از اين رو مسلمين بايد دوستى كسانى را كه اسلام را سخريه مى گيرند ترك كنند، و زمام دل و جان خود را بدست اغيار نسپارند، و گرنه اختلاط روحى كه لازمه دوستى است باعث مى شود اينان عقايد حقه خود را از دست بدهند.  
ثانيا - تناسبى كه در مقابله جمله (يا ايها الذين آمنوا) با جمله (الذين اتخذوا) است و نيز نكته اى كه در اضافه دين مسلمين در كلمه (دينكم ) هست آن چرائى را كه گفته شد روشن مى سازد.

*(169/18)*

ثالثا - نكته ديگرى كه ا ز آيه استفاده مى شود اينست كه در جمله (و اتقوا الله ان كنتم مؤ منين ) چيزى نظير تاكيد براى نهى در جمله (لا تتخذوا) وجود دارد كه نهى و علتش را تاكيد مى كند، در حقيقت جمله (لا تتخذوا) را به عبارت عمومى ترى تاكيد كرده ، مى فرمايد: مؤ من و كسى كه متمسك به ريسمان و دست آويز ايمان شده ديگر معنا ندارد راضى شود به اينكه اغيار، دين او و آنچه را كه او به آن ايمان دارد مورد سخريه و استهزا قرار دهند.  
پس اين مسلمين اگر ايمان به خدا دارند يعنى راستى اسلام را دين خود - نه وسيله گذراندن امر دنيايشان - مى دانند چاره اى در كار خود جز تقوا و پرهيز از دوستى با كفار ندارند. اين بود نكاتى كه گفتيم از آيه استفاده مى شود و احتمال دارد جمله (و اتقوا الله ان كنتم مؤ منين ) در مقام بيان مطلبى باشد كه نظيرش در چند آيه قبل ، آنجا كه فرمود: (و من يتولهم منكم فانه منهم ) گذشت و بنابراين احتمال معناى آيه چنين مى شود: در صورتى كه شما از ايشان (از كفار) نيستيد پس از خدا بترسيد و آنها را دوست مگيريد، ليكن معناى اول ظاهرتر بنظر مى رسد.  
و اذا ناديتم الى الصلوه اتخذوها هزوا و لعبا...  
اين آيه ثابت مى كند آن ادعاى گذشته را كه فرمود: كفار دين مؤ منين را به بازى و مسخره مى گيرند، و مراد از (ناديتم ) اذانى است كه در اسلام قبل از هر نماز گفته مى شود واجب يوميه تشريع شده است ، و بطورى كه گفته مى شود جز در اين آيه در هيچ جاى ديگر قرآن ، از اذان اسمى برده نشده است .

*(169/19)*

ضمير (ها) در (اتخذوها) به صلات يا به مصدرى كه از كلمه (ناديتم ) استفاده مى شود يعنى (مناداه ) برمى گردد، و چون ضمير راجع به مصدر را هم مى توان مذكر آورد و هم مونث از اين رو فرموده : (اتخذوها) و آنرا مونث آورده است ، و جمله (ذلك بانهم قوم لا يعقلون ) از قبيل تذييل بمنزله جواب از عمل آنان و بيان اين جهت است كه صدور استهزا از آنان و به مسخره گرفتن نماز و اذان براى اينست كه آنان مردمى سبكسر و بى عقلند، و نمى توانند از نظر تحقيق به اين اعمال دينى و عبادتهائى كه عبادت حقيقى است بنگرند، و فوايد آن را كه همانا نزديكى به خداى تعالى و تحصيل سعادت دنيا و آخرت است درك كنند.  
قل يا اهل الكتاب هل تنقمون منا الا ان آمنا بالله ...  
راغب در كتاب مفردات القرآن خود مى گويد: (نقمت الشى ء) (بصداى بالاى قاف و صداى زير آن ) هر دو به معناى انكار و خرده گيرى و عقوبت زبانى يا عملى است و در آيات زير نقمت به همين معنا است : (و ما نقموا الا ان اغنيهم الله ) (و ما نقموا منهم الا ان يومنوا بالله ) (هل تنقمون منا...) و در بعضى موارد به معناى عقوبت و كيفر مى آيد مانند اين آيه : (فانتقمنا منهم فاغرقناهم فى اليم - انتقام گرفتيم از آنها و در دريا غرقشان كرديم ).

*(169/20)*

بنا بر گفته وى ، معناى آيه مورد بحث اين مى شود: آياكراهت و خرده گيرى هاى شما جز براى ايمانيست كه در ما سراغ داريد؟ و مى بينيد كه ما به خدا و آنچه خداوند نازل كرده ايمان آورده ايم و شما چون توفيقى نيافته ايد و همچنان به فسق خود باقيمانده ايد؟! و اين لحن گفتار زياد است نظير كسى كه به ديگرى مى گويد: آيا اعتراض و خرده گيرى تو، جهت و دليل ديگرى جز اين دارد كه چرا من عفيفم و مانند تو فاجر نيستم ؟! يا اينكه مى گويد آيا تو در خرده گيرى از من حرف حسابى ديگرى جز اين دارى كه من توانگرم و تو فقيرى و چرا من مانند تو تهى دست نشدم ؟! و همچنين امثال اين تعبيرات كه در مورد مقابله و ازدواج فراوان بكار مى رود.  
بنابراين ، معناى آيه اين مى شود كه آيا شما در خرده گيرى از ما جز اين كه چرا ما مؤ من گشته و مانند بيشتر شما فاسق نشديم دليل ديگرى داريد؟! و چه بسا گفته اند كه (لام ) تعليل در جمله (و ان اكثركم فاسقون ) در تقدير است ، و معناى آيه اينست : آيا اين خرده گيرى هاى شما جز بعلت اينست كه شما بيشترتان فاسقيد و فسق شما، شما را بر اين عمل وا ميدارد؟! و اين جمله كه مى فرمايد: ما ايمان آورده ايم به خدا و به آنچه كه به ما نازل كرده و به آنچه كه قبلا فرستاده ؛ در حقيقت به منزله اينست كه بفرمايد: ما ايمان آورديم به خدا و آنچه به ما نازل كرده و آنچه به شما قبلا فرستاده بود. چون كتابى كه قبل از قرآن فرستاده همان انجيل و توراتى است كه اينها پيروان آنند. و در اينكه نفرمود: آنچه به شما فرستاده ، تعريض به مخاطبين است . در حقيقت مى خواهد بفهماند كه شما دستورات الهى خود را هم عمل نكرديد و به آنچه كه با خدا عهد كرده بوديد وفا نكرديد و پر واضح است كه يهود و نصارائى كه به كتاب آسمانى خود عمل نكند يهود و نصارا نيست و مى توان گفت كه انجيل و تورات به آنان نازل نشده و آنان اهل تورات و انجيل نيستند.

*(169/21)*

پس در خطاب به آنان مى توان گفت : انجيل و توراتى كه خداوند قبلا فرستاده بود، و فشرده معناى آيه اينست كه : ما در كتابهاى آسمانى بين اين كتاب و آن كتاب فرق نمى گذاريم و به هر آنچه كه خداوند به پيغمبرانش نازل كرده و همچنين به همه پيغمبران ايمان داريم و مانند شما نيستيم كه بين فرستادگان خداوند فرق قايل مى شويد، شما همان كسانى هستيد كه مى گوييد: (نومن ببعض و نكفر ببعضى ) يعنى پاره اى را مى پذيريم و پاره ديگر را قبول نداريم ، بعضى از پيغمبران را مى پذيريم و بعضى را نمى پذيريم و نيز مى گفتيد به آنچه اول روز به مسلمانها نازل شده ايمان بياوريد و به آنچه آخر روز نازل شده كافر شويد و خدا در معرفى آنان مى فرمايد: (ان الذين يكفرون بالله و رسله و يريدون ان يفرقوا بين الله و رسله و يقولون نومن ببعض و نكفر ببعض و يريدون ان يتخذوا بين ذلك سبيلا اولئك هم الكافرون حقا و ا عتدنا للكافرين عذابا مهينا).  
اگر ايمان به خدا قابل استهزاء باشد، عدم ايمان به خدا و پرستش طاغوت بدتر ورسواتر است  
قل هل انبئكم بشر من ذلك مثوبه عندالله من لعنه الله ...

*(169/22)*

مفسرين گفته اند اين آيه دستورى است كه خداوند به نبى خود داده كه وى كفارى را كه دين اسلام را استهزا مى كرده اند از راه تسليم مواخذه نمايد، و در محاوره و استدلال با آنان راه انصاف را پيش گيرد تا زودتر آنان را قانع و يا ساكت كند، و آن راه اينست كه بگو ما تسليم گفته شما شده و قبول مى كنيم كه ايمان به خداوند غلط و شر است ، ليكن اگر بنا شود شر و غلط رسوا و استهزا شود نخست بايد چيزى را به باد استهزا گرفت و مسخره نمود كه از هر شرى بدتر و از هر غلطى غلطتر است و اتفاقا آن غلطتر از هر غلط راه و روش خود شما است ، و به فرضى كه ما گمراه باشيم شما از ما گمراه تريد، براى اينكه لعنت خداوند شامل حال شما است و مسخ شدگانى به ميمون و خوك از ملت شما و پرستندگان طاغو ت از شمايند، اين همه عيب را در خود ناديده گرفته در پى عيب ماييد؟. با اينكه عيب ما مؤ منين (به فرض كه ايمان به خداوند عيب شمرده شود) در برابر معايب شما بسيار ناچيز است .  
منظور از (مثوبه ) در اينجا به معناى ثواب و اجر نيست ، بلكه به معناى مطلق پاداش است ، چه خوب و چه بد، و بعيد هم نيست كه كنايه باشد از عاقبت يا صفتى كه لازم و غير قابل زوال است ، كما اينكه از تقييد آن به (عند الله - نزد خداى ) هم استفاده مى شود زيرا آنچه در نزد خداست ثابت و لا يتغير است و بر اين معنا خداى متعال هم حكم كرده و فرموده : (و ما عندالله باق ) و فرموده : (لا معقب لحكمه ) بنابراين چون مثوبت هم از چيرهائى است كه نزد خداوند است پس باقى و دائمى است .

*(169/23)*

كلمه (ذلك ) اشاره است به آنچه در مؤ منين باعث نقمت و خرده گيرى كفار شده است ، يعنى ايمان به خدا و آيات خدا و بنابراين كه كلمه (ذلك ) اشاره باشد به ايمان مؤ منين نه به خود آنان ، ناگزير بايد گفت در آيه نكته اى نظير قلب بكار رفته است ، براى اينكه اگر قلب در كار نبود و كلام مستوى بود بايستى گ فته مى شد: لعنت و مسخ و پرستش طاغوت بدتر و در ضلالت شديدتر است از ايمان به خدا و كتب آسمانيش ، نه اينكه گفته شود كسانى را كه خدا لعنت كرده و عده اى از آنان را بصورت ميمون و خوك مسخ كرده و كسانى كه طاغوت مى پرستند بدتر و گمراه ترند از مؤ منين به خدا. زيرا يا بايد گفت فلان كس از فلانى بدتر است يا فلان عمل از فلان عمل ، و اما گفتن فلان كس از فلان عمل بدتر است جز با قلب يا موصوف را در جاى صفت بكار بردن صحيح نيست و اين هر دو ممك ن است و دومى در قرآن بسيار شايع است مانند آيه (و لكن البر من آمن بالله ) كه موصوف يعنى (من ) در جاى صفت يعنى (ايمان ) بكار رفته است .  
و كوتاه سخن ، چكيده معناى آيه اينست كه : اگر به نظر شما ايمان ما مسلمين به خدا و كتب آسمانيش كه به پيغمبرانش نازل كرده عمل زشتى است ، بارى پس گوش فرا دهيد تا شما را به عملى زشت تر از آن خبر دهيم تا اگر كمر مخالفت با عمليات زشت را بسته ايد نخست در پى از بين بردن آن شويد، و آن عمل ، عملى است كه در خود شما است . و چه بسا كسانى كه گفته اند از آيه قبلى كه فرمود: (هل تنقمون منا) استفاده مى شود كه كلمه (ذلك ) در آيه مورد بحث اشاره است به گروه مؤ منين و بنابراين سخن ، كلام ، كلامى مستوى خواهد بود، زيرا بنابراين حرف ، معناى آيه اينچنين مى شود: آيا به شما سراغ ندهيم كسانى را كه از مؤ منين بدترند تا به خرده گيرى آنان بپردازيد؟ آن اشخاص خود شمائيد كه دچار لعنت و مسخ و پرستش طاغوتيد.

*(169/24)*

عده ديگرى گفته اند (ذلك ) اشاره است به مصدرى كه از (تنقمون ) استفاده مى شود و آن مصدر عبارت است از (نقمه ) بنابراين قول ، معناى آيه اينچنين مى شود: آيا شما را به عواقب وخيم كارهاى زشت تر از خرده گيرى تان اطلاع بدهم ؟ آرى شما اعمالى داريد كه بمراتب خطرناكتر و وخيم تر است ا ز اين عمل زشتتان و آن پرستش طاغوت و اعمال زشت ديگرتان است .  
و اذا جاوكم قالوا آمنا و قد دخلوا بالكفر و هم قد خرجوا به ...  
خداى تعالى در اين آيه از نفاق درونى آنان خبر مى دهد، و اشاره مى كند به پليديهائى كه در هنگام برخورد با مسلمين در دل نهان دارند و چنين مى فرمايد: اينان وقتى به شما بر مى خورند دم از ايمان مى زنند، و ايمان خود را به رخ شما مى كشند، و حال آنكه در عين كفر به شما برخورده اند، و وقتى هم كه از شما جدا مى شوند كافرند، خلاصه اينان در همه احوال كافرند. در ادعاى دين دارى ماهرند در حالى كه خداى تعالى به كفر درونى آنان و نقشه هائى كه براى فريب دادن شما مسلمين در دلهاى خود مخفى كرده اند عالم است .  
بنابراين ، جمله (و قد دخلوا بالكفر و هم قد خرجوا به ) عبارت ديگر اينست كه كسى بگويد: اينان تغيير حالت نداده اند خيال نكنيد كه وقتى نزدشما مى آيند و از نزد شما بيرون مى روند كافر آمده و با دلى سرشار از ايمان مى روند، نه كافر آمده و كافر مى روند.  
ضمير (هم ) در جمله (و هم قد خرجوا به ) براى تاكيد و مشخص كردن آنها در نفاق و تثبيت كفرشان ذكر شده است و گرنه حاجتى به ذكر آن نبود. عده اى هم گفته اند معناى آيه اينست كه اين منافقين همواره و در احوالات مختلف كفر متحولند و هر ساعتى در يك حالتى از حالات كفرند.  
و ترى كثيرا منهم يسارعون فى الاثم و العدوان و اكلهم السحت ...

*(169/25)*

ظاهرا مقصود از (اثم - گناه ) در اينجا چنانچه از آيه بعدى كه مى فرمايد: (عن قولهم الاثم و اكلهم السحت )) استفاده مى شود، همان خوض و خرده گيرى در آياتى است كه بر مؤ منين نازل شده ، و مراد، گفتن مطالبى است كه در معارف دين موجب كفر و فسق مى شود. بنابراين مى توان گفت گناهان سه گانه اى كه در آيه اسم برده شده است گناهانى است كه نسبت به ساير گناهان زبانى و عمليشان كلى تر است و در حقيقت مشتى است از خروار و نمونه ايست از بسيارى كه در ايشان است . چون آنان هم مرتكب به گناهان زبانى و هم به گناهان عملى اند و مقصود از گناهان عمليشان يا همان تعدى نسبت به مؤ منين است و يا گناهانى است كه بين خود و خداى خود دارند، مانند خوردن اموال مردم به باطل و سحت ، مثل رشوه و ربا و نظائر آنها.  
سرزنش علماء اهل كتاب به جه گنهكارى اهل كتاب و سكوت آنان درمقابل آن معاصى  
آيه شريفه مورد بحث پس از آنكه نمونه اى از رذايل و گناهان آنان را مى شمارد آنگاه به مذمت آن رذائل پرداخته و مى فرمايد: (لبئس ما كانوا يصنعون ) سپس بدنبال آن ، علماى آنان يعنى ربانيين و احبار را توبيخ مى كند، و به اين جرمشان مواخذه مى نمايد كه آنان حضور داشتند و آلودگيها و گناهان ملت خود را مى ديدند، و مى توانستند ايشان را راهنمائى نموده و از منكر نهى شان نمايند، و ليكن نكردند و آنان را از اين گونه گناهان موبقه و بس بزرگ جلوگيرى ننمودند، با اينكه عالم به احكام دين خود بودند و مى دانستند كه اين گونه كارها گناه و نافرمانى خداست . و در اين باره مى فرمايد:  
لو لا ينهيهم الربانيون و الاحبار عن قولهم الاثم و اكلهم السحت لبئس ما كانوا يصنعون

*(169/26)*

و چه بسا از اينكه در اين آيه مانند آيه قبلى (عدوان ) را همراه (اثم ) ذكر نكرده بتوان استفاده كرد كه (اثم و عدوان ) هر دو يكى و عبارتست از تجاوز قولى نسبت به حدود خداى سبحان ، در مقابل (اكل سحت ) كه نمونه معصيت عملى آنان است ، و بنابراين مقصود از جمله (يسارعون فى الاثم و العدوان و اكلهم السحت ) نشان دادن و بيان نمونه اى از گناهان قولى ايشان است ، كه عبارتست از اثم و عدوان و گناه ديگر فعلى آنها كه 44  
(يسارعون ) (مسارعه ) به معناى كثرت در سرعت و مبالغه در آنست و سرعت ضد بطى ء و كندى است و فرق بين سرعت و عجله بنا بر آنچه از موارد استعمال اين دو كلمه استفاده مى شود اينست كه سرعت بيشتر مساس با عمل بدنى و جوارح دارد. بخلاف عجله كه بيشتر در امور قلبى و روانى استعمال مى شود، نظير فرقى كه بين خضوع و خشوع و خوف و خشيت است . چه خضوع و خوف مربوطند به جوارح و خشوع و خشيت مربوطند به دل .  
و راغب در كتاب مفردات راجع به معناى اين كلمه گفته است سرعت ضد بطى ء و بمعناى تندى است ، هم در اجسام استعمال مى شود و هم در افعال گفته مى شود: (سرع ) (بضم راء) يعنى شتاب كرد و در معناى وصفى گفته مى شود: سريع ، و وقتى گفته مى شود: (اسرعوا، و مسرع ) معنايش اينست كه حركت شتران آنها تند شد كما اينكه وقتى گفته مى شود (ابلدوا) معنايش اينست كه حركت شترانشان بليد و كند شد.

*(169/27)*

و (سارعوا) و (تسارعوا) نيز بدين معنا است ، كسانى ديگر گفته اند مسارعه و عجله هر دو به يك معنايند، فرقى كه در بينشان هست اينست كه مسارعه بيشتر در كار خير و عجله بيشتر در كار بد استعمال مى شود. وقتى از ايشان سؤ ال مى شود: اگر چنين است پس چرا در آيه مورد بحث عجله بكار برده نشده ؟ با اينكه شتاب يهود در اثم و عدوان و كارهاى زشت بوده ؟ در پاسخ مى گويند صحيح است ، ليكن استعمال مسارعه در خصوص اين آيه با اينكه مى بايستى عجله بكار برده مى شد براى اشاره به اين نكته است كه كفار يهود در پى كارهاى زشتند و كار زشت خود را زيبا و پسنديده مى دانند ليكن اين گفتار در فرق بين سرعت و عجله خيلى بعيد بنظر مى رسد.  
وجوهى كه در معناى سخن يهود كه گفتند: (يدالله مغلولة )، گفته شده است  
و قالت اليهود يد الله مغلوله علت ايديهم و لعنوابما قالوا بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء  
در معناى اين آيه و اينكه يهود به چه مناسبت اين كلمه كفرآميز را گفته است وجوهى چند است : يكى اينكه ملت و دين يهود، نسخ در احكام دين را جايز نمى دانسته و لذا به نسخ تورات بهيچ وجه رضا نمى داد و زير بار اين حرف كه تورات به وسيله انجيل نسخ شود نمى رفت و يكى از اعتراضات و نقاط ضعفى را هم كه در دين اسلام مى ديدند و به رخ مسلمين مى كشيدند اين بود كه مى گفتند شما مسلمين پيرو كتابى هستيد كه بعضى از آياتش بعض ديگر را نسخ مى كند، و نيز از همين جهت (بداء) را هم براى خداى تعالى در امور تكوينى جايز نمى دانستند و آنرا هم يكى ديگر از نقاط ضعف اسلام و قرآن مى دانستند،

*(169/28)*

چون از بعضى از آيات قرآن (بداء) استفاده مى شود و ما شمه اى از بحث در مساءله بداء را در ذيل آيه (ما ننسخ من آيه او ننسهانات بخير منها او مثلها) در جلد اول اين كتاب و در جاهاى ديگر آن گذرانديم ، و بعيد نيست كه آيه شريفه مورد بحث در مقام بيان همين عقيده يهود باشد. ليكن جوابى كه خداى تعالى از اين گفتار يهود داده با اين احتمال نمى سازد چون در جوابشان مى فرمايد: (بل يداه مبسوطتان ) و از اين جواب استفاده مى شود كه يهود اين گفتار ناروا را درباره روزى دادن خدا گفته اند.  
وجه دوم اينكه بگوييم گويا داستان از اين قرار بوده كه ديده اند مسلمين در فقر و تنگدستى و دشوارى بسر مى برند، لذا اين حرف را راجع به مؤ منين زده اند و غرضشان از اين حرف استهزا به خداى تعالى بوده و مى خواسته اند بگويند (العياذ بالله ) خدا قادر نيست بر اينكه فقر را از بين مؤ منين زايل كند و ايشان را بى نياز ساخته و از ذلت فقر نجات دهد. اين وجه هم خالى از اشكال نيست ، زيرا بودن اين كلمه كفرآميز يهود راجع به فقر مؤ منين با اينكه اين آيه در سوره مائده است و اين سوره در روزگار وسعت و رفاهيت مسلمين نازل شده سازگار نيست .  
وجه سوم اينكه كسى بگويد اين حرف را يهود براى اين زده كه آنروز خداوند ايشان را گرفتار قحطى و خشك سالى كرده و در نتيجه نظام و شيرازه زندگى شان مختل و از هم گسيخته بوده است و آنان از باب شكوه از اوضاع خود اين كلمات كفرآميز را مى زده اند. و اين وجه خيلى بعيد نيست و رواياتى هم كه متصدى بيان شاءن نزول آيات قرآنى است آنرا تاييد مى كند ليكن اشكالى كه دارد اينست كه سياق آيات با آن سازگار نيست . چه اين آيات در مقام نقل كلماتى كه يهود در شكوه از اوضاع خود براى خود گفته نيست بلكه در مقام اين هستند كه خرده گيرى هاى يهود را از مسلمين حكايت كنند.

*(169/29)*

وجه چهارم كه از همه وجوه بنظر نزديك تر است ، اينست كه گفته شود وقتى 6 امثال و نظائر آيات : (من ذاالذى يقرض الله قرضا حسنا) و (و اقرضوا الله قرضا حسنا) به گوش يهود رسيده آن آيات را بهانه كرده و خواسته اند مسلمين را مسخره كنند و بگويند اين چه خدائى است كه براى ترويج دين خود و احياى آن اينقدر قدرت مالى ندارد كه حاجت خود را رفع كند، و ناچار دست حاجت و استقراض بسوى بندگان خود دراز مى كند؟! و اين وجه علاوه بر اينكه از وجوه سابق بنظر نزديك تر است مورد تاييد روايات شاءن نزول هم هست .  
next page  
fehrest page  
back page

*(169/30)*

next page  
fehrest page  
back page  
به هر تقدير اين حرف يعنى نسبت دست بستگى در پاره اى از حوادث به خدا دادن ، خيلى از يهود و معتقدات دينيش كه هم اكنون در تورات موجود است دور نيست . چه تورات جايز مى داند پاره اى از امور، خداى سبحان را به عجز در آورد و سد راه و مانع پيشرفت بعضى از مقاصدش بشود، مثلا جايز مى داند كه اقوياى از بنى نوع آدم جلو خواسته خداوند را بگيرند كما اينكه از خلال داستانهائى كه از انبياى سلف مانند آدم و غير آن نقل مى كند بخوبى استفاده مى شود. آرى صرفنظر از اينكه در خصوص آيه مورد بحث ممكن است غرض يهود استهزا بوده ، ليكن عقايدى كه هم اكنون از يهود در دست است تجويز مى كند كه چنين نسبت هاى ناروائى به خداى تعالى بدهند كه ساحتش مقدس و منزه از آنست .  
غير از يهود كسى دشمن خود را اينطور استهزا و هجو نكرده است ، آرى چون غير يهود كسى در معتقداتش عقيده اى كه مبداء و منشاء براى چنين حرف خطرناكى باشد ندارد، يهود است كه معتقداتش چنين جراتى به او داده است .  
(غلت ايديهم ) اين جمله نفرين به آنها است . البته نفرينى كه مشابه است با منقصتى كه به ساحت قدس خدا نسبت داده اند، يعنى دست بستگى و سلب قدرت بر انجام خواسته خود. بنابراين چون سلب قدرت خود يكى از مصاديق لعنت و دورى از رحمت خداست پس عطف جمله (و لعنوا بما قالوا) بر جمله (غلت ايديهم ) عطف تفسيرى خواهد بود. زيرا قول خداى تعالى همان عمل اوست و نفرين آن جناب و كسى را لعنت كردنش همان معذب كردن آنكس است به عذاب دنيوى يا اخروى كه يكى از مصاديق آن دست بستگى و عجز است . بسيارى هم احتمال داده اند كه جمله (غلت ايديهم ) نفرين نباشد بلكه از اخبار غيبى و اخبار به عذابى باشد كه يهود در كيفر اين گفتار ناروا و جسارت به پروردگار به آن مبتلا مى شود، ليكن وجه اول بنظر نزديك تر است .

*(170/1)*

معناى جمله : (بل يداه مبسوطتان ) و معانى (يد) در موارد اضافه به خداى سبحان  
اما جمله (بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء) اين جمله جواب از گفته يهود است كه با كلمه (بل ) كه براى اضراب و اعراض ‍ است افتتاح شده است و اين جمله يعنى جمله (يدا مبسوطتان ) جمله ايست معروف و شايع و كنايه است از داشتن قدرت .  
در اينجا سؤ الى پيش مى آيد و آن اينست كه يهود گفته بود دست خدا بسته است و (يد) را مفرد ذكر كرده بود با اين حال چرا خداى تعالى در جواب آنها فرمود: (يداه ) و (يد) را بصورت تثنيه ذكر فرمود؟ جواب اينست كه اصولا در ادبيات عرب دست كنايه است از قدرت و دو دست كنايه است از كمال قدرت و از همين جهت خداى تعالى بصورت تثنيه آورد تا به كمال قدرت خود اشاره كرده باشد كما اينكه در آيه (قال يا ابليس ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدى استكبرت ام كنت من العالمين ) نيز براى افاده همين معنا به صورت تثنيه آورد، عرب هم وقتى ميخواهد در سلب قدرت از كسى مبالغه كند و بگويد فلانى بهيچ وجه قدرت بر آن عمل و حق مداخله در آنرا ندارد مى گويد: (لا يدين بهاله ) يعنى فلانى هيچ گونه اختيارى در آن كار ندارد، بسيارى از علماى لغت براى كلمه (يد) معانى زيادى غير از (دست ) ذكر كرده اند، و ليكن بايد دانست كه اين كلمه داراى چند معنا نيست بلكه تنها به معناى دست است و در ساير معانى بطور استعاره بكار مى رود. چون آن معانى امورى هستند كه از شوون مربوط به دست مى باشند، مانند انفاق و سخاوت كه از جهت بسط منتسبند به دست ، و مانند ملك و سلطنت كه از جهت قدرت بر تصرف و وضع و رفع منتسبند به آن ، و امثال اينها، پس معناى اين كلمه در آيات كريمه قرآن بحسب اختلاف مورد، مختلف مى شود، مثلا در آيه مورد بحث و آيه (ان تسجد لما خلقت بيدى ) معنايش قدرت و كمال آنست و در آيه (بيدك الخير و آيه (فسبحان الذى بيده ملكوت كل شى ء) و آيه (تبارك الذى بيده الملك ) و

*(170/2)*

امثال اينها به معناى سلطنت است و در آيه (لا تقدموا بين يدى الله و رسوله )) معنايش حضور و مانند آن است و اما جمله (ينفق كيف يشاء) بيان است براى جمله (يداه مبسوطتان ).  
معناى اينكه فرموده : (آنچه بر تو نازل شده قرآن بر طغيان و كفر يهود مىافزايد) 48  
و ليزيدن كثيرا منهم ما انزل اليك من ربك طغيانا و كفرا  
اين جمله و ساير جملات تا آخر آيه بطورى كه از سياق آن استفاده مى شود كلامى است كه بمنظور توضيح جمله (و قالت اليهود) ريخته و پرداخته شده است و در جمله (و ليز يدن ) بخصوص اشاره است به اينكه اين جرات و جسارت يهود نسبت به خداوند عظيم و لب به مثل (يدالله مغلوله ) گشودنشان هيچ از يهود بعيد نيست ، زيرا اينان مردمى هستند كه در دشمنى با اديان و در كفر، از قديم الايام مشخص و ممتاز بودند و اصولا مردمانى حسود و ستم پيشه اند، و معلوم است چنين مردمى وقتى خبردار شوند كه خداى متعال قريش را بر آنان فضيلت داده ، و از بين ايشان شخصى را به نبوت برگزيده تا چه اندازه حسدشان تحريك مى شود، بنابراين قريش جز اين نبايد از يهود توقع داشته باشد و نبايد از شر آنان و از اينكه آتش طغيان و كفرشان تيزتر شود ايمن بنشينند.

*(170/3)*

آرى يهود در دنياى قبل از اسلام خود را اشرف ملل مى دانست و سيادت و تقدم بر ساير اقوام را حق مسلم خود مى پنداشت و خود را اهل كتاب ، و ساير اقوام آنروز را امى و بى سواد و وحشى مى ناميد. و به دنياى آنروز فخر مى فروخت و ربانيين و احبار خود را به رخ عالميان مى كشيد و به علم و حكمت خود مى باليد. ليكن دوران آن سيادت خيالى و تمدن تو خالى سر آمد و آوازه پيغمبرى كه از قريش يعنى منحطترين اقوام كه همواره در برابر علم يهود و دانشمندان شان سر فرود مى آورد مبعوث شده بود وهمچنين آوازه كتاب وى گوش يهود را خراش داد، مخصوصا وقتى در آن كتاب نظر كر ده و آن را كتابى آسمانى و مهيمن ، يعنى ناظر بر ساير كتب آسمانى يافت و ديد كه كتابى است سرشار از حق و حقيقت و مشتمل بر عالى ترين تعليمات روحى و كامل ترين طريق هدايت ، بيش ‍ از پيش به ذلت و بى ارجى كتاب خود كه سالها به رخ عالميانش مى كشيد پى برد، لاجرم از آن خواب و خيال بيدار شده و بخود آمد در حالى كه هر لحظه به خشم درونى و كفر و طغيانش افزوده مى شد و اينكه مى بينيد خداى تعالى در اين آيه مى فرمايد: آياتى كه بتو نازل شده (قرآن ) طغيان آنها را مضاعف مى كند، معنايش اين نيست كه (العياذ بالله ) قرآن سبب ضلالت آنها است بلكه به اين عنايت است كه گفتيم اصولا جنس يهود بخودى خود جنسى حقود و حسود و كينه توز است و نزول قرآن سبب شد آن آتش تيزتر شود و معارف حق و دعوت صريحى كه در قرآن است باعث شد آن كفر و حسد طغيان كند و به همين عنايت است كه خداى تعالى در مواضع عديده اى از قرآن كريم هدايت و ضلالت را به خود نسبت مى دهد، از آن جمله مثلا مى فرمايد: ( كلا نمد هولا من عطاء ربك و ما كان عطاء ربك محظورا) و در خصوص قرآن مى فرمايد: (و ننزل من القرآن ما هو شفاء و رحمه للمؤ منين و لا يزيد الظالمين الا خسارا) چون اضلال و نظاير آن مانند بدبختى و شقاوت وقتى از خداى تعالى ناپسند و

*(170/4)*

مذموم است كه ابتدائى باشد، يعنى خداوند كسى را بدون جهت گمراه و يا بدبخت كند و اما اگر پاداش و اثر گناهى باشد كه خود آدمى مرتكب شده يا مثلا گناهى كرده كه موجب خشم خداوندى و رسيدن به درجه بالاترى از گمراهى شده باشد اين گمراهى هاى متجدد نسبت به خداى تعالى مذموم نيست .  
كما اينكه خود پرورد گار متعال در قرآن به همين معنا اشاره كرده و فرموده (و ما يضل به الا الفاسقين ) و نيز مى فرمايد: (فلما زاغوا ازاغ الله قلوبهم ) و بالاخره برگشت زياد شدن كفر و طغيان آنها به سبب قرآن به اين است كه خداوند توفيق را از آنها سلب نموده عنايت الهى شامل حال آنها نباشد تا در نتيجه از كفر و طغيان خود بر نگردند و تسليم آيات الهى نشوند و به دعوت حقه خداوند ايمان نياورند، و ما در سابق در تفسير آيه و (ما يضل به الا الفاسقين ) در جلد اول بحثى راجع به اين موضوع گذرانديم .  
اينك بر سر مطلب خود شده و مى گوييم : همانطورى كه سابقا هم اشاره كرديم گويا آيه مورد بحث براى اين باشد كه رفع استبعاد و تعجب از رفتار وقيحانه يهود و جرات و جسارتش نسبت به خداوند بكند و هويت يهود را كه خود را ملتى تربيت شده و اهل كتاب و ساير ملل را وحشى و بى سواد مى ناميدند بلكه مدعى فرزندى و دوستى با خدا بودند به عالميان نشان دهد تا همه بدانند (العياذ بالله ) پسران خدا و دوستانش تا چه انداز ه در اسائه ادب نسبت به خدا وقيح و بى شرم و جسورند.

*(170/5)*

و نيز همه بدانند اگر يهود روز بروز بر كفر و عناد خود مى افزايد براى همين است كه خداوند به ايشان سخط كرده و نور دلشان را خاموش نموده و ايشان هم خود مستوجب چنين سخطى بوده اند، و نيز بدانند كه اين طغيان و كفر روز افزون و آثار شومى كه يكى پس از ديگرى متوجه يهود خواهد شد سرنوشتى است حتمى ، چون در آيه به دو وسيله مطلب را تاكيد كرده ، يكى (لام ) در (ليزيدن ) و يكى هم (نون ) تاكيدى كه در آخر همان كلمه است ، و در اينكه نخست طغيان و سپس كفر را ذكر فرموده اشاره است به همان ترتيب طبيعى اين دو، چه در خارج هم مى بينيم كه كفر از آثار طغيان و زائيده آنست .  
و القينا بينهم العداوه و البغضاء الى يوم القيمه  
ظاهر اينكه اين جمله در سياق جملاتى قرار گرفته كه درباره يهود است ، اين است كه ضمير (هم ) در (بينهم ) به يهود برگردد و لو اينكه افتتاح اين سياق به اهل كتاب شده و اهل كتاب تنها يهود نيستند، بنابراين ، مقصود از (عداوت ) و (بغضاء)، تشتت عقايد و اختلاف مذاهب خواهد بود كه خداى تعالى هم در مواضعى از كلام خود به آن اشاره كرده و فرموده : (و لقد آتينا بنى اسرائيل الكتاب و الحكم و النبوه ... فما اختلفوا الا من بعد ما جاء هم العلم بغيا بينهم ان ربك يقضى بينهم يوم القيمه فيما كانوا فيه يختلفون ) و آيات ديگر. و اما عداوت ؛ گويا مراد از عداوت ، خشم توام با تجاوز عملى است ، و مراد از بغضاء تنها خشم درونى است كه ممكن است با تجاوزات عملى هم همراه با شد و يا نباشد. در نتيجه وقتى اين دو كلمه با هم ذكر شوند هر دو معنا را افاده م ى كنند و مى رسانند كه خداى حكيم در بين يهود هم خشم و نفرت درونى ، و هم نزاع انداخته و در جمله (الى يوم القيامه ) نكته ايست و آن اينكه اين امت تا قيامت باقى خواهند ماند و منقرض نخواهند شد.  
كلما اوقدوا نارا للحرب اطفاها الله  
.

*(170/6)*

(ايقاد نار) به معناى مشتعل ساختن آتش است ، كما اينكه (اطفاء نار) خاموش كردن آن است و معناى آيه روشن است ، احتمال مى رود جمله (كلما اوقدوا...) بيان باشد براى جمله (و القينا) و بنابراين معناى آيه اينطور مى شود كه : هر وقت يهود خواست دست به اقداماتى بزند و آتش جنگى را با رسول الله (صلى الله عليه و آله ) و مسلمين دامن زند خداوند بين سران آنها عداوت و بغضاء و اختلاف كلمه انداخت و بدين وسيله آن آتش را خاموش ساخت ؛ همانطورى كه مى بينيد در اين آيه نويدى است براى مسلمين ، چه از سياق آن استفاده مى شود كه براى هميشه سعى و كوشش يهود عليه مسلمين و بر افروختن آتش جنگ و ايجاد فتنه شان (البته آتش جنگى كه عليه اسلام و ايمان مى افروزند) بى نتيجه و خنثى است ، و اما جنگهائى كه ممكن است بين آنان و مسلمين در گيرد ليكن نه عليه دين و ايمان بلكه بر سر اينكه يكى از ديگرى گوى سبقت را در ميدان سياست و يا قوميت بر بايد از آيه استفاده نمى شود كه در اين گونه پيشامدها هم خدا نويد پيروزى مسلمين را داده باشد، زيرا اين مطلب از سياق آيه خارج است .  
و يسعون فى الارض فسادا و الله لا يحب المفسدين  
(سعى ) سير سريع را گويند، و كلمه (فسادا) مفعول له آن است يعنى سعى و كوشش يهود همه براى آن است كه زمين را عليه دين پر از فساد كنند و خداوند مفسدين را دوست ندارد، و چون آنان را دوست ندارد زمين خود و بندگانش را بدست آنان نمى سپارد، و نمى گذارد آنان به آرزوى پليد خود نايل شوند، و سعى و كوشش آنان بيهوده خواهد ماند (و خدا داناتر است ). همه اين مطالب كه تاكنون گفته شد بيان است براى جمله (غلت ايديهم و لعنوا بما قالوا)، آرى ، چه دست بستگى بالاتر از اين كه براى هميشه نمى توانند عليه اسلام ، مسلمين و ايمان آنها (نه چيرهاى ديگر) آتش افروزند و بمنظور رسيدن به آن هدف فحشا و فساد را در زمين ترويج كنند.

*(170/7)*

و لو ان اهل الكتاب آمنوا و اتقوا لكفرنا عنهم سياتهم ...  
در اينجا به اول مطلب - كه روى سخن با همه اهل كتاب بود - برگشته و دوباره خطاب را به همه شان متوجه مى كند، و در خاتمه كلام بطور ملخص عموم اهل كتاب را متوجه مى كند به اينكه چگونه نعمت بزرگ سعادت دو جهان را به رايگان از دست دادند، و چه آسان جنت نعيم و نعمت حيات سعيده را از كف دادند؛ و مراد از تقوا بعد از ايمان ، پارسائى و پرهيز از محرمات الهى و از گناهان كبيره است ، يعنى گناهانى كه خداوند در قرآن كريم وعده دوزخ به مرتكب آن داده است ، پس مراد از (سيئات ) كه خدا وعده كرده اگر آنان كباير را مرتكب نشوند آن سياتشان را ببخشد، عبارتست از گناهان صغيره ؛ در نتيجه اين آيه از جهت مضمون مطابق خواهد بود با آيه (ان ما تنهون عنه نكفر عنكم سياتكم و ندخلكم مدخلا كريما).  
و لو ا نهم اقاموا التوريه و الانجيل و ما انزل اليهم من ربهم لاكلوا من فوقهم و من تحت ارجلهم  
منظور از تورات و انجيل ، دو كتابيست آسمانى كه قرآن كريم يكى را نازل برموسى (عليه السلام ) و ديگرى را نازل بر عيسى (عليه السلام ) مى داند، نه اين كتابهائى كه فعلا در دست است و بنام انجيل و تورات ناميده مى شوند، چه اينها تورات و انجيل حقيقى و آسمانى نيستند، بلكه مجموعه اى هستند كه دست تحريف به اين صورتشان در آورده است ،  
مراد از: (ما انزل اليهم ) در آيه : (ولو انهم اقامواالتوريةوالانجيل و ما انزل اليهم ...)  
و مراد از جمله (ما انزل اليهم ) كه بعد از تورات و انجيل ذكر شده ساير كتبى است كه منسوب است به انبياى سلف ، و آنروز در دسترس اهل كتاب بوده است ، مانند (مزامير) داود (عليه السلام ) كه قرآن آن را (زبور) خوانده است و امثال آن .

*(170/8)*

و احتمال اينكه مراد از (ما انزل اليهم ) قرآن باشد احتمال بعيدى است ، چه قرآن با احكام خود شرايع و احكام آن دو را نسخ كرده ؛ با اين حال چگونه ممكن است در آرزوى عمل به انجيل و تورات قرآن هم به آن دو عطف شود و گفته شود: اگر اهل كتاب تورات و انجيل و قرآن را عمل مى كردند فلان طور مى شد؟! زيرا از نظر قرآن تورات و انجيل عمل كردنى نيستند. ممكن است كسى بگويد عمل به قرآن در حقيقت عمل به انجيل و تورات اصلى هم هست ، چه آن دو كتاب به آمدن قرآن بشارت داده و بنى اسرائيل را به عمل و گرويدن به آن توصيه كرده اند، عينا داستان قرآن و آن دو كتاب داستان آيات ناسخه قرآن است با آيات منسوخه آن ، يعنى همچنان كه عمل به آيات ناسخه قرآن عمل به همه قرآن است عمل به قرآن ناسخ هم ، عمل به تورات و انجيل منسوخ است ، زيرا دين خدا واحد است و مزاحمت و دوئيتى بين اديان الهى نيست ، چيزى كه هست بعضى از كتابهاى آسمانى و بعضى از احكام يك كتاب مصلحت تشريع آنها موقت و محدود است ، و ابدى و هميشگى نيست .  
و اين احتمال خوبى است ليكن با كلمه (اقاموا) سازگار نيست براى اينكه اقامه تورات و انجيل به اين است كه به همان كيفيتى كه هست و با تمام جزئياتش محفوظ شود، نه اينكه تنها آياتى كه در بشارت به اسلام و قرآن است اقامه و حفظ و مابقى آن متروك شود؛ پس معلوم مى شود مراد از اقامه ، اقامه تورات و انجيل است قبل از اينكه قرآنى نازل شود و آن دو را نسخ كند؛ و اما نسخ تورات بتوسط انجيل ، آن بسيار مختصر و ناچيز و غير قابل اعتنا است ، پس احتمال اينكه مراد از جمله (ما انزل اليهم ) قرآن باشد، احتمال صحيحى نيست ، زيرا صرفنظر از آنچه گفته شد اصولا قرآن را نبايد جزء كتابهائى شمرد كه به يهود و نصارا نازل شده است ،

*(170/9)*

چه قرآن كتابى جهانى است و روى سخنانش با قوم خاص و ملت مخصوصى نيست ، بنابراين مقصود از جمله (ما انزل اليهم ) همانست كه گفتيم ، يعنى ما سواى انجيل و تورات از ساير كتابها و اقسام وحى هائى كه به انبياى بنى اسرائيل رسيده مانند زبور داود (عليه السلام ) و غير آن ، و مراد از اقامه اين كتابها، حفظ عملى يعنى استفاده كردن از دستورات آنها است در بين جامعه و عمل كردن همه به شرايع آن ، و اعتقاد به معارفى است كه راجع به مبدء و معاد در آنها بيان شده است ، البته آن كتابهائى كه دستخوش تحريف مغرضين نشده و يا از بين نرفته است ، زيرا تحريف شده هاى آنها از اعتبار ساقط و از بين رفته هاى آنها هم مورد امر و مامور به نيست .  
(لاكلوا من فوقهم و من تحت ارجلهم ) مراد از خوردن در اين آيه مطلق تنعم و تمتع است چه اينكه از راه خوردن باشد و يا از راههاى ديگر، و استعمال خوردن در مطلق تصرفات و تنعم هاى بدون مزاحم ، در لغت عرب شايع و متداول است ، و مراد از بالا و پائين ، آسمان و زمين است ، بنابراين ، آيه شريفه بجاى اينكه بفرمايد: اگر اهل كتاب به دستوراتى كه در دست داشتند عمل مى كردند به نعمت هاى آسمانى و زمينى متنعم مى شدند، بطور كنايه مى فرمايد: از بالاى سر و زير پاى خود مى خوردند. در حقيقت اين آيه شريفه مطلبى را بيان مى كند كه آيه زير در مقام بيان آنست : (و لو ان اهل القرى آمنوا و اتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء و الارض ‍ و لكن كذبوا فاخذناهم بما كانوا يكسبون ).  
مؤ ثر بودن اعمال بشر در نظام كون و طبيعت

*(170/10)*

از اين آيه و آيه مورد بحث مى توان نكته اى را استنباط كرد و آن اين است كه ايمان اين موجود يعنى نوع بشر و عمل صالح وى در نظام عالم از جهت ارتباطش با زندگى خود او، تاءثير دارد، به عبارتى ديگر، كفر او و عمل زشتش در فساد عالم باز از جهت ارتباطش ‍ با نوع بشر موثر است ، پس اگر انسان به صلاح و سداد گرايد - از اينگونه آيات استفاده مى شود كه - نظام دنيا هم از جهت ايفاء به لوازم سعادت زندگى بشرى هم از جهت دفع بلا از او و توفير نعمت براى او صالح خواهد شد، و اين دو آيه در افاده اين مطلب متفرد نيستند، بلكه اين مطلب را از آيات بسيارى مى توان استفاده كرد، از آن جمله اين آيه است كه صريحا عمليات بشر را موثر در نظام كون ميداند: (ظهر الفساد فى البر و البحر بما كسبت ايدى الناس ليذيقهم بعض الذى عملوا لعلهم يرجعون قل سيروا فى الارض ‍ فانظروا كيف كان عاقبه الذين من قبل كان اكثرهم مشركين ) و نيز اين آيه :(و ما اصابكم من مصيبه فبما كسبت ايديكم ) و آيات ديگر، و ما در جلد دوم اين كتاب مختصرى راجع به اين موضوع بحث كرديم .  
منهم امه مقتصده و كثير منهم ساء ما يعملون

*(170/11)*

(اقتصاد) به معناى گرفتن قصد، و قصد به معناى ميانه است ، پس اقتصاد به معناى ميانه روى در ا مور و پرهيز از افراط و تفريط در امور است ، و امت مقتصده امتى است كه در امر دين و تسليم نسبت به دستورات الهى ميانه رو و معتدل باشد. اين آيه شريفه مطلب تازه اى را بيان مى كند و آن اينست كه آنچه تاكنون از معايب و پليدى هاى اهل كتاب بر شمرديم مربوط به فرد فرد آنها نيست چه در بين اهل كتاب هم مردمى معتدل و ميانه رو بوده اند كه هيچ يك از اين معايب و كجرويها را نداشته اند و اگر مى بينيد گفتار گذشته ما بطور عموم بود، مصحح آن اين بود كه اكثريت اهل كتاب همان آلودگان بودند و مردان پاك در آنها اندك و انگشت شمار بودند، از اين لحن بخوبى استفاده مى شود كه قرآن عزيز تا چه اندازه رعايت حق و انصاف را مى كند، و تا چه پايه در حفظ حق مراقبت دارد، و چگونه رضا نمى دهد حقى از حقوق پامان شود، اگر چه بسيار اندك باشد، اين نكته از مطاوى آيات و جملات سابق هم كه مى فرمود: (و ان اكثركم فاسقون ) و يا مى فرمود: (و ترى كثيرا منهم ) و يا مى فرمود: (و ليزيدن كثيرا منهم ) استفاده ميشد، چه در نيمه اين جملات مطلب را به اكثريت آنان نسبت داده نه به همه ، ليكن هيچ كدام از اين جملات مورد بحث صراحت ندارد، زيرا در اين جمله از آن اقليت صالح قدردانى كرده و نامشان را به نيكى برده است .  
بحث روايتى  
(رواياتى در ذيل آيات گذشته درباره وظيفه علماء، دست خدا، امت مقتصده و...)  
در تفسير قمى در ذيل آيه شريفه (و اذا جاءوكم قالوا آمنا...) مى گويد اين آيه درباره عبد الله بن ابى نازل شده ، چون او و يارانش ‍ اظهار اسلام كردند در حالى كه ورودشان به اسلام صورى و توام با كفر درونيشان بود

*(170/12)*

مؤ لف : ظاهر سياق اين آيات چنين مى نمايد كه روى سخن در همه آنها به اهل كتاب باشد مگر اينكه كسى بگويد اين يك آيه تنها و جدا از بقيه آيات نازل شده . در اين صورت مى توان گفت كه در خصوص اين يك آيه روى سخن با منافقين باشد. باز در همين كتاب در ذيل جمله (و هم قد خرجوا به ) گفته كه معصوم فرمود: معناى اين جمله اين است كه آنان با همين اظهار اسلام خود از ايمان بيرون شدند.  
و در كافى به اسناد خود ا ز ابى بصير از عمر بن رياح از حضرت ابى جعفر (عليه السلام ) نقل مى كند كه ابن رياح گفت : خدمت آن جناب عرض كردم شنيده ام كه شما فرموده ايد: هر كس كه بغير سنت و روش پيغمبر (صلى الله عليه و آله ) طلاق دهد طلاقش بنظر شما صحيح نيست ، حضرت فرمود: من نمى گويم بلكه خداى عزوجل فرموده ، هان اى ابن رياح به خدا سوگند اگر ما چيزى از پيش ‍ خود به شما بگوييم و به ناروا فتوا دهيم از شما بدحال تر خواهيم بود، زيرا خداى تعالى مى فرمايد: (لو لا ينهيهم الربانيون و الاحبار عن قولهم الاثم و اكلهم السحت ) يعنى : چرا علماى يهود آنان را از گناهان قولى و خوردن مال نامشروع باز نمى دارند؟!.  
و در تفسير عياشى از ابى بصير نقل مى كند كه گفت : به امام صادق (عليه السلام ) عرض كردم : عمر بن رياح خيال كرده است كه فتواى تو اينست كه طلاق بدون گواه باطل است آيا او درست فهميده و راى شما همين است يا خير؟ امام فرمود: من نگفتم بلكه خداى تعالى فرموده ، به خدا سوگند اگر ما از پيش خود براى شما فتوا دهيم از شما بدتر خواهيم بود؛ خداى متعال درباره يهود مى فرمايد: (لولا ينهيهم الربانيون و الاحبار...).

*(170/13)*

و شيخ در كتاب مجالس به اسناد خود از ابن ابى عمير از هشام بن سالم از امام جعفر صادق (عليه السلام ) نقل مى كند كه آن جناب در ذيل آيه شريفه : (و قالت اليهود يد الله مغلوله ) فرمود: يهود مى گفتند خدا از كارهاى خدائى خود و تدبير عالم فارغ شده است و - العياذ بالله - به امور عالم مسلوب الاختيار و دست بسته است .  
مؤ لف : همين معنا را عياشى در تفسير خود از يعقوب بن شعيب و از حماد از آن جناب نقل كرده است .  
و در تفسير قمى است كه يهود مى گفتند: خداى تعالى عالم را آفريد و آفرينشان را بطور خودكار قرار داده و ديگر به مدبرى نيازمند نيست ، خداوند متعال آنها را در اين عقيده تخطئه و رد كرده و مى فرمايد: (بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء) يعنى اين چنين كه شما خيال كرده ايد نيست ، دست خدا در پس و پيش كردن و كم و كاست نمودن امور عالم باز است ، و او داراى مشيت است يعنى بعضى از تصرفات ، زمانى مورد خواست او قرار مى گيرد و براى اوست بداء (يعنى پس از برهه اى از زمان چيزى كه بظاهر مورد خواست خدا بوده خلافش ظاهر مى گردد).  
مؤ لف : همين معنا را شيخ صدوق در معانى الاخبار به اسناد خود از اسحاق بن عمار از كسى كه اسحاق از او شنيده از امام صادق (عليه السلام ) نقل مى كند  
و در تفسير عياشى از هشام مشرقى از ابى الحسن خراسانى يعنى حضرت رضا (عليه السلام ) نقل مى كند كه فرمود: خدا خود را به اوصاف احديت و صمديت و نور، وصف فرموده است ، آنگاه امام فرمود: (بل يداه مبسوطتان ) عرض كردم : آيا راستى براى خدا دو دست هست مانند اين دستهاى من (و با يكدست خود بدست امام اشاره كردم )؟ فرمود: نه . اگر اينطور بود مخلوقى بيش نبود.  
مؤ لف : همين روايت را صدوق در كتاب عيون به اسناد خود از مشرقى و از آن حضرت نقل كرده است

*(170/14)*

و نيز صدوق در كتاب معانى الاخبار به اسناد خود از محمد بن مسلم نقل كرده كه وى گفت : من از حضرت صادق (عليه السلام ) سؤ ال كردم كه معناى اين كلام خداى عزوجل كه مى فرمايد: (يا ابليس ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدى ) چيست ؟ فرمود: در كلام عرب دست تنها به معناى جارحه كه عضوى از بدن انسان است نيست ؛ بلكه به معناى قوه و نعمت هم آمده است كما اينكه در قرآن هم به معنى قوه استعمال شده است . مانند اين آيه كه درباره قوت داود (عليه السلام ) مى فرمايد: (و اذكر عبدنا داود ذا الايد - ياد آر بنده ما داود را كه مردى نيرومند بود)، و درباره بناى آسمان مى فرمايد: (و السماء بنيناها ب ايد و انا لموسعون - ما بناى آسمان را به قوت بيكران خود ساختيم و به تحقيق ، توانا و قادر بر انفاقيم و يا به تحقيق ، فراخ كننده آسمانيم ). آنگاه در معناى (و اى دهم بروح منه ) فرمود: يعنى آنها را به روحى از خود تقويت نمود. و وقتى گفته مى شود براى فلانى نزد من يدى است بيضاء، مقصود اينست كه فلانى نعمت فراوانى بمن داده و حق بزرگى بر من دارد.  
و در تفسير قمى در ذيل آيه شريفه (و لو انهم اقاموا التوريه و الانجيل ) فرموده كه در اين آيه روى سخن با قوم يهود و نصارا است ، و در معناى (لاكلوا من فوقهم و من تحت ارجلهم ) گفته : كه امام فرمود معنايش اينست كه از بالا بوسيله باران و از پائين بوسيله رويش گياهان و مواد غذائى متمتع مى شوند.

*(170/15)*

و در تفسير عياشى در ذيل جمله (منهم امه مقتصده ) از ابى صهباء كبرى نقل كرده كه گفت : من خود از على بن ابيطالب (عليه السلام ) شنيدم كه راس الجالوت و اسقف نصارا ر ا خواست و فرمود: من شما را از چيزى سؤ ال مى كنم كه خودم آنرا مى دانم و در آن از شما داناترم . بنابراين نمى توانيد واقع را كتمان كنيد، آنگاه رو به اسقف نصارا كرده و فرمود: تو را به خدائى قسم مى دهم كه انجيل را بر عيسى فرستاد و پاى آن جناب را پر بركت قرار داد و به او قدرتى داد كه مى توانست كور مادر زاد و مرض پيسى را شفا دهد و درد چشم را تسكين و راحتى بخشد و مردگان را زنده كند و از گل براى شما مرغانى ساخته پرواز دهد و شما را به آنچه مى خوريد و يا ذخيره مى كنيد از غيب خبر دهد، اسقف گفت حاجت به اين همه قسم نبود من در جواب شما راست خواهم گفت ، امام پرسيدند: بنى اسرائيل پس از عيسى (عليه السلام ) به چند فرقه متفرق شدند؟ گفت به خدا قسم متفرق نشدند و به همان وحدت خود باقى ماندند، حضرت فرمود: به خدائى كه جز او معبودى نيست دروغ گفتى ، چون بنى اسرائيل به هفتاد و دو فرقه متفرق شدند و همه آنان بجز يك فرقه در آتشند، خداى تعالى مى فرمايد: (منهم امه مقتصده و كثير منهم ساء ما يعملون ) و آن يك فرقه اى كه در آتش نيست همين امت مقتصده است .  
نيز در تفسير عياشى از زيد بن اسلم از انس بن مالك نقل مى كند كه گفت : رسول الله (صلى الله عليه و آله ) بارها مى فرمود: امت موسى به هفتاد و يك فرقه متفرق شدند هفتاد فرقه آنان در آتش و يك فرقه در بهشتند، و امت عيسى به هفتاد و دو فرقه متفرق شدند، هفتاد و يك فرقه در آتش و يك فرقه در بهشتند، و امت من از اين دو امت به يك فرقه بيشتر متفرق خواهند شد، هفتاد و دو فرقه آنان در آتش و يك فرقه در بهشتند، پرسيدند آنان كيانند؟ فرمود: جماعتها جماعتها.

*(170/16)*

و نيز در همين تفسير نقل مى كند كه يعقوب بن يزيد گفت : على ابن ابيطالب (عليه السلام ) هر وقت اين حديث را از رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) نقل مى فرمود دنبالش آيه اى تلاوت مى فرمود: (و لو ان اهل ا لكتاب آمنوا و اتقوا لكفرنا عنهم سيئاتهم ... ساء ما يعملون ) و نيز مى خواند: (و ممن خلقنا امه يهدون بالحق و به يعدلون ) و طايفه اى از آفريدگان ما امتى هستند كه بحق هدايت شده و بازگشتشان به حق است ، آنگاه امام فرمود مقصود از اين امت ، امت محمد (صلى الله عليه و آله ) است .  
سوره مائده ، آيه 67  
يايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك و ان لم تفعل فما بلغت رسالته و الله يعصمك من الناس ان الله لا يهدى القوم الكافرين (67)  
ترجمه آيه  
اى فرستاده ما آنچه را از ناحيه پروردگار بتو نازل شده برسان و اگر نكنى (نرسانى ) اصلا پيغام پروردگار را نرساندى و خدا تو را از (شر) مردم نگه مى دارد زيرا خدا كافران را هدايت نمى فرمايد(به مقاصدشان نمى رساند) (67).  
بيان آيه

*(170/17)*

معناى آيه صرفنظر از سياقى كه آيات قبل و بعدش دارند روشن و ظاهر است ، زيرا در آيه دو نكته بطور روشن بيان شده يكى دستوريست كه خداى تعالى به رسول الله (صلى الله عليه و آله ) داده است (البته دستور اكيدى كه پشت سرش فشار و تهديد است ) به اينكه پيغام تازه اى را به بشرابلاغ كند، و يكى هم وعده اى است كه خداى تعالى به رسول خود داده كه او را از خطراتى كه در اين ابلاغ ممكن است متوجه وى شود نگهدارى كند، ليكن كمى دقت در موقعيتى كه آيه دارد آدمى را به شگفت وامى دارد، زيرا آيات قبل و بعد آن همه متعرض حال اهل كتاب و توبيخ ايشانند به اينكه آنان به انحاء مختلف از دستورات الهى تعدى شده اند، و محرمات الهى را مرتكب شده اند؛ و اين مضمون با مضمون آيه مورد بحث هيچ ارتباط ندارد؛ چه آيه قبلى آن آيه (و لو انهم اقاموا التوريه و الانجيل و ما انزل اليهم من ربهم لاكلوا من فوقهم و من تحت ارجلهم ) است كه روى سخن در آن با اهل كتاب است ؛ و آيه بعدى هم آيه (قل يا اهل الكتاب لستم على شى ء حتى تقيموا التوريه و الانجيل و ما انزل اليكم ...) است كه خطاب در آن نيز به اهل كتاب است ؛  
علاوه دقت در جملات خود آيه مورد بحث تعجب آدمى را در اينكه چطور هيچ ربطى بين اين آيه و آيات قبل و بعدش نيست ؟!! زيادتر مى كند، و اگر آيه مورد بحث به همين ترتيبى كه فعلا با ساير آيات قبل و بعد خود دارد نازل شده باشد و همه داراى يك سياق بوده باشند در اينصورت از مجموع آنها اين مطلب بدست مى آيد كه اين دستور موكد به رسول الله (صلى الله عليه و آله ) براى تبليغ پيغامى است كه خدا در خصوص اهل كتاب نازل فرموده .  
مراد از (ناس ) در آيه شريفه ، يهود نيست و موضوع ماءموريت جديد امرى بسيار مهمو خطير مى باشد.

*(170/18)*

و از جهت وحدت سياق بطور متعين مراد از آن پيام ، همان چيزى خواهد بود كه در آيه بعدش فرموده : (و ما انزل اليكم من ربكم - و آنچه از جانب پروردگارتان بسوى شما نازل شده ) ليكن سياق خود آيه به هيچ وجه با اين احتمال سازگار نيست ، و اين ناسازگارى دليل بر اينست كه اين آيه جايش اينجا نيست ، وجه ناسازگارى آن اينست كه از جمله (و الله يعصمك من الناس ) بر مى آيد حكمى كه اين آيه در صدد بيان آنست و رسول الله (صلى الله عليه وآله ) مامور به تبليغ آن شده ، امر مهمى است كه در تبليغ آن بيم خطر هست يا بر جان رسول الله و يا بر پيشرفت دينيش ، و اوضاع و احوال يهود و نصاراى آنروز طورى نبوده كه از ناحيه آنان خطرى متوجه رسول الله (صلى الله عليه و آله ) بشود تا مجوز اين باشد كه رسول الله (صلى الله عليه و آله ) دست از كار تبليغ خود بكشد، و يا براى مدتى آنرا به تعويق بيندازد و حاجت به اين بيفتد كه خدا به رسول خود - در صورتى كه پيغام تازه را به آنان برساند - وعده حفظ و حراست از خطردشمنش را بدهد، علاوه بر اين ، اگر اين خطر، چشم زخمى بوده كه احتمالا ممكن بوده كه از اهل كتاب به آن جناب برسد جا داشت اين سوره در اوايل هجرت نازل شود، زيرا در اوايل هجرت كه رسول الله (صلى الله عليه و آله ) در شهر غربت و در بين عده معدودى از مسلمين آن شهر بسر مى برد از چهار طرفش يهوديان او را شدت محصور كرده ب ودند، آنهم يهوديانى كه با حدت و هر چه بيشتر به مبارزه عليه رسول الله (صلى الله عليه و آله ) برخاسته و صحنه هاى خونينى نظيير خيبر و امثال آن براه انداختند، اگر در آيه مورد بحث مراد از (ناس ) يهود بود جا داشت در آنروزها اين آيه نازل شود، ليكن نزول اين سوره در اواخر عمر شريف آن حضرت اتفاق افتاده كه همه اهل كتاب از قدرت و عظمت مسلمين در گوشه اى غنوده اند، پس بطور روشن معلوم شد كه آيه مورد بحث هيچگونه ارتباطى با اهل كتاب ندارد،

*(170/19)*

علاوه بر همه ، در اين آيه تكليفى كه از سنگينى ، كمرشكن و طاقت فرسا باشد به اهل كتاب نشده تا در ابلاغ آن به اهل كتاب خطرى از ناحيه آنها متوجه رسول الله (صلى الله عليه و آله ) بشود.  
از همه اينها گذشته در سالهاى اول بعثت ، رسول الله (صلى الله عليه و آله ) مامور شد تكاليف بس خطرناكى را گوشزد بشر آنروز سازد، مثلا مامور شد كفار قريش و آن عرب متعصب را به توحيد خالص و ترك بت پرستى دعوت كند، مشركين عرب را كه بسيار خشن تر و خونريزتر و خطرناكتر از اهل كتابند به اسلام و توحيد بخواند، اين تهديد و وعده اى كه امروز به رسول الله (صلى الله عليه و آله ) مى دهد آنروز نداد، معلوم مى شود پيغام تازه ، خطرناكترين موضوعاتى است كه رسول الله (صلى الله عليه و آله ) به تازگى مامور تبليغ آن شده است .  
علاوه بر آن چه گفته شد آياتى كه متعرض حال اهل كتابند قسمت عمده سوره مائده را تشكيل مى دهند، و اين آيه هم بطور قطع در اين سوره نازل شده است ، و يهود همچنان كه گفته شد در موقع نزول اين سوره داراى قدرت و شدتى نبودند، آن قدرت و شوكت سابق خود را از دست داده و آن آتش ، رو به خاموشى مى رفت ، غضب و لعنت پروردگار هم شامل حالشان شده و هر آتش افروزى و فتنه اى به پا مى ساختند، خداوند آن را خنثى و خاموشش مى كرد، با اين حال چه معناى صحيحى براى اينكه رسول الله (صلى الله عليه و آله ) در دين خدا از يهود بترسد مى توان تصور كرد؟! و با اينكه ايام نزول اين سوره ايامى است كه يهود به طوع و رغبت به حظيره اسلام قدم مى گذارد، و يا مانند نصارا به حكومت اسلام جزيه مى دهد، چه وجهى براى ترس رسول الله (صلى الله عليه و آله ) از يهود مى توان جست ؟ و چه معنائى براى اينكه خداى تعالى او را در اين ترس محق بداند و به وعده حمايت خود دلگرمش سازد مى توان يافت ؟! با آن همه مواقف خطرناك و موقعيت هاى وحشت زائى كه سابق بر اين داشت ؟!

*(170/20)*

بنابراين هيچ شك و ترديدى نيست كه اين آيه در بين آيات قبل و بعد خود اجنبى و سياق آن با سياق آنها دو تا است ، اين معنا كه روشن شد اينك به تجزيه و تحليل خود آيه مى پردازيم :  
آيه شريفه از يك امر مهمى - كه يا عبارتست از مجموع دين و يا حكمى از احكام - آن كشف مى كند.  
آن امرى هر چه هست امرى است كه رسول الله (صلى الله عليه و آله ) از تبليغ آن مى ترسد، و در دل بنا دارد آن را تا يك روز مناسبى تاخير بيندازد، چه اگر ترس آن جناب و تاخيرش در بين نبود حاجتى به اين تهديد كه بفرمايد: (و ان لم تفعل فما بلغت رسالته ) نبود، و لذا در آيات اول بعثت هم كه آن جناب را به تبليغ احكام تحريك مى كند تهديدى ديده نمى شود. بلكه بر عكس لحن آنها خيلى ملايم است ، مثلا در سوره (علق ) مى فرمايد: (اقرء باسم ربك الذى خلق ...) و در سوره (حم سجده ) مى فرمايد: (فاستقيموا اليه و استغفروه و ويل للمشركين ) و در سوره (مدثر) مى فرمايد: (يا ايها المدثر قم فانذر) و امثال اين آيات .  
خطرى كه رسول الله (ص ) از آن نگران بوده خطر جانى نبوده بلكه پيامبر (ص ) ازخطر اضمحلال دين بيمناك بوده است

*(170/21)*

گفتيم رسول الله (صلى الله عليه و آله ) خطرات محتملى در تبليغ اين حكم پيش بينى مى كند ليكن اين خطر خطر جانى براى شخص ‍ آن جناب نيست ، زيرا آن جناب از اينكه جان شريف خود را در راه رضاى خدا قربان كند دريغ نداشت ، آرى او اجل از اين است كه حتى براى كوچكترين اوامر الهى از خون خود بخل ورزد، ترس او از جان خود مطلبى است كه سيره خود آن جناب و مظاهر زندگى شريفش آنرا تكذيب مى كند، علاوه بر اين ، خداى تعالى ، خود در كلام كريمش بر طهارت دامن انبياء از اين گونه ترس ها شهادت داده و فرموده : (ما كان على النبى من حرج فيما فرض الله له سنه الله فى الذين خلوا من قبل و كان امر الله قدرا مقدورا الذين يبلغون رسالات الله و يخشونه و لا يخشون احدا الا الله و كفى بالله حسيبا) و درباره نظائر اين فريضه فرموده : (فلا تخافوهم و خافون ان كنتم مؤ منين ) و نيز عده اى از كه با اينكه دشمن آنان را تهديد كرده مع ذلك جز از خدا از احدى باك ندارند و مى فرمايد:

*(170/22)*

(الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم ايمانا و قالوا حسبنا الله و نعم الوكيل ) و اين حرف هم از غلطهاى واضح است كه كسى (العياذ بالله ) بگويد رسول خدا براى اينكه مبادا چشم زخمى به وى برسد انجام امر خدا را به تعويق بيندازد، زيرا برگشت اين توهم و خيال لابد به اين است كه اگر رسول الله امر خدا را امروز انجام دهد او را خواهند كشت و در نتيجه كار خدا زمين خواهد ماند، و اين حرف خود غلط فاحشى است ، زيرا به فرض اينكه رسول الله (صلى الله عليه و آله ) هم چشم زخمى مى ديد خدا كارش زمين نمى ماند، و با اينكه سبب ساز در عالم او است و با اينكه در قرآن كريم از رسول الله (صلى الله عليه و آله ) سلب استقلال در تاءثير را كرده و فرموده : (ليس لك من الامر شى ء) آيا از پيش بردن كار خود به وسائل مختلف ديگر عاجز است ؟! پس ‍ نمى شود خطر محتمل ، خطر جانى رسول الله باشد و ليكن ممكن است آن خطر را خطر اضمحلال واز بين رفتن دين دانست ، به اين بيان كه بيم آن مى رفت اگر آن جناب عمل تبليغ آن پيغام را در غير موقع انجام دهد او را متهم سازند، و هو و جنجال راه بيندازد و در نتيجه دين خدا و دعوت او فاسد و بى نتيجه شود، و اين گونه اجتهادات و مصلحت انديشى ها براى آن جناب جايز بوده است و اسم اين مصلحت انديشى را نبايد ترس از جان گذاشت .  
اين احتمال كه آيه در اوايل بعثت نازل شده و مراد از:(ماانزل ) مجموع دين باشد مردود است

*(170/23)*

از اينجا معلوم مى شود احتمال اينكه آيه در اوايل بعثت نازل شده همانطور كه بعضى از مفسرين اين احتمال را داده اند احتمال صحيحى نيست ، براى اينكه اين احتمال با جمله (و الله يعصمك من الناس ) سازگار نيست . زيرا در اول بعثت هنوز دين تبليغ نشده تا در تبليغ اين امر مهم بيم از بين رفتن دين و هدر رفتن زحمات پيامبر وجود داشته باشد، لابد همان خطر جانى و در نتيجه زمين ماندن كار خداست كه آنهم گفتيم احتمال غلطى است ، علاوه بر اين اگر مراد از (ما انزل اليك من ربك ) اصل دين يا اصل و فرع آن باشد آيه لغو و برگشت معناى آن به جمله معروف (آنچه در جوى مى رود آب است ) خواهد بود. زيرا معناى آيه اين مى شود: هان اى رسول ! ابلاغ كن دين را زيرا اگر ابلاغ نكنى دين را ابلاغ نكرده اى دين را، بعضى ها گفته اند ممكن است به همين احتمال سر و صورتى داد و گفت مراد از جمله : (ما انزل ) همان دين باشد چيزى كه هست آيه از قبيل گفتار ابى النجم باش د كه گفته : (انا ابو النجم و شعرى شعرى - منم ابو النجم و شعر من همان شعر من است ) كه در بلاغت و فوق العادگى معروف است .

*(170/24)*

و بنابراين معناى آيه مذكور چنين خواهد شد: اگر رسالت را ابلاغ نكنى دچار اين شفاعت خواهى شد كه در تبليغ و سرعت عمل در انجام امر خداوند سبحان با آن همه تاكيدى كه همراه داشت اهمال و كوتاهى كرده اى ، كما اينكه شعر ابى النجم هم اين معنا را داشت كه : شعر من همان شعرى است كه به بلاغت و برترى شناخته شده است . همين معنا را داشت . ليكن اين توجيه هم صحيح نيست ، زيرا اين نكته اى كه در كلام ابوالنجم است در جائى مستحسن است كه مقام اطلاق و تقييد و عام و خاص و نظائر آن باشد، به اين معنا كه در جائى كه شنونده خيال كرده يكى از افراد عام يا مطلق يا يك فرد در برهه اى از برهه هاى زمان از تحت عموم افراد يا عموم زمانها بيرون شده گوينده براى رفع اين توهم مى گويد: اين فرد كما فى السابق در تحت عموم باقى است ، مثلا معناى شعر ابى النجم اين است كه خيال نشود قدرت و قريحه شعرى من فرسوده و از دست رفته و در نتيجه اشعار امرو زم غير اشعار برجسته سابق است ، نه ، اشعار امروزم واجد همه محاسنى است كه اشعار سابقم بود.  
و اما در آيه مورد بحث جاى بكار بردن اين نكته نيست ، براى اينكه اگر مراد از رسالت مجموع دين و يا اصول دين باشد و نزول آيه هم در اوايل بعثت باشد كما اينكه فرض همين است ، ديگر دو چيز در بين نيست ، تا گفته شود اگر اين رسالت را تبليغ نكنى رسالت را تبليغ نكرده اى ، زيرا فرض شد يك رسالت است نسبت به سر تا پاى دين ، پس معلوم شد كه سياق آيه مورد بحث سياقى نيست كه بشود آنرا از آيات نازله اول بعثت شمرد، و مراد از (ما انزل ) را هم مجموع و يا اصل دين دانست .

*(170/25)*

و همچنين روشن شد كه نه تنها نمى شود مقصود از (ما انزل ) را مجموع دين در اوايل بعثت دانست ، بلكه در هيچ زمانى به اين معنا نمى توان گرفت ، زيرا اشكال از جهت لغو بودن جمله (ان لم تفعل ) بود و اين اشكال منحصر به يك زمان نيست . علاوه بر اينكه اگر مراد از رسالت ، مجموع و يا اصول دين بود، ممكن نبود تاريخ نزول آيه جز اول بعثت باشد، تازه محذور خوف رسول الله (صلى الله عليه و آله ) هم در دين بجاى خود باقى است .  
پس از همه اين وجوه بخوبى استفاده شد كه آن چيزى را كه بتازگى به رسول الله (صلى الله عليه و آله ) نازل شده و فشار و تاكيد همراه دارد، بهيچ تقدير و فرضى نمى توان آنرا عبارت از ا صل دين و يا مجموع آن گرفت ، ناگزير بايد آنرا به معناى بعضى از دين و حكمى از احكام آن دانست ، و آيه را بدين صورت معنا كرد: اين حكمى كه از ناحيه پروردگارت بتو نازل شده تبليغ كن ، كه اگر اين يكى را تبليغ نكنى مثل اينست كه از تبليغ مجموع دين كوتاهى كرده باشى ، و لازمه اين معنا اينست كه مقصود از (ما انزل ) آن حكم تازه و مقصود از رسالت مجموع دين باشد، و گرنه دچار همان محذور سابق خواهيم شد كه عبارت بود از لغو بودن آيه نظير جمله : آنچه در جوى ميرود آبست ، زيرا همان طورى كه گفتيم اگر مراد از كلمه (رسالته ) همين رسالت مخصوصى باشد كه تازه نازل شده است معناى آيه اين مى شود: اين رسالت تازه را تبليغ كن كه اگر آنرا تبليغ نكنى آنرا تبليغ نكرده اى ، و معلوم است كه اين كلامى است لغو و از ساحت مقدس خداى حكيم دور، پس مراد اين است كه اين حكم را تبليغ كن و گرنه اصل دين و يا مجموع آنرا تبليغ نكرده اى ، و اين يك معناى صحيح و معقولى است كه شعر ابوالنجم هم در مقام افاده همانست .  
اين چه تكليفى است كه لازمه ابلاغ نكردن آن (به تنهائى ) عدم ابلاغاصل دين و مجموع آن مى باشد؟

*(170/26)*

در اينجا اين سؤ ال پيش مى آيد كه اين چه تكليفى است كه لازمه تبليغ نكردن آن به تنهائى اين است كه اصل دين و مجموع آن تبليغ نشده باشد؟ و ممكن است كسى هم در پاسخ بگويد: اين بدان جهت است كه اصولا احكام دين همه به هم پيوسته و مربوطند و بين آنها كمال ارتباط و بستگى بر قرار است ، بطورى كه اگر در يكى از آنها اخلال شود در همه اخلال شده است ، مخصوصا اگر اين اخلال ، در تبليغ آن فرض شود، براى اينكه ارتباط بين احكام در ناحيه تبليغ شديدتر و كاملتر از ناحيه عمل است ، ليكن جواب آن سؤ ال اين نيست ، و اين جواب با اينكه در جاى خود حرف صحيحى است ، ليكن با ظاهر جمله اى كه در ذيل آيه مورد بحث است يعنى جمله :(و الله يعصمك من الناس ان الله لا يهدى القوم الكافرين ) سازگار نيست ، زيرا ازاين جمله استفاده مى شود كه مخالفين اين حكم از مسلمانها نبوده و مخالفتشان هم مخالفت علمى نبوده است ، بلكه كسانى با اين حكم مخالفت كرده و يا خواهند كرد كه يا كافر باشند و يا از دين بيزارى جسته و مخالفتشان هم مخالفت اساسى است ، كسانيكه با تمام وسايل براى ابطال و بى اثر گذاردن اين حكم خواهند كوشيد؛ و لذا خداوند وعده مى دهد كه رسول خود را به زعم آنها يارى نموده و فعاليتهاى آنها را خنثى خواهد كرد، و در كارشان و بسوى هدفشان هدايت نخواهد نمود.  
علاوه بر اين ، اين مخالفت را نمى توان مخالفت عملى دانست ، براى اينكه نيستند، مثلا احكام اسلام همه در يك درجه از اهميت نيستند؛ مثلا بعضى از واجبات دين از كمال مصلحت به مثابه عمود دين اند، و بعضى به اين درجه نيستند، مانند دعا در وقت ديدن هلال ، كما اينكه در محرمات هم اين تفاوت ديده مى شود، و همه در يك مرتبه از مفسده نيستند.

*(170/27)*

مثلا يكى زناى محصنه است و يكى نگاه بنامحرم ، و اين هر دو حرام است ليكن آن كجا و اين كجا؛ پس نمى توان گفت اگر كسى مثلا دعاى در وقت ديدن ماه نو را نخواند (و لو همه عبادتهاى واجبه را انجام داده باشد) و يا به نامحرم نگاه كند (و لو از تمامى محرمات ديگر پرهيز كرده باشد) هيچيك از احكام اسلام را امتثال نكرده . بنابراين ترس رسول الله را نمى توان توجيه كرد، زيرا مخالفت يك يك احكام چيزى نيست كه رسول الله (صلى الله عليه و آله ) از آن بترسد، و خداوند هم او را به نگهدارى از شر آن مخالفت ها وعده دهد،  
اين تكليف تكليفى بوده حائز كمال اهميت ورسول الله (ص ) در ابلاغ آن از ناحيه مسلمين انديشناك بوده است نه از ناحيه كف ار ومشركين  
بنابراين جاى ترديد نيست كه اين حكم حكمى است كه حائز كمال اهميت است بحدى كه جا دارد رسول الله (صلى الله عليه و آله ) از مخالفت مردم با آن انديشناك باشد و خداوند هم با وعده خود وى را دلگرم و مطمئن سازد، حكمى است كه در اهميت به درجه ايست كه تبليغ نشدنش تبليغ نشدن همه احكام دين است ، و اهمال در آن اهمال در همه آنها است ، حكمى است كه دين با نبود آن جسدى است بدون روح كه نه دوامى دارد و نه حس و حركت و خاصيتى .

*(170/28)*

و اين مطلب بخوبى از آيه استفاده مى شود، و آيه كشف مى كند آن حكم ، حكمى است كه مايه تماميت دين و استقرار آنست ، حكمى است كه انتظار مى رود مردم عليه آن قيام كنند؛ و در نتيجه ورق را برگردانيده و آنچه را كه رسول الله (صلى الله عليه و آله ) از بنيان دين بنا كرده منهدم و متلاشى سازند، و نيز كشف مى كند از اينكه رسول الله (صلى الله عليه و آله ) هم اين معنا را تفرس مى كرده و از آن انديشناك بوده ، و لذا در انتظار فرصتى مناسب و محيطى آرام ، امروز و فردا مى كرده كه بتواند مطلب را به عموم مسلمين ابلاغ كند و مسلمين هم آنرا بپذيرند. و د ر چنين موقعى اين آيه نازل شده است ، و دستور فورى و اكيد به تبليغ آن حكم داده است .

*(170/29)*

و بايد دانست كه اين انتظار از ناحيه مشركين و بت پرستان عرب و ساير كفار نمى رفته ، بلكه از ناحيه مسلمين بوده زيرا دگرگون ساختن اوضاع و خنثى كردن زحمات رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) وقتى از ناحيه كفار متصور است كه دعوت اسلامى منتشر نشده باشد، اما پس از انتشار اگر انقلابى فرض شود جز بدست مسلمين تصور ندارد، و كارشكنى ها و صحنه سازيهائى كه از طرف كفار تصور دارد همان افتراآتى است كه قرآن كريم از اول بعثت تا كنون از آنان نقل كرده ؛ كه گاهى ديوانه اش خوانده مى گفتند: ( معلم مجنون )) و گاهى يادش مى دهند: (انما يعلمه بشر) و گاه شاعرش ناميده و مى گفتند: (شاعر نتربص به ريب المنون ) و گاه ساحرش دانسته و مى گفتند: (ساحر او مجنون )؛ (ان تتبعون الا رجلا مسحورا) و يا قرآنش را از حرفهاى كهنه و قديمى خوانده و مى گفتند: (ان هذا الا سحر يوثر)، (اساطير الاولين اكتتبها فهى تملى عليه بكره و اصيلا)؛ (ان امشوا و اصبروا على الهتكم ان هذا لشى ء يراد)، و امثال اينها از مزخرفاتى كه درباره آن جناب گفتند و باعث وهن و سستى اركان دين هم نشد، براى اينكه جواب همه اين افتراآت يك كلمه است ، و آن اينست كه از اين حرفها بر مى آيد صاحبان اين افتراآت نسبت به دين اسلام متزلزلند، و هنوز حق بر ايشان روشن نشده و درباره اسلام و حقانيت آن : 67  
next page  
fehrest page  
back page

*(170/30)*

next page  
fehrest page  
back page  
اين افتراآت و تهمت ها مختص به اسلام و پيغمبر عزيزش نبوده ، تا رسول خدا از تفرس و بو بردن وقوع آن مضطرب شود؛ چه ساير انبياء و مرسلين (عليهم ا لسلام ) هم در اين گونه ابتلاآت و روبرو شدن با اين گونه گرفتاريها از ناحيه امت خود با آنجناب شريك بوده اند، كما اينكه خداى متعال در قرآن كريم اينگونه گرفتاريها را نسبت به حضرت نوح و انبياى بعد از نوح (عليه السلام ) سراغ ميدهد، پس خطر محتمل را نمى توان از قبيل گرفتاريها و افتراآت كفار در اوايل بعثت دانست ، بلكه خطرى اگر بوده (و مسلما هم بوده ) امرى بوده كه از جهت كيفيت و زمان با آن گرفتاريها منطبق نمى شود، و وقوعش جز در بعد از هجرت و پاى گرفتن دين در مجتمع اسلامى تصور ندارد.

*(171/1)*

آرى مجتمع آنروز مسلمين طورى بوده كه ميتوان آنرا به يك معجون تشبيه كرد؛ چه جامعه آنروز مسلمين مخلوط بوده از يك عده مردان صالح و مسلمانان حقيقى و يك عده قابل ملاحظه از منافقين كه بظاهر در سلك مسلمين درآمده بودند، و يك عده هم از مردمان بيماردل و ساده لوح كه هر حرفى را از هر كسى باور مى كردند و قرآن كريم هم بر اين چند جور مردم آنروز اشاره صريح دارد، و به شهادت آيات زيادى از قرآن كه تفسير آن در مجلدات قبلى اين كتاب گذشت ، ايشان در عين اينكه به ظاهر و يا واقعا ايمان آورده بودند رفتارشان با رسول الله (صلى الله عليه و آله ) رفتار رعيت با شاه بوده ، و همچنين احكام دينى را هم به نظر قانونى از قوانين ملى و قومى مى نگريسته اند، بنابراين ممكن بوده كه تبليغ بعضى از احكام ، مردم را به اين توهم گرفتار كند (العياذ بالله ) كه رسول الله (صلى الله عليه و آله ) اين حكم را از پيش خود و به نفع خود تشريع كرده ، و خلاصه از تشريع اين حكم سودى عايد آن جناب مى شود، اين توهم باعث اين مى شود كه مردم به اين فكر بيفتند كه راستى نكند اين شخص پادشاهى باشد كه براى موفقيت خود خويشتن را پيامبر قلمداد كرده ، و اين احكام هم كه به اسم دين مقرر نموده همان قوانينى باشد كه در هر مملكت و حكومتى به انحاى مختلف اجراء مى گردد.  
و پر واضح است كه اگر چنين توهم و شبهه در بين مردم پاى گيرد و در دلهايشان جاگير شود تا چه اندازه در فساد و از بين بردن دين تاءثير دارد، و هيچ نيرو و هيچ فكر و تدبيرى نمى تواند آن اثر سوء را متوجه سازد،  
علت نگرانى رسول الله (ص ) از ابلاغ آنچه بدان ماءمور شده است

*(171/2)*

پس غير اين نيست كه اين حكمى كه درآيه مورد بحث رسول الله (صلى الله عليه و آله ) مامور به تبليغ آن شده حكمى است كه تبليغ آن مردم را به اين توهم مى اندازد كه رسول خدا اين مطلب را از پيش خود مى گويد، و مصلحت عموم و نفع شان در آن رعايت نشده است ، نظير داستان زيد و تعدد زوجات رسول و اختصاص خمس غنيمت به رسول الله (صلى الله عليه و آله ) و امثال اين احكام اختصاصى ، با اين تفاوت كه ساير احكام اختصاصى چون مساسى با عامه مسلمين ندارد يعنى نفعى از آنها سلب نمى كند و ضررى به آنها نمى رساند از اين جهت طبعا باعث ايجاد آن شبهه در دلها نمى شود.

*(171/3)*

مثلا داستان ازدواج رسول خداى (صلى الله عليه وآله ) با همسر زيد - پسر خوانده خود - تنها حكمى مخصوص به خود آن جناب نبوده ، گر چه ممكن است توهم شود كه اين هم بمنظور انتفاع شخص رسول الله (صلى الله عليه و آله ) تشريع شده است ، ليكن چون اين حكم عمومى اعلام شده است و عموم مسلمين مى توانند با زن پسر خوانده هاى خود ازدواج كنند، از اين رو خيلى به ذوق نمى زند، و در داستان ازدواج بيش از چهار همسر دائمى ، گر چه حكمى است مخصوص به رسول الله (صلى الله عليه و آله ) ليكن باز هم باعث تقويت آن شبهه در دلها نمى گردد، زيرا بفرض اينكه (العياذ بالله ) رسول الله (صلى الله عليه و آله ) اين حكم را از روى هواى نفسانى و بدون دستور خداوند مقرر كرده باشد چون هيچ مانعى براى آن جناب بنظر نمى رسد كه اين حكم را توسعه دهد و هيچ فرضى تصور نمى رود كه از اين توسعه مضايقه نمايد، از اين رو باز هم به ذوقها نمى زند، مخصوصا رسول اللهى كه سيره و رفتارش ‍ در ايثار بنفس بر مسلمان و كافر معلوم و معروف است ، رسول اللهى كه مردم را در آنچه خداوند از مال و چيرهاى ديگر روزى فرموده بر خود مقدم مى دارد، چگونه ممكن است مردم را محدود و محكوم كند به اينكه بيش از چهار همسر دائمى اختيار نكنند و ليكن خود تا 9 نفر اختيار كند؟! پس جاى هيچ ترديدى نيست كه اجراى اين حكم نسبت به خصوص خود از ناحيه خداوند بوده نه از روى هوا.

*(171/4)*

از اينجا و از همه آنچه تاكنون گفته شد بخوبى استفاده مى شود كه در آيه شريفه رسول الله (صلى الله عليه و آله ) مامور به تبليغ حكمى شده كه تبليغ و اجراى آن مردم را به اين شبهه دچار مى كند كه نكند رسول الله (صلى الله عليه و آله ) اين حرف را بنفع خود مى زند، چون جاى چنين توهمى بوده كه رسول الله (صلى ال له عليه وآله ) از اظهار آن انديشناك بوده ، از همين جهت بوده كه خداوند امر اكيد فرمود كه بدون هيچ ترسى آنرا تبليغ كند، و او را وعده داد كه اگر مخالفين درصدد مخالفت بر آيند آنها را هدايت نكند،  
آن امر مهم و خطيرى كه پيامبر (ص ) ماءمور به ابلاغ آن شده است (ولايت ) وجانشينى اميرالمؤ منين (ع ) است  
و اين مطلب رواياتى را كه هم از طرق عامه و هم از طرق اماميه وارد شده است تاييد مى كند، چون مضمون آن روايات اينست كه آيه شريفه در باره ولايت على (عليه السلام ) نازل شده ، و خداوند رسول الله (صلى الله عليه و آله ) را مامور به تبليغ آن نموده ، و آن جناب از اين عمل بيمناك بوده كه مبادا مردم خيال كنند وى از پيش خود پسرعم خود را جانشين خود قرار داده است ، و به همين ملاحظه انجام آن امر را به انتظار موقع مناسب تاخير انداخت تا اينكه اين آيه نازل شد، ناچار در غدير خم آنرا عملى كرد و در آنجا فرمود: (من كنت مولاه فهذا على مولاه ) يعنى هر كه من مولاى اويم ، اين - على بن ابيطالب - نيز مولاى اوست .

*(171/5)*

اما (ولايت ): بايد دانست همانطورى كه در زمان رسول الله امور امت و رتق و فتق آن بدست آن جناب اداره مى شده بطور مسلم و بدون هيچ ابهامى پس از در گذشت وى نيز شخصى لازم است كه اين امر مهم را عهده دار باشد، و قطعا هيچ عاقلى بخود اجازه نمى دهد كه توهم كند دينى چنين وسيع و عالمگير، دينى كه از طرف خداى جهان ، جهانى و ابدى اعلام و معرفى شده است ، دينى كه وسعت معارفش جميع مسائل اعتقادى و همه اصول اخلاقى و احكام فرعى را كه تمامى قوانين مربوط به حركات و سكنات فردى و اجتماعى انسانى را متضمن است بر خلاف ساير قوانين و استثنا احتياج به حافظ و كسى كه آنطور كه شايد و بايد آنرا نگهدارى كند ندارد، و يا توهم كند كه مجتمع اسلامى استثناء و بر خلاف همه مجتمعات انسان ى بى نياز از والى و حاكمى است كه امور آنرا تدبير و اداره نمايد، كيست كه چنين توهمى بكند؟! و اگر كرد جواب كسى را كه از سيره رسول الله (صلى الله عليه و آله ) بپرسد چه مى گويد؟! زيرا رسول الله (صلى الله عليه و آله ) سيره اش بر اين بو د كه هر وقت به عزم جنگ از شهر بيرون مى رفتند كسى را به جانشينى خود و به منظور اداره امور اجتماعى مسلمين جاى خود مى گذاشتند، كما اينكه على بن ابيطالب (عليه السلام ) را در جنگ تبوك جانشين خود در مدينه قرار دادند، على (عليه السلام ) هم كه عشق مفرطى به شهادت در راه خدا داشت عرض كرد: آيا مرا خليفه و جانشين خود در مدينه قرار مى دهى ؟ با اينكه در شهر جز زنان و كودكان كسى باقى نمانده ؟! پيامبر فرمود: آيا راضى نيستى كه نسبت تو، به من نسبت هارون باشد به موسى ، با اين تفاوت كه بعد از موسى (عليه السلام ) پيغمبرانى آمدند و پس از من پيغمبرى نخواهد آمد؟!.

*(171/6)*

و همچنين آن حضرت در ساير شهرهائى كه آنروز بدست مسلمين فتح شده بود مانند مكه و طائف و يمن و امثال آنها جانشينان و حكامى نصب مى فرمود، و نيز بر لشكرها چه كوچك و چه بزرگ كه باطراف مى فرستادند امرا و پرچمدارانى مى گماردند،اين بوده است رفتار رسول الله (صلى الله عليه و آله ) در ايام حيات خود، و چون فرقى بين آنزمان و زمان پس از رحلت آنجناب نيست ، از اين رو بايد براى زمان غيبت خود هم فكرى بكند، و شخصى را براى اداره امور امت تعيين بفرمايد، بلكه احتياج مردم به والى در زمان غيبت آن جناب بيشتر است از زمان حضورش ، و با اين حال چگونه مى توان تصور كرد كه آن جناب براى آنروز مردم هيچ فكرى نكرده است ؟!.  
نكاتى كه در آيه شريفه : (يا ايها الرسول بلغ ماانزل اليك من ربك ) مى باشد  
يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك  
چند نكته در اين آيه شريفه هست كه به يك يك آنها اشاره مى كنيم :  
يكى اينكه در اين آيه رسول الله (صلى الله عليه و آله ) با اينكه داراى القاب زيادى است بعنوان رسالت مورد خطاب قرار گرفته ، واين از اين جهت است كه در اين آيه گفتگو از تبليغ است ، و مناسب ترين القاب و عناوين آن جناب در اين مقام همان عنوان رسالت است ، براى اينكه بكار رفتن اين لقب خود اشاره ايست به علت حكم ، يعنى وجوب تبليغى كه بوسيله همين آيه به رسول الله (صلى الله عليه و آله ) گوشزد شده است ، و مى فهماند كه رسول ، جز رسالت و رسانيدن پيام كارى ندارد، و انجام رسالت رفته البته به لوازم آن كه همان تبليغ و كسى كه زير بار رسانيدن است قيام مى كند.

*(171/7)*

دوم اينكه در اين آيه از خود آن مطلبى كه بايد تبليغ شود اسم نبرده ، تا هم به عظمت آن اشاره كرده باشد و هم به آن چيزى كه لقب رسالت به آن اشاره داشت ، اشاره كند، يعنى بفهماند كه اين مطلب امرى است كه رسول الله (صلى الله عليه و آله ) در آن هيچ گونه اختيارى ندارد، بنابراين ، در آيه شريفه دو برهان بر سلب اختيار از رسول الله (صلى الله عليه و آله ) در تبليغ كردن و يا تاخير در تبليغ اقامه شده است ، يكى تعبير از آن جناب به رسول ، و يكى هم نگفتن اصل مطلب ، و در عين اينكه دو برهان است دو عذر قاطع هم هست براى رسول الله (صلى الله عليه و آله ) در جراتش بر اظهار مطلب و علنى كردن آن براى عموم ، و در عين حال تصديق فراست رسول الله (صلى الله عليه و آله ) هم هست ، يعنى مى فهماند كه رسول الله (صلى الله عليه وآله ) درست تفرس كرده و در احساس خطر مصيب بوده است ، و نيز مى رساند كه اين مطلب از مسائلى است كه تا رسول الله (صلى الله عليه و آله ) زنده است بايد به زبان مبارك خودش به مردم ابلاغ شود و كسى در ايفاى اين وظيفه جاى خود آن جناب را نمى گيرد.  
جمله (و ان لم تفعل فما بلغت رسالته ) گر چه صورت تهديدى دارد ولى در حقيقتمبين اهميت موضوع است  
و ان لم تفعل فما بلغت رسالته

*(171/8)*

همانطورى كه سابقا هم اشاره كرديم مراد از (رسالت ) و يا به قرائتهاى ديگر (رسالات ) مجموع وظايفى است كه رسول الله (صلى الله عليه و آله ) بدوش گرفته بود، و نيز سابقا گفتيم كه از لحن آيه اهميت و عظمت اين حكمى كه به آن اشاره كرده استفاده مى شود، و فهميده مى شود كه حكم مذكور حكمى است كه اگر تبليغ نشود مثل اينست كه هيچ چيز از رسالتى را كه بعهده گرفته است تبليغ نكرده باشد، بنابراين مى توان گفت گر چه كلام صورت تهديد دارد ليكن در حقيقت در صدد بيان اهميت مطلب است ، و مى خواهد بفهماند مطلب اينقدر مهم است كه اگر در حق آن كوتاهى شود حق چيزى از اجزاى دين رعايت و ادا نشده است .  
پس جمله (و ان لم تفعل فما بلغت ) جمله شرطيه ايست كه ريخت و سياقش براى بيان اهميت و تاءثير بود و نبود شرط است ، و اينكه بود و نبود جزا هم متفرع بر بود و نبود شرط است ، و در حقيقت اين جمله شرطيه كه صورتا شرطيه است ، در واقع شرطيه نيست ، زيرا جمله شرطيه در محاورات مردم معمولا وقتى بكار مى رود كه تحقق جزا مجهول باشد به جهت جهل بتحقق شرط، و چون در جمله شرطيه مورد بحث يعنى (ان لم تفعل فما بلغت ) نمى توان به خداى تعالى نسبت جهل داد از اين رو اگر هم مى بينيم جمله بصورت شرطيه بيان شده است كه در مى دانيم حقيقت شرطيه نيست ، علاوه بر اينكه ساحت مقدس رسول الله (صلى الله عليه و آله ) منزه است از اينكه خداى تعالى و لو بصورت شرطيه و (اگر) نسبت مخالفت و نافرمانى و ترك تبليغ به او بدهد، با اينكه خودش در مدح او فرموده :

*(171/9)*

(الله اعلم حيث يجعل رسالته - يعنى خداوند داناتر است كه رسالت خود را در كجا و به چه شخصى محول كند)، پس جمله (و ان لم تفعل فما بلغت ...) درست است كه بظاهر تهديد را مى رساند ليكن در واقع اعلام اهميت اين حكم است به آن جناب و به ساير مردم و اينكه رسول الله در تبليغ آن هيچ جرمى و گناهى ندارد، و مردم حق هيچگونه اعتراض به او ندارند.  
معناى عصمت در جمله : (والله يعصمك من الناس )))  
و الله يعصمك من الناس ان الله لا يهدى القوم الكافرين  
راغب گفته است : (عصم ) (بفتح عين و سكون صاد) به معناى امساك است ، و اعتصام به معناى آن حالتى است از انسان كه در طلب حافظى كه او را حفظ كند از خود نشان مى دهد. راغب همچنين در معناى اين كلمه بسط كلام مى دهد تا آنجا كه مى گويد: (عصام ) (بكسر عين ) چيزى است كه بوسيله آن چيزى بسته و حفظ مى شود و عصمتى كه در انبيا است به معناى نگهدارى ايشانست از معصيت ، و خداوند ايشان را با وسايل گوناگونى حفظ مى كند: يكى با صفاى دل و پاكى گوهرى است كه خداى تعالى ايشان را به آن كرامت اختصاص داده است و يكى ديگر با نعمت فضائل جسمانى و نفسانى است كه به آنان ارزانى داشته و ديگر با نصرت و تثبيت قدمهاى آنها است ، و نيز سكينت و اطمينان خاطر و نگهدارى دل هايشان و توفيقاتشان است ، كما اينكه خداى تعالى فرموده : (و الله يعصمك من الناس ).  
و عصمت چيزى است نظير دست بند كه زنان در دست مى اندازند، و از دست ، آن موضعى را كه عصمت (دست بند) بر آن قرار مى گيرد معصم گويند، و بعضى به سفيدى مچ دست با پاى چارپايان از نظر شباهتش به دست بند عصمت گفته اند، نظير اينكه چارپائى را كه يك پايش سفيد باشد به چارپائى كه يك پايش بسته باشد تشبيه كرده و محجل مى گويند و بر همين قياس گفته مى شود: (غراب اعصم - كلاغ قلاده دار).

*(171/10)*

و اما معنائى را كه راغب براى عصمت انبيا (عليهم السلام ) كرد، گر چه معناى صحيحى است ليكن مثال زدنش به آيه مورد بحث درست نيست ، براى اينكه آيه مورد بحث مربوط به عصمت انبيا نيست ، وى خوب بود براى عصمت انبيا به آيات ديگرى مثل مى زد نه به آيه مورد بحث ، و آن معنائى كه براى عصمت انبيا كرده است اگر بخواهيم با آيات قرآنى تطبيق كنيم با آيه (و ما يضرونك من شى ء و انزل الله عليك الكتاب و الحكمه و علمك ما لم تكن تعلم و كان فضل الله عليك عظيما) بهتر تطبيق مى شود.  
و اما عصمت در آيه مورد بحث ظاهرش اينست كه به معناى نگهدارى و حفاظت از شر مردم باشد، شرى كه انتظار مى رفته متوجه نفس شريف رسول الله (صلى الله عليه و آله ) شده و يا مانع مقاصد و هدفهاى مقدس دينيش و يا موفقيت در تبليغش و يا به نتيجه رسيدن زحماتش و سخن كوتاه آنچه مناسب ساحت مقدس اوست بشود، و اين ربطى به مساءله عصمت انبيا ندارد.  
و بهر حال از موارد استعمال اين كلمه بدست مى آيد كه اين كلمه به معناى گرفتن و نگهدارى است ، بنابراين استعمالش در معنى حفظ از قبيل استعاره لازم است براى ملزوم ، چه لازمه حفظ گرفتن است ، و اينكه عصمت از شر مردم را معلق گذاشت ، و بيان نفرمود كه آن شر چه شريست و مربوط به چه شانى از شوون مردم است ؟ آيا از قبيل كشتن و مسموم كردن و غافلگير ساختن است ؟ يا مقصود آزارهاى روحى از قبيل دشنام و افترا است ؟ يا از قبيل كارشكنى و بكار بردن مكر و خدعه است ؟ و سخن كوتاه از بيان نوع شكنجه و آزار مردم سكوت كرد تا افاده عموم كند، و همه انواع آزارها را شامل شود، و ليكن از همه بيشتر همان كارشكنى ها و اقداماتى كه باعث سقوط دين و كاهيدن رونق و نفوذ آن است به ذهن مى رسد.  
مفهومى كه كلمه (ناس ) متضمن آنست و مراد از (ناس ) در: (والله يعصمك منالناس )))

*(171/11)*

(الناس ) به معناى نوع انسان است نه انسان خاص ، جامعى است كه در صدق آن نه خصوصيات تكوينى از قبيل نر و مادگى دخالت دارد، و نه امتيازات غير تكوينى ، مانند داشتن علم و فضل و مال و نداشتن آنها، و از همين جهت كه به همه افراد اين جنس صادق است بيشتر در جماعت استعمال مى شود و كمتر ديده شده است كه به يك فرد (ناس ) گفته شود و نيز از جهت اينكه اين كلمه متضمن معناى انسانيت است ، چه بسا دلالت بر مدح كند، البته اين دلالت در مواردى است كه در آن فضيلت به معناى انسانيت ملاحظه شده باشد، مانند اين آيه : (اذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس ) كه در اين آيه ناس ممدوح است ، و مراد از آن كسانى اند كه در آنها انسانيت كه ملاك درك حق و تميز آن از باطل است وجود داشته باشد؛ پس معناى آيه اين مى شود: وقتى به آنها گفته مى شود ايمان آريد همانطورى كه مردم كامل ايمان آوردند، و چه بسا بر عكس دلالت بر نكوهش كند، يعنى در پاره اى از موارد خست و پستى افرادى را برساند، و اين در جائى است كه گفتگو از امرى باشد كه محتاج به لحاظ پاره اى از فضائل انسانيت زائد بر آنچه در صدق اسم انسان لازم است باشد، مانند اين آيه : (و لكن اكثر الناس لا يعلمون ) چون بيشتر مردم فضائلى زائد بر اصل معناى انسانيت ندارند، و نيز مانند اينكه به كسى بگوئى :

*(171/12)*

خيلى به وعده هاى مردم اعتماد مكن و خيلى به جمعيت آنها غره مباش ، و غرضت از اين گفتار اين باشد كه وعده كسانى قابل اعتماد و جمعيتشان مايه پشت گرمى است كه از فضلا و دارندگان ملكه وفا و ثبات عزم باشند، نه هر دو پائى كه كلمه انسان بر او صادق باشد، گاهى هم نه بر مدح دلالت دارد و نه بر ذم ، و اين در جائى است كه گفتگو در چيزى باشد كه در آن تنها جنس انسانى بدون ملاحظه چيز ديگرى دخيل باشد، مانند اين آيه : (يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكر و انثى و جعلناكم شعوبا و قبائل لتعارفوا ان اكرمكم عند الله اتقيكم ).  
زيرا در اين آيه شريفه گفتگو از جنس انسانى است نه از انسان فاضل و يا ناقص ، و بعيد نيست كه در آيه مورد بحث هم به همين معنا باشد، يعنى مراد از ناس سواد مسلمين باشد، سوادى كه همه رقم اشخاص از مؤ من و منافق و بيمار دل بطور غير متمايز و آميخته با هم در آن وجود دارند، بنابراين اگر كسى از چنين سوادى بيمناك باشد از همه اشخاص آن بيمناك خواهد بود، و چه بسا جمله (ان الله لا يهدى القوم الكافرين ) هم اين آميختگى و عموميت و بى نشانى را برساند، زيرا معلوم مى شود كسانى از كفار بى نام و نشان در لباس مسلمين و در بين آنها بوده اند، و اين هيچ بعيد نيست ، زيرا سابقا هم گفتيم كه آيه مورد بحث بعد از هجرت و در ايامى نازل شده است كه اسلام شوكتى بخود گرفته و جمعيت انبوهى به آن گرويده بودند، و معلوم است كه در چنين ايامى صرفنظر از اينكه مسلمانان واقعى انگشت شمار بودند، سواد مسلمين سواد عظيمى بوده و ممكن بوده است كسانى از كفار خود را در بين آنها و بعنوان مسلمان جا بزنند، و عمليات خصمانه و كارشكنى هاى خود را بسهولت انجام دهند، و لذا مى بينيم خداوند در مقام تعليل جمله (و الله يعصمك من الناس ) مى فرمايد: (ان الله لا يهدى القوم الكافرين )، چون بعد از اينكه وعده حفاظت به رسول خود مى دهد، مخالفين را كفار مى خواند.

*(171/13)*

دو توضيح لازم درباره معناى جمله : (والله يعصمك من الناس ) و جمله (ان الله لايهدى القوم الكافرين )))  
در اينجا اين سؤ ال پيش مى آيد: همانطورى كه از آيه مورد بحث استفاده مى شود خداوند رسول خود را از شر كفار حفظ فرمود؟ و اگر چنين است پس آن همه آزار و محنت ها كه از كفار و از امت خود ديد چه بود؟! و آيا اين آيه با ساير آيات قرآنى كه صريح اند در اينكه رسول الله (صلى الله عليه و آله ) در راه تبليغ دين محنت هاى طاقت فرسائى ديده منافات ندارد؟! و آيا جز اين است كه رسول خدا خودش فرمود: هرگز هيچ پيغمبرى به مقدار و مانند آزارهائى كه من ديدم نديده و همچنين اين سؤ ال پيش مى آيد كه اين آيه مى فرمايد: خداوند كفار ر ا هدايت نمى كند، آيا اين جمله منافى سراپاى قرآن و مخالف صريح عقل نيست ؟! خداوندى كه خود تمامى وسايل هدايت را كه يكى از آنها فرستادن انبيا و كتابهاى آسمانى است فراهم فرموده ، آيا معقول است همين خداى مهربان از طرفى به انبياى خود اصرار بورزد كه بندگان مرا به خدايشان آشنا كنيد و از طرفى خودش بفرمايد: خداوند كفار را هدايت نمى كند مگر اينكه حجت خالص بر آنها تمام شود؟! و آيا جز اين است كه ما به چشم خود مى بينيم كه خداوند كفار را يكى پس از ديگرى هدايت مى كند؟!.

*(171/14)*

جواب سؤ ال اولى اينست كه خداى تعالى كه فرموده (ان الله لا يهدى القوم الكافرين ) در حقيقت جمله (و الله يعصمك من الناس ) را توضيح داده ، به اين معنا كه در سعه اطلاق آن تصرف كرده و اطلاق آن را كه شامل تمامى انواع محنت ها ، چه آنهائى كه ممكن بود در مقابل تبليغ اين حكم ببيند و چه غير آن بود تقييد كرده است به آزارهائى كه در خصوص اين حكم و قبل از موفقيت به اجراى آن ممكن بود از دشمنان برسد، حالا يا به اين بوده كه آن جناب را در حين تبليغ اين حكم بقتل برسانند، و يا بر او شوريده و اوضاع را دگرگون سازند، و يا او را به باد تهمت هائى كه باعث ارتداد مردم است گرفته و يا حيله اى بكار برند كه اين حكم را قبل از اينكه به مرحله عمل برسد خفه كرده و در گور كنند، و ليكن خداى تعالى كلمه حق و دين مبين خود را بر هر چه بخواهد و هر كجا و هر وقت و هر كس كه بخواهد اقامه و اظهار مى نمايد، كما اينكه در كلام عزيز خود فرموده : (ان يشا يذهبكم ايها الناس و يات باخرين و كان الله على ذلك قديرا).

*(171/15)*

و اما جواب از سؤ ال دوم : بايد دانست كه مقصود از كفر در اينجا، كفر به خصوص آيه ايست كه متضمن حكم مورد بحث است ، حكمى كه جمله (ما انزل اليك من ربك - آنچه از پروردگارت بتو نازل شده ) اشاره به آن دارد، كما اينكه در آيه حج ، مخالفين خصوص حج را كافر خوانده و فرموده : (و من كفر فان الله غنى عن العالمين ) نه كفرى كه به معناى استكبار از اصل دين و از اقرار به شهادتين است ، زيرا كفر به اين معنا با مورد آيه مناسبت ندارد، مگر اينكه كسى بگويد مراد از (ما انزل اليك من ربك ) مجموع دين و قرآن است ، كه ما سابقا جوابش را داده و اين حرف را نپذيرفتيم ، و بنابراين مراد ا ز هدايت هم هدايت به راه راست نيست ، بلكه مراد هدايت به مقاصد شوم آنها است ، و معنايش اين است كه خداوند ابزار كار و اسباب موفقيت آنان را در دسترسشان قرار نمى دهد، نظير اين آيه كه مى فرمايد: (ان الله لا يهدى القوم الفاسقين ) و اين آيه : (و الله لا يهدى القوم الظالمين ) كه معلوم است مراد از هدايت در اين دو آيه هدايت به فسق و ظلم است ، و ما سابقا در جلد دوم اين كتاب راجع به اين هدايت بحث كرديم .

*(171/16)*

پس معناى آيه اينست كه خداوند آنها را مطلق العنان نمى گذارد تا هر لطمه كه بخواهند به دين و به كلمه حق وارد آورده و نورى را كه از جانب خود نازل كرده خاموش كنند، چون بطور كلى كفار و ظالمين و فاسقين از شومى و بدى كه دارند همواره در پى تغيير سنت خداوند، و مى خواهند سنتى را كه بين خلق خدا جارى است و مسير اسبابى را كه يكى پس از ديگرى در راه تحصيل مسببات در جريانند عوض كرده اسبابى را كه همه اسباب هدايت و فضيلتند و بين آنها و اينكه نام گناه بر آنها اطلاق شود فرسنگ ها فاصله است ، آلوده كرده و بسوى مقاصد باطل و فاسد خود منحرف كنند، آرى آنان اينطور مى خواهند و ليكن قدرت و شوكت شان كه آنرا هم خدا ارزانى شان داشته خداوند را زبون و عاجز نمى كند، هر چند مساعى شان آنان را احيانا و در چند قدم كوتاه پيشرفت دهد و در نتيجه ، كارشان سامان يابد و به مقاصد پليد خود نائل شوند و ليكن اين استعلا و استقامت كارهايشان جز براى مدت كوتاهى دوام نيافته و بالاخره تباه خواهد شد، بلكه خداوند آنان را در چاهى كه براى مسلمين كنده بودند در خواهد انداخت ، آرى (و لا يحيق المكر السى ء الا باهله ).  
بحث روايتى  
(رواياتى در ذيل آيه شريفه : (يا ايهاالرسول بلغ ...) شاءن نزول آن و ابلاغ ولايت على (ع ) در غدير خ م

*(171/17)*

در تفسير عياشى از صالح از ابن عباس و جابربن عبدالله روايت شده كه گفته اند: خداى تعالى نبى خود محمد (صلى الله عليه و آله ) را مامور كرد كه على (عليه السلام ) را بعنوان علميت در بين مردم نصب كرده و مردم را به ولايت وى آگاهى دهد، و از همين جهت رسول الله (صلى الله عليه و آله ) ترسيد مردم متهمش ساخته و زبان به طعنش گشوده بگويند: در بين همه مسلمانان على را نامزد اين منصب كرده است ، و لذا خداى تعالى اين آيه را فرو فرستاد: (يا ايها الرسول ...) ناگزير رسول الله (صلى الله عليه و آله ) در روز غدى خم به امر ولايت على (عليه السلام ) قيام نمود.  
و در همان كتاب از حنان بن سدير از پدرش از امام ابى جعفر (عليه السلام ) روايت مى كند كه آن حضرت فرمود: وقتى كه جبرئيل در حيات رسول الله (صلى الله عليه و آله ) در حجه الوداع براى اعلان ولايت على (عليه السلام ) نازل شد و اين آيه را فرود آورد: (يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك . ..) رسول الله (صلى الله عليه و آله ) سه روز در انجام آن مكث كرد تا رسيد به جحفه ، و در اين سه روز از ترس مردم دست على را نگرفت و او را بالاى دست خود بلند نكرد، تا اينكه در روز غدير در محلى كه آنرا (مهيعه )) مى گفتند بار گرفته و پياده شد، آنگاه دستور داد بانگ نماز سر داده و مردم را براى نماز دعوت كنند، مردم هم بر حسب معمول اجتماع كردند، رسول الله (صلى الله عليه و آله ) در برابرشان قرار گرفت و فرمود: چه كسى از خود شما به شما اولويت دارد؟ همه به بانگ بلند عرض كردند خداو رسول ، آنگاه بار ديگر همين كلام را تكرار كرد و همه همان جواب را دادند، بار سوم نيز همان را پرسيد و همان جواب را شنيد، و سپس دست على را گرفته فرمود:

*(171/18)*

هر كه من مولاى اويم على مولاى اوست ، پروردگارا دوست بدار دوستداران على را و دشمن بدار كسى را كه با على دشمنى كند و يارى كن هر كه را كه به على يارى دهد، و تنها بگذار كسى را كه در موقع حاجت على را تنها بگذارد، چون كه على از من و من از على هستم ، و على نسبت به من بمنزله هارون است نسبت به موسى ، با اين تفاوت كه بعد از موسى پيغمبرانى بودند و پس از من پيغمبرى نخواهد بود.  
باز در همان كتاب از ابى الجارود از ابى جعفر (عليه السلام ) روايت شده است كه فرمود: وقتى خداى تعالى آيه (يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك و ان لم تفعل فما بلغت رسالته و الله يعصمك من الناس ان الله لا يهدى القوم الكافرين ) را بر نبى خود نازل فرمود، رسول الله (صلى الله عليه و آله ) دست على (عليه السلام ) را در دست گرفته آنگاه فرمود:

*(171/19)*

اى مردم هيچ كدام از انبيائى كه قبل از من مبعوث شدند جز اين نبود كه پس از مدتى زندگى دعوت خداى را اجابت كرده و رخت به سراى ديگر مى كشيدند، و من نيز در اين نزديكى ها پذيراى آن دعوت خواهم شد، و به سراى ديگر انتقال خواهم يافت . اى مردم من به نوبه خود مسؤ ولم و شما هم به نوبه خود مسؤ وليد، آنروزى كه از شما بپرسند حال مرا چه خواهيد گفت ؟ همگى عرض كردند: ما شهادت مى دهيم كه تو وظيفه تبليغى خود را انجام دادى ، و آنچه كه بايد به ما برسانى رسانيدى ، و خير خواه ما بودى ، و آنچه بر عهده داشتى انجام دادى ، خداوند به بهترين جزائى كه به مرسلين داده است جزايت دهد آنگاه آن حضرت به خداى خود عرض كرد: پروردگارا تو بر شهادت اينها شاهد باش ، آنگاه روى به مردم كرده فرمود: اى گروه مسلمين كه در اينجا حضور داريد ميبايد غايبين را به ماجرا خبر دهيد كه من اينك به عموم مسلمين روى زمين و گروندگان به دين اسلام وصيت مى كنم به ولايت على (عليه السلام )، با خبر باشيد كه ولايت على ولايت من است و اين عهدى است كه خداوند به من سپرده بود، و به من دستور داده بود كه آنرا به شما ابلاغ كنم ، آنگاه سه مرتبه فرمود: آيا همه شنيديد؟ در آن ميان يكى عرض كرد: آرى به خوبى شنيديم يا رسول الله .  
و صاحب بصائر باسناد خود از فضيل بن يسار از ابى جعفر (عليه السلام ) روايت مى كند كه آن حضرت در تفسير آيه مورد بحث فرمودند: آنچه از ناحيه پروردگار نازل شده بود همان ولايت على (عليه السلام ) بود.  
مؤ لف : مرحوم كلينى در كافى به اسناد خود از ابى الجارود از امام ابى جعفر (عليه السلام ) نقل مى كند كه در حديث مفصلى فرموده اند: آيه شريفه در باره ولايت على (عليه السلام ) نازل شده است .

*(171/20)*

و صدوق (عليه الرحمه ) در معانى الاخبار به اسناد خود از محمد بن فيض بن مختار از پدرش از امام ابى جعفر (عليه السلام ) نقل كرده كه آن جناب در ضمن حديث مفصلى همين معنا را فرموده است .  
و نيز اين معنا را عياشى از ابى الجارود در حديث طويلى و هم از عمرو بن يزيد در حديث مختصرى از امام ابى عبدالله (عليه السلام ) روايت كرده است .  
و از تفسير ثعلبى نقل شده كه از امام جعفر بن محمد (عليه السلام ) نقل كرده كه آن حضرت فرمود: آيه شريفه (يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك ) در باره فضيلت على (عليه السلام ) است ، و از همين جهت وقتى اين آيه نازل شد رسول الله (صلى الله عليه و آله ) دست على (عليه السلام ) را گرفت و فرمود: هر كه من مولاى اويم اينك على مولاى اوست .  
و نيز از ثعلبى نقل شده است كه در ذيل اين آيه به اسناد خود از كلبى از ابى صالح از ابن عباس نقل كرده كه گفت : آيه درباره على بن ابيطالب (عليه السلام ) نازل شده ، زيرا خداى تعالى به رسول خود دستور داد كه درباره ولايت على تبليغ كند، آن جناب هم دست على را گرفت و فرمود: هر كه من مولاى اويم على مولاى اوست ، بار الها داخل كن بولايت خود آنكسى را كه داراى ولاى على است ، و دشمن بدار آنكس را كه دشمن على است .  
و در تفسير برهان از ابراهيم ثقفى نقل مى كند كه به اسناد خود از خدرى و از بريده اسلمى و از محمد بن على نقل مى كند كه گفته اند: آيه در روز غدير و در شان على (عليه السلام ) نازل شده است .  
و از تفسير ثعلبى است كه در معناى آيه گفته كه حضرت ابى جعفر محمد بن على (عليه السلام ) فرمود: معناى آيه اينست كه آنچه درباره على (عليه السلام ) از ناحيه پروردگارت به سويت فرود آمده تبليغ كن .  
اشكالات صاحب (المنار) به روايتى در شاءن ولايت اميرالمؤ منين ()

*(171/21)*

و در تفسير المنار از تفسير ثعلبى نقل مى كند كه گفته است : اين گفتار رسول الله (صلى الله عليه و آله ) همه جا و در همه بلاد منتشر شد، تا به گوش حارث بن نعمان فهرى رسيد، حارث بى درنگ شتر خود را سوار شد و شرفياب حضور رسول الله گرديد، و آن حضرت آن موقع در ابطح بودند، حارث از شتر خود فرود آمده و بند بر پاى آن نهاد و نزديك شد، آنگاه روى به آن جناب نموده و در حالى كه آن حضرت در بين جمعى از اصحابش بود عرض كرد: يا محمد! تو از ناحيه پروردگارت به ما دستور دادى كه به وحدانيت خداوند و رسالت تو شهادت دهيم ، ما نيز پذيرفتيم ، آنگاه به ما گفتى چه و چه (و همه احكام را ذكر كرد) و ما قبول كرديم ، و اين همه اطاعت از ما تو را كفايت نكرد تا دو بازوى پسر عمت را كشيده و او را بر همه ما سرورى دادى ، و گفتى : هر كه من مولاى اويم على مولاى او است ، اينك آمده ام از تو بپرسم داستان سرورى پسر عمت از ناحيه خود تو است يا از ناحيه خداست ؟ .  
رسول الله (صلى الله عليه و آله ) فرمود: سوگند به آن خدائى كه جز او معبودى نيست آن نيز مانند همه دستوراتم از ناحيه خداست ، حارث بسوى مركب خود برگشت و در حالى كه مى گفت : بار الها اگر اين مطلب حق است و از ناحيه تو است سنگى از آسمان بر ما بباران ، و يا عذابى دردناك بر ما نازل كن ، هنوز به شتر خود نرسيده بود كه خداى تعالى او را هدف سنگ ريزه اى قرار داده بطورى كه از فرق سرش فرو رفت و از پائين تنش بيرون آمده و هلاكش ساخت ، و درباره همين واقعه در سوره معارج اين دو آيه (سال سائل بعذاب واقع . للكافرين ليس له دافع ) را فرستاد اين بود پاره اى از آن حديث كه صاحب المنار از ثعلبى نقل مى كند.

*(171/22)*

مؤ لف : صاحب المنار بعد از نقل اين حديث در كتاب خود اينطور مى گويد: و اين روايت از روايات ساختگى و مجعول است ، و لذا قابل اعتماد نيست ، علاوه بر اين سوره معارج در مكه نازل شده ، و آيه (اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك ) در سوره انفال است ، و سوره انفال بعد از هجرت و پس از جنگ بدر و چند سال قبل از نزول سوره مائده نازل شده است ، چطور ممكن است دو آيه از دو سوره كه يكى مكى و ديگر مدنى است در شان يك حادثه نازل شده باشند؟ و حقيقت امر اين است كه دو آيه اول سوره معارج حكايت از مطلبى است كه بعضى از كفار قريش قبل از هجرت مى گفته اند، علاوه بر اين ظاهر روايت اين است كه حارث بن نعمان فهرى از مسلمانان بوده ، و در اين قضيه مرتد شده است ، و حال آنكه در بين صحابه كسى را به چنين نام و نشان سراغ نداريم ، و ديگر اينكه اين روايت مى گفت داستان حارث در ابطح رخ داده ، و ابطح نام موضعى است در مكه ، و رسول الله (صلى الله عليه و آله ) بعد از حجه الوداع و غدير به مدينه تشريف برد، و ديگر مكه را نديد تا از دنيا رحلت كرد.  
رد اشكالاتى كه صاحب المنار بر روايت فوق الذكر ايراد نموده است  
اين بود چند خدشه كه صاحب المنار به روايت وارد كرده ، و خواننده محترم مى داند كه وى چگونه در چند جا از كلام خود تحكم كرده ، و سخن بيهوده گفته است .

*(171/23)*

يكى آنجا كه گفته است : روايت ساختگى و مجعول است و سوره معارج مكى است ، و لابد دليل گفتارش مطلبى است كه در روايات از ابن عباس و ابن زبير نقل شده ، و چه خوب بود مى فهميديم با اينكه دليل ما هم روايت و دليل و اعتماد او هم به روايت است چه ترجيحى در روايت مورد اعتماد او هست با اينكه هر دو خبر واحدند؟ و بر فرض كه سوره معارج مكى باشد كما اينكه مضمون خيلى از آياتش هم اين احتمال را تاييد مى كند و ليكن او چه دليلى دارد بر اينكه هيچ يك از آيات آن مدنى نيست ؟ ممكن است دو آيه اولش كه مورد بحث ما هستند مدنى باشند، كما اينكه همين سوره مائده هم مدنى است ، و در اواخر ع مر رسول الله (صلى الله عليه و آله ) نازل شده ، و در عين حال او و هم مسلكانش اص رار دارند كه يكى از آيات آن يعنى آيه مورد بحث مكى و نزولش در اوايل بعثت ات فاق افتاده است . بنابراينوقتى به اعتراف آقايان جايز باشد سوره مائده مدنى و آيه مورد بحث از آيات آن مكى باشد چه عيبى دارد كه سوره معارج هم مكى باشد؟ و دو آيه اول آن مدنى .  
اما اينكه گفته است : آيه مزبور حكايت مى كند گفتارى را كه بعضى از كفار قريش قبل از هجرت گفته اند، اين هم تحكم و بدون دليل حرف زدن است ، زيرا گيرم كه سوره انفال قبل از سوره مائده نازل شده باشد، اين كجا دليل مى شود بر اينكه در موقع تاءليف قرآن بعضى از آياتى كه بعد از انفال نازل شده در انفال قرار نداده باشند، كما اينكه آيات ربا و آيه (و اتقوا يوما ترجعون فيه الى الله ) كه به نظر آقايان ، آخرين آيه ايست كه بر رسول الله (صلى الله عليه و آله ) نازل شده است در سوره بقره قرار گرفته ، با اينكه سوره بقره در اوايل هجرت نازل شده ، و اين آيات چند سال قبل از آن نازل شده اند.

*(171/24)*

و اما اينكه گفته است : آيه (و اذ قالوا اللهم ان كان هذا هو الحق ...) حكايت از گفتاريست كه كفار قبل از هجرت مى گفته اند، اين نيز تحكم ديگرى است ، صرفنظر از اينكه سياق آيه دليل بر خلاف آنست ، براى اينكه كسى كه عارف به اسلوب كلام باشد هيچ گاه شك نمى كند كه آيه (اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجاره من السماء او ائتنا بعذاب اليم ) از آنجائى كه مشتمل است بر جمله (ان كان هذا هو الحق من عندك ) كه هم اسم اشاره (هذا) و هم ضمير فصل (هو) و هم كلمه (حق ) كه بر سر آن (الف ) و (لام ) در آمده و هم كلمه (من عندك ) در آن بكار رفته است ، كلامى نيست كه يك بت پرست آن را بگويد، بلكه اين كلام ، كلام كسى است كه به مقام ربوبيت ايمان و اذعان داشته و معتقد است كه امور حقه از ناحيه آن مقام سرچشمه مى گيرد، و جميع شرايع از آن ناحيه نازل مى شود، چنين كسى است كه اگر احيانا در باره امرى كه ديگرى ادعا مى كند كه آن امر حق است نه غير آن و ادعا مى كند كه اين امرى است از ناحيه خدا، توقف كند و در تشخيص حقانيت و صدق گفتار او سر بگريبان فرو ببرد، و نتواند حق را بفهمد، ناچار از فرط خستگى و ملالت از زندگى سير شده بجان خود نفرين كند، نه كسى كه اصلا از اين كوزه آب نمى خورد، و سر و كارش همه با بت و بتكده است ، او چه باك دارد از اينكه اين حرف حق باشد يا نه ، او خدا و پيغمبر را قبول ندارد چه رسد به يك مساءله جزئى .

*(171/25)*

و اما اينكه گفت : ظاهر روايت اين است كه حارث بن نعمان از مسلمانان بوده و در اين قضيه مرتد شده است ، و حال آنكه در بين صحابه كسى را به چنين نام و نشان سراغ نداريم ، اين نيز تحكم ديگرى است ، براى اينكه از ايشان سؤ ال مى شود كدام يك از علماى رجال چنين قدرتى بخرج داده كه عموم اشخاصى را كه رسول الله (صلى الله عليه و آله ) را ديدار كرده و به وى ايمان آورده و يا پس ‍ از ايمان مرتد شده اند بدست آورده و ترجمه آنها را ضبط كرده باشد؟ و اگر شما چنين ضبطى را سراغ داريد چه مانعى دارد كه روايت ثعلبى هم راجع به يكى از آن مرتدين باشد.  
و اما اينكه گفت : ابطح نام موضعى است در مكه و رسول الله (صلى الله عليه و آله ) بعد از حجه الوداع و داستان غدير به مكه تشريف نبرده ، از اين كلام برمى آيد كه صاحب المنار لفظ ابطح را به معناى اصلى خود كه عبارتست از ريگ زار نگرفته ، بلكه به معناى مستحدث آن كه نام موضعى است در مكه گرفته است ، و دليلى هم بر اين مطلب ندارد، بلكه دليل بر خلاف آن در دست هست ، يكى همين روايت و روايات ديگرى كه مدينه را هم ابطح خوانده اند، و چه بسا از اين شعر هم استفاده شود:  
نجوت و قد بل المرادى سيفه  
من ابن ابى شيخ الاباطح طالب  
(من نجات يافتم در حالتى كه مرادى (ابن ملجم لعنه الله ) شمشير خود را به خون سر على فرزند ابوطالب كه شيخ و بزرگ ابطح ها است آب داد، زيرا در اين شعر، هم مكه و هم اطراف آن ابطح ناميده شده .

*(171/26)*

صاحب مراصد الاطلاع گفته است : (ابطح ) (بفتح الف و سكون با و فتح طاء و حاء بى نقطه ) به معناى بستر سيل است كه داراى ريگهاى ريز باشد، ابن دريد هم گفته : ابطح و بطحا شن نرمى است كه سيلاب آنرا بر روى زمين فرش مى كند، ابو زيد گفته : ابطح اثرى است كه از سيل باقى مى ماند، چه بستر سيل وسيع باشد و چه تنگ ، و شهر (مكه ) و (منا) را ابطح مى گويند به ملاحظه اينكه فاصله بستر سيل از هر دو به يك اندازه است ، بلكه فاصله آن نسبت به منا كمتر است ، و بين آن و منا محلى است بنام محصب و بين آن و مكه خيف بنى كنانه است ، و بعضى گفته اند بين آن و منا ذوطوى است ، و صحيح نيست .  
از همه اينها گذشته روايتى را كه ثعلبى نقل كرده بعينه ديگران هم نقل كرده اند، و در نقل آنها كلمه ابطح ديده نمى شود و آن نقل همان است كه بزودى از مجمع البيان و او از جمهور و هم چنين غير آن خواهد آمد.  
علاوه بر اين ، بعد از همه اينها مى گوييم : روايت از اخبار متواتره و يا خبرى كه قرينه قطعى بر صحتش اقامه شده باشد نيست كه قابل اين همه بحث باشد، بلكه خبر واحد است كه ما سابقا در ابحاث گذشته بنظر خواننده رسانديم كه بناى ما بر اين نيست كه در غير احكام فرعيه بر اين گونه اخبار اعتماد كنيم ، و اين نه ما تنهاييم ، بلكه اصولا همه عقلا بنايشان بر اين است ، اگر در همه طوايف بشرى تفحص كنيم خواهيم يافت كه همه آنها بنايشان بر اين است كه جز در محاورات روزمره خود به اخبار آحاد اعتماد نكنند، اين مقدار هم كه ما بحث كرديم براى اين بود كه در قبال خصم كه روايت را به باد خدشه و اشكال گرفته و مى خواست بدون دليل صحيح ، روايت را ساختگى و مجعول قلمداد كند وبا علم به اينكه اشكالاتش وارد نيست سكوت نكرده باشيم .  
متاءن نزول(ساءل سائل بعذاب واقع ) به روايت طبرسى در مجمع البيان

*(171/27)*

طبرسى در مجمع البيان مى فرمايد: سيد ابوالحمد ما را خبر داد كه حاكم ابوالقاسم حسكانى از ابوعبدالله شيرازى از ابوبكر جرجانى از ابواحمد بصرى از محمد بن سهل از زيد بن اسماعيل مولاى انصار از محمد بن ايوب واسطى از سفيان بن عيينه از جعفر بن محمد (عليهماالسلام ) از پدران بزرگوار خود كه وقتى رسول الله (صلى الله عليه و آله ) در روز غديرخم على را نصب كرد، فرمود: هر كه من مولاى اويم اينك على بن ابيطالب مولاى اوست ، و اين مطلب در شهرها در پخش شد تا به گوش نعمان بن حارث فهرى رسيد، حارث عرض كرد: به ما دستور دادى به كلمه (لا اله الا الله ) و اينكه تو رسول اللهى شهادت دهيم ، دستور دادى جهاد و حج كنيم ، نماز و روزه و زكات را بجا آريم ، به اين همه اطاعت اكتفا نكردى تا اينكه اين پسر را به سرورى ما منصوب نموده و گفتى : هر كه من مولاى اويم على مولاى اوست ، حالا بگو ببينم اين مطلب از ناحيه تو است يا از ناحيه خداست ؟ حضرت فرمود آرى ، سوگند به آن خدائى كه جز او معبودى نيست اين نيز از ناحيه خداست ، نعمان بن حارث در حالى كه مى گفت : (اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجاره من السماء)، از نزد رسول الله (صلى الله عليه و آله ) برگشت .  
خداوند هم سنگى بر سرش كوبيد و هلاكش نمود و آيه (سال سائل بعذاب واقع ) را راجع به همين واقعه نازل فرمود.  
مؤ لف : همين مضمون را كلينى در كافى روايت كرده است .  
و حافظ ابونعيم در كتاب نزول القرآن حديث زير را با حذف چند نفر از وسط از سلسله سند تا على بن عامر نقل مى كند كه او از ابى الحجاف از اعمش از عطيه نقل كرده كه گفت : اين آيه شريفه درباره على (عليه السلام ) به رسول الله (صلى الله عليه و آله ) نازل شد: (يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك ...) و خداى تعالى نيز فرمود: (اليوم اكملت لكم دينكم و اتممت عليكم نعمتى و رضيت لكم الاسلام دينا).

*(171/28)*

و نقل شده است كه مالكى در كتاب فصول المهمه خود گفته است : امام ابوالحسن واحدى در كتاب خود موسوم به اسباب النزول به سند خود حديثى را تا ابى سعيد خدرى رفع مى كند كه او گفته آيه (يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك ) در روز غدير خم و درباره على (عليه السلام ) نازل شده است .  
مؤ لف : همين روايت را صاحب فتح القدير از ابن ابى حاتم و ابن مردويه و ابن عساكر نقل كرده اند، كه آنان نيز آنرا از ابى سعيد نقل كرده اند، در المنثور هم همين طور نقل شده است .  
و اما غدير خم ، (خم ) (به ضم خاء نقطه دار و تشديد ميم و تنوين آن ) چنان كه محيى الدين نووى گفته است ، اسم بستانى است در سه ميلى جحفه ، كه در كنار آن بستان ، غدير يعنى گودالى است معروف به گودال خم ، يعنى گودال نزديك به بستان خم ، و در فتح القدير نقل شده كه ابن مردويه از ابن مسعود روايت كرده كه گفت : ما در عهد رسول الله (صلى الله عليه و آله ) بسيار مى خوانديم : (يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك ان عليا مولى المؤ منين و ان لم تفعل فما بلغت رسالته و الله يعصمك من الناس ).  
نام جمعى از صحابه رسول الله (ص ) كه حديث غدير رانقل كرده اند

*(171/29)*

مؤ لف : آنچه از اخبار در اينجا نقل شد مختصرى است از اخبار زيادى كه دلالت دارد بر اينكه آيه (يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك ...) درباره على (عليه السلام ) در روز غدير خم نازل شده است ، و اما حديث غدير يعنى فرمايشى را كه رسول الله (صلى الله عليه و آله ) آنروز درباره على (عليه السلام ) فرمود، خود حديثى است متواتر كه هم از طرق شيعه و هم از طرق اهل سنت به بيشتر از صد طريق و از جمع كثيرى از صحابه نقل شده است ، از آن جمله : 1 - براء بن عازب ، 2 - زيد بن ارقم ، 3 - ابو ايوب انصارى ، 4 - عمر بن خطاب ، 5 - على بن ابيطالب (عليه السلام )، 6 - سلمان فارسى ، 7 - ابوذر غفارى ، 8 - عمار بن ياسر، 9 - بريده ، 10 - سعد بن ابى وقاص ، 11 - عبد الله بن عباس ، 12 - ابو هريره ، 13 - جابر بن عبد الله ، 14 - ابو سعيد خدرى ، 15 - انس بن مالك ، 16 - عمران بن حصين ، 17 - ابن ابى اوفى ، 18 - سعدانه ، 19 - همسر زيد بن ارقم ،. علاوه بر اين ، همه امامان اهل بيت (عليهم السلام ) بر صحت آن اجماع دارند، مخصوصا على (عليه السلام ) در ميدان كوفه (رحبه ) مردم را راجع به اين حديث سوگند داد كه هر كس در غدير خم حاضر بوده و آنرا از رسول الله (صلى الله عليه و آله ) شنيده برخيزد و شهادت دهد، جمع كثيرى برخاستند و بر صحت آن و اينكه در روز غديرخم به گوش خود از رسول الله (صلى الله عليه وآله ) شنيده اند گواهى دادند.

*(171/30)*

و در بسيارى از اين روايات دارد كه رسول الله (صلى الله عليه و آله ) فرمود: ايها الناس آيا مگر معتقد نبوديد كه من اولايم به مؤ منين از خود آنها؟ گفتند چرا، فرمود: هر كس كه من مولاى اويم على مولاى اوست ، كما اينكه احمد بن حنبل و همچنين ديگران بطرق زيادى حديث را اينطور نقل كرده اند، و چه بسيار كتابهائى كه تنها در خصوص اين يك حديث و بدست آوردن عده طرق روايتى آن و بحث درباره متن آن چه به قلم علماى اهل سنت و چه به قلم علماى شيعه تاءليف شده است كه بقدر كفايت در آنها درباره حديث شريف غدير بحث شده است .  
رواياتى ديگر از طرق عامه كه شاءن نزول آيه شريفه را داستانهايى مختلفنقل مى كنند  
و جوينى در كتاب السمطين به اسناد خود از ابى هريره روايت مى كند كه گفت : رسول الله (صلى الله عليه و آله ) فرمود: در شب معراج وقتى مرا بطرف آسمان هفتم سير دادند از زير عرش ندائى بگوشم آمد كه مى گفت : راستى على آيت خدا است و دوست مؤ منين ، على را به مردم معرفى كن . وقتى رسول الله (صلى الله عليه و آله ) از معراج فرود آمد آن ندا را فراموش كرد، لذا (آيه يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك و ان لم تفعل فما بلغت رسالته و الله يعصمك من الناس ان الله لا يهدى القوم الكافرين ) براى يادآوريش ‍ نازل شد.

*(171/31)*

و در فتح القدير است كه ابن ابى حاتم از جابر بن عبدالله روايت مى كند كه گفت : وقتى رسول الله (صلى الله عليه و آله ) از غزوه بنى انمار برمى گشت در ذات الرقيع در محلى مشرف بر نخلستانى فرود آمد و در حالى كه بر لب چاهى نشسته و پاهاى مبارك را در چاه انداخته بودند مردى از بنى النجار بنام وارث به رفقاى خود گفت : من محمد را خواهم كشت ، رفقايش پرسيدند چگونه ؟ گفت : به او مى گويم شمشيرت را به من ده ، وقتى به من داد، با همان شمشير او را مى كشم . اين بگفت و نزديك آن حضرت آمد و عرض كرد: اى محمد شمشير خود را به من ده تا ببويم ، حضرت شمشير خود را به وى داد، در همان لحظه دستش به لرزه در آمد و شمشير از دستش به زمين افتاد، رسول الله (صلى الله عليه و آله ) فرمود: خدا نگذاشت آنچه مى خواستى انجام دهى ، بعد از اين واقعه خداى تعالى اين آيه را فرو فرستاد: (يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك ...).  
مؤ لف : صاحب فتح القدير بعد از نقل اين خبر گفته است كه ابو حبان همين روايت را در صحيح خود نقل كرده ، و نيز ابن مردويه از ابى هريره نظير اين داستان را نقل كرده ، و ليكن اسم آن مرد را نبرده . ابن از حديث محمد بن كعب قرظى نظير آنرا روايت كرده ، و قصه غورث بن حارث هم در نقل صحيح ثابت و معروفست ، اين بود حكايت صاحب فتح القدير ولى آنچه هست اينست كه مضمون اين حديث هرگز به آيه شريفه قابل تطبيق نيست .

*(171/32)*

در كتاب در المنثور و فتح القدير و غير آن دو از ابن مردويه و ضياء در كتاب المختاره از ابن عباس نقل شده كه او گفته : از رسول الله (صلى الله عليه و آله ) پرسيدند كداميك از آيات قرآنى تو را سخت تر آمد؟ فرمود: من در ايام موسم حج (ذى حجه ) در منا بودم و مشركين عرب و يك عده اى از مردم ناشناس و اوباش هم در آنجا گرد آمده بودند كه جبرئيل اين آيه را فرود آورد: (يا ايها الرسول بلغ ماانزل اليك ...) حضرت فرمود: برخاستم و نزديك عقبه آمده و به بانگ بلند ندا در دادم :  
next page  
fehrest page  
back page

*(171/33)*

next page  
fehrest page  
back page  
ايها الناس ! كيست مرا در تبليغ رسالتم كمك و يارى كند، و در مقابل ، بهشت براى او باشد؟ ايها الناس ! بگوييد (لا اله الا الله ) و شهادت دهيد بر اينكه من فرستاده خدايم بسوى شما تا رستگارى يافته و بهشت نصيبتان شود. اين را كه گفتم ، هيچ مرد و زن و بچه اى نماند مگر اينكه مرا هدف سنگ و خاك قرار دادند و آب دهان برويم انداختند، و مى گفتند: اين دروغگوى بى دين است ، در اين ميان شخصى به من گفت : اگر راستى رسول اللهى الان جا دارد كه بر اين اوباش نفرين كنى ، و به قهر خداوند دچارشان سازى ، همانطور كه نوح پيغمبر با نفرين قوم خود را هلاك ساخت . رسول الله (صلى الله عليه و آله ) بجاى نفرين عرض كرد: بار الها قوم مرا هدايت كن كه مردمى نادانند، در اين ميان عباس عمويش رسيد و او را از دست مردم گرفته و آنان را دور كرد.  
مؤ لف : اين روايت ، روايتى است كه بر آيه قابل تطبيق نيست ، و آيه هم تماميش بر اين داستان تطبيق نميشود، مگر اينكه كسى بگويد ممكن است آنروز تنها جمله (يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك ) نازل شده بود، و مابقى آيه وقت ديگرى ، اين هم حرفى است كه خود اين روايت آن را تكذيب مى كند، چون در روايت تمامى آيه نقل شده است ، باز نظير اين روايت ، روايتى است كه بعدا مى آيد.  
در كتاب درالمنثور و فتح القدير است كه عبد بن حميد و ابن جرير و ابى حاتم و ابو الشيخ از مجاهد نقل مى كند كه گفته است : وقتى آيه (يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك ) نازل شد الله (صلى الله عليه و آله ) عرض كرد اى پروردگار من ! من يك نفر بيش ‍ نيستم ، با اين حال چكار كنم اگر همه مردم بر سرم بريزند؟! در جوابش اين آيه نازل شد: (و ان لم تفعل فما بلغت رسالته ).

*(172/1)*

و در همين كتاب از حسن نقل مى كند كه گفته است : رسول الله (صلى الله عليه و آله ) فرمود: خداى تعالى مرا به رسالت خود مبعوث فرمود و من از اين موضوع نگران شدم ، چون ميدانستم مردم مرا تكذيب خواهند كرد،خداى تعالى مرا در صورتى كه كوتاهى كنم بعذاب خود تهديد فرمود، و اين آيه را فرو فرستاد: (يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك ).  
مؤ لف : اين دو روايت ا ز نظر اينكه در آنها قطع و ارسال هست ، يعنى همه آن نقل نشده و سندش هم اسقاط شده از اين جهت مانند روايت قبلى غير قابل اعتمادند و نظير اين دو روايت در بى اعتبارى و تشويش ، بعضى از رواياتى است كه مى گويد رسول الله (صلى الله عليه و آله ) همواره كسانى را به حفاظت و حراست خود مى گماشت ، تا آنكه اين آيه نازل شد و حضرت نگهبانان خود را مرخص ‍ نمود، و فرمود: خدا وعده داده مرا حفظ كند، ديگر حاجت به حراست كسى ندارم .  
در تفسير المنار است كه مفسرينى كه تفسيرشان به روايت است و همچنين ناقلين اخبار مانند ترمذى و ابوشيخ و حاكم و ابونعيم و بيهقى و طبرانى همگى از چند نفر از صحابه روايت كرده اند كه رسول الله (صلى الله عليه و آله ) تا مدتى كه در مكه بود و اين آيه نازل نشده بود همواره كسانى را بر حراست و نگهبانى خود مى گماشت ، پس از آنكه اين آيه نازل شد آن حضرت نگهبانان خود را مرخص نمود، و كسى كه در ميان نگهبانان آن حضرت از همه بيشتر اهتمام بر حراستش داشت ، ابوطالب بود، و عباس هم آن جناب را حراست مى كرد.

*(172/2)*

و نيز در تفسير المنار است كه باز از رواياتى كه در اين باره نقل شده روايتى است كه از جابرو ابن عباس نقل شده كه رسول الله (صلى الله عليه و آله ) همواره به وسيله اشخاصى حراست مى شده ، مخصوصا عمويش ابوطالب همه روزه اشخاصى را از بنى هاشم براى نگهبانيش همراهش مى گمارد، تا آنكه اين آيه نازل شد و رسول الله (صلى الله عليه و آله ) به عمويش گفت : عمو جان اينك خداى تعالى مرا از هر گزندى حفظ كرد، ديگر حاجت ندارم به اينكه اشخاصى را به حراستم بگمارى .  
مؤ لف : اين دو روايت - همانطورى كه مى بينيد - دلالت دارند بر اينكه نزول آيه قبل از هجرت بوده و چون قبل از نزول آيه حراست مى شده و مدتى بعد از آن ، نگهبانان را ترك گفته ، معلوم مى شود كه اين آيه در اواسط مدت اقامتش در مكه نازل شده است ، و نيز دلالت دارند بر اينكه رسول الله (صلى الله عليه و آله ) مدتى تبليغ مى كرده ، و از جهت اذيت و تكذيب دشمن كار بر آن جناب سخت شده ، به حدى كه بر جان خود ترسيده ، و ناگزير مدتى دست از تبليغ كشيده و دوباره از طرف پروردگار مامور تبليغ شده و خداى تعالى هم او را تهديد كرده ، و هم به نگهدارى و حفاظت خود او را نويد داده ، و از اين رو دوباره به كار سابق خود پرداخته است ، اين مطلبى است كه از آن دو روايت استفاده مى شود. و ليكن جلالت قدر رسول الله (صلى ا لله عليه وآله ) بيش از اين است كه ترك تبليغ كند و يا بر جان خود بترسد، و اين خود شاهد بر ضعف اين روايات است .

*(172/3)*

و در (درالمنثور) و فتح القدير نقل شده است كه عبد بن حميد و ترمذى و ابن جرير و ابن منذر و ابن ابى حاتم و ابوالشيخ و حاكم و ابن مردويه و ابو نعيم و بيهقى نقل مى كنند از دلائل از عايشه كه گفت : رسول الله (صلى الله عليه و آله ) همواره بوسيله اشخاصى حراست مى شد تا آنكه آيه (و الله يعصمك من الناس ) نازل شد، و لذا سر از قبه بيرون آورده و فرمود: ايها الناس ! در پى كار خود رويد كه خداى تعالى مرا از هر گزندى حفظ فرمود.  
مؤ لف : اين روايت - همانطورى كه مى بينيد - ظاهر است در اينكه آيه در مدينه نازل شده است .  
و در تفسير طبرى از ابن عباس نقل مى كند كه در تفسير آيه (و ان لم تفعل فما بلغت رسالته ) گفته است : يعنى اگر كتمان كنى يكى از آياتى را كه به تو نازل شده است ، رسالت خدا را تبليغ نكرده اى .  
مؤ لف : اگر مراد از اين كلام يك آيه و يك حكم معينى باشد از احكامى كه به آن جناب نازل شده ، براى روايت وجه صحيحى خواهد بود و گرنه اگر مراد تهديد باشد نسبت به هر آيه و حكمى كه فرض شود، معناى صحيحى براى روايت نمى توان يافت ، زيرا سابقا گفتيم كه مضمون آيه با يك چنين فرضى تطبيق ندارد.  
سوره مائده ، آيات 86 - 68

*(172/4)*

قل يا هل الكتاب لستم على شى ء حتى تقيموا التورئه و الانجيل و ما انزل اليكم من ربكم و ليزيدن كثيرا منهم ما انزل اليك من ربك طغينا و كفرا فلا تاس على القوم الكافرين (68) ان الذين آمنوا و الذين هادوا والصابئون و النصارى من آمن بالله و اليوم الاخر و عمل صالحا فلا خوف عليهم و لا هم يحزنون (69) لقد اخذنا ميثق بنى اسرائيل و ارسلنا اليهم رسلا كلما جاءهم رسول بما لا تهوى انفسهم فريقا كذبوا و فريقا يقتلون (70) و حسبوا الا تكون فتنه فعموا و صموا ثم تاب الله عليهم ثم عموا و صموا كثير منهم و الله بصير بما يعملون (71) لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم و قال المسيح يابنى اسرائيل اعبدوا الله ربى وربكم انه من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنه و ماوئه النار و ما للظالمين من انصار(72) لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثه و ما من اله الا اله وحد و ان لم ينتهوا عما يقولون ليمسن الذين كفروا منهم عذاب اليم (73) افلا يتوبون الى الله و يستغفرونه و الله غفور رحيم (74) ما المسيح ابن مريم الا رسول قد خلت من قبله الرسل و امه صديقه كانا ياكلان الطعام انظر كيف نبين لهم الايات ثم انظر انى يوفكون (75) قل اتعبدون من دون الله ما لا يملك لكم ضرا و لا نفعا و الله هو السميع العليم (76) قل يا اهل الكتاب لا تغلوا فى دينكم غير الحق و لا تتبعوا اهواء قوم قد ضلوا من قبل و اضلوا كثيرا و ضلوا عن سواء السبيل (77) لعن الذين كفروا من بنى اسرائيل على لسان داود و عيسى ابن مريم ذلك بما عصوا و كانوا يعتدون (78) كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون (79) ترى كثيرا منهم يتولون الذين كفروا لبئس ما قدمت لهم انفسهم ان سخط الله عليهم و فى العذاب هم خالدون (80) و لو كانوا يومنون بالله و النبى و ما اليه ما اتخذوهم اولياء و لكن كثيرا منهم فاسقون (81) لتجدن اشد الناس عدوه للذين آمنوا اليهود و الذين اشركوا

*(172/5)*

و لتجدن اقربهم موده للذين آمنوا الذين قالوا انا نصرى ذلك بان منهم قسيسين و رهبانا و انهم لا يستكبرون (82) و اذا سمعوا ما انزل الى الرسول ترى اعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق يقولون ربنا آمنا فاكتبنا مع الشاهدين (83) و ما لنا لا نومن بالله و ما جائنا من الحق و نطمع ان يدخلنا ربنا مع القوم الصالحين (84) فاثبهم الله بما قالوا جنات تجرى من تحتها الانهار خالدين فيها و ذلك جزاء المحسنين (85) و الذين كفروا كذبوا بآياتنااولئك اصحاب الجحيم (86)  
ترجمه آيات  
بگو اى اهل كتاب شما بر دين و مسلكى كه قابل اعتنا و اعتماد باشد نيستيد و نخواهيد بود تا آنكه تورات و انجيل را (كه يكى از احكامش ايمان به محمد (صلى الله عليه و آله ) است و آنچه را كه از طرف پروردگارتان بسوى شما نازل شده ، اقامه كنيد. (آنان علاوه بر اينكه اقامه نمى كنند) همين قرآنى كه بتو نازل شده هر آينه طغيان و كفر بسيارى از آنان را زيادتر مى كند، بنابراين غمناك مباش بر قومى كه كفر ورزيدند (68).  
بدرستى منافقينى كه بظاهر ايمان آوردند و آنان كه يهودى گرى را اختيار كردند و هم چنين بى دينان و نصارا هر كدام از آنان به خدا و روز جزا ايمان صحيح بياورند و عمل صالح كنند ترسى بر ايشان نيست و (خداوند از كفر قبليشان ميگذرد) در آخرت اندوهى ندارند (69).  
هر آينه و به تحقيق ما از بنى اسرائيل عهد و پيمان گرفتيم و بسويشان پيغمبرانى فرستاديم ، هر وقت پيغمبرى حكمى كه مخالف با هواى نفسشان بود برايشان آورد عده اى را تكذيب و عده اى را به قتل رسانيدند (.7).  
و گمان كردند آزمايشى در كار نيست ، در نتيجه كور و كر شدند. آنگاه خداوند از آنان گذشت بار ديگر كثيرى از آنها كر و كور شدند. آنگاه خداوند از آنان گذشت بار ديگر كثيرى از آنها كر و كور شدند. و خداوند بيناى به اعمال ايشان است (71).

*(172/6)*

هر آينه كافر شدند كسانى كه گفتند محققا خداوند همان مسيح فرزند مريم است و مسيح خود گفت : اى بنى اسرائيل خدا را بپرستيد كه پروردگار من و پروردگار شما است . بدرستى حقيقت اين است كه كسى كه شرك به خدا مى ورزد محققا خداوند بهشت را بر او حرام كرده و جايش در آتش خواهد بود. هيچ ياورى از ياوران براى ستمكاران نيست (72).  
هر آينه كافر شدند كسانى كه گفتند محققا خداوند سومى اقانيم سه گانه است . و حال آنكه هيچ معبودى جز خداى واحد نيست . و اگر دست از اين گفته هايشان بر ندارند بطور حتم عذابى دردناك بجان كسانى مى افتد كه بر اين گفته ها پافشارى نموده و همچنان آنرا ادامه ميدهند (73).  
آيا بسوى خدا بازگشت و استغفار نمى كنند؟ و حال آنكه خداوند غفور و رحيم است (74).  
مسيح فرزند مريم ، رسولى بيش نيست ، قبل از او هم رسولانى بودند. و مادرش مريم صديقه اى بود مانند ساير زنان صديقه . اين مادر و فرزند غذا مى خوردند (و مانند ساير جانداران محتاج به غذا بودند). نگاه كن ببين چطور براى آنها آيات را بيان مى نمائيم آنگاه ببين چگونه از شنيدن آن آيات روشن روى بر مى تابند (75).  
بگو آيا مى پرستيد بغير خدا چيزى را كه مالك نفع و ضررى براى شما نيستند و حال آنكه خداوند شنوا و دانا است ؟! (76).  
بگو اى اهل كتاب در دين خود بغير حق غلو مكنيد، و هوسهاى پيشينيان كه محققا گمراه بودند و نفوس بسيارى را هم گمراه كردند و از طريق ميانه منحرف شدند پيروى ننماييد (77).  
از بنى اسرائيل آنان كه كافر شدند بزبان داود و عيسى بن مريم لعنت و نفرين شدند. و اين براى همان عصيانى بود كه ورزيدند و اصولا مردمى تجاوز پيشه بودند (78).  
مردمى بودند كه از منكراتى كه ميكردند دست برنمى داشتند. راستى بد اعمالى انجام مى دادند (79).

*(172/7)*

بسيارى از آنان را مى بينى كه دوست مى دارند كسانى را كه كافر شدند، چه بد توشه ايست كه بدست خود براى خود پيش فرستادند، خود باعث شدند خداوند بر آنان خشم گرفته و در نتيجه در عذاب جاودانه بسر برند (.8).  
اينان اگر بخدا و به نبى او و به آنچه به نبى نازل شده ايمان مى آوردند كفار را دوست نمى گرفتند، و ليكن بسياريشان فاسقند (81).  
هر آينه مييابى يهود و مشركين را دشمن ترين مردم نسبت به كسانى كه ايمان آوردند و هر آينه مييابى آنان كه گفتند ما نصارائيم دوست ترين مردم نسبت به مؤ منين و اين براى اين جهت است كه ملت نصارا قسيسين و رهبان دارند و اصولا مردمى هستند كه تكبر نمى ورزند (82).  
و وقتى كه مى شنوند قرآنى را كه به رسول الله نازل شده مى بينى چشم هايشان پر از اشك مى شود، براى خاطراينكه حق را شناخته اند از اين جهت دلهايشان نرم و اشكشان جارى ميشود، مى گويند، بار پروردگارا! ايمان آورديم ، پس ما را هم در سلك كسانى بنويس كه شهادت به حقانيت دين دادند (83).  
چه خواهد بود براى ما اگر ايمان خواهد بود به خدا و بآنچه از حق به سوى ما نازل شده بياوريم كه خداوند ما را در سلك مردم صالح در آورد؟! (84).  
(در نتيجه اين رفتارشان ) و به پاس اين گفته هايشان خداوند بهشتهائى پاداششان داد كه از زير آن نهرها روان و آنان در آن بهشتها خالد و جاودانند، و اين پاداش ، پاداش نيكوكاران است (85).  
و كسانى كه كافر شدند و تكذيب كردند آيات ما را ايشان اصحاب دوزخند (86).  
بيان آيات

*(172/8)*

اين آيات از نظر سياق طورى هستند كه مى توان بينشان اتصال و ارتباطى بر قرار نمود، و اما نسبت به دو آيه قبل صرفنظر از آيه (يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك ...) آنطور نيست ، يعنى به هيچ وجه نمى توان بين اين آيات و آيه (و لو انهم اقاموا التوريه و الانجيل ...) ارتباط بر قرار نمود، و اما ارتباط آنها با يك آيه قبل ، يعنى آيه (يا ايها الرسول ...) قبلا راجع به آن صحبت كرديم ، و ديگر تكرارنمى كنيم ، و به نظر مى رسد كه گذشته از چند آيه كه در خلال آيات اين سوره جاى دارند، مانند آيه تبليغ و آيه ولايت بين تمامى آيات اين سوره جهت جامع و وحدت سياقى هست ، زيرا آيات مورد بحث بر همان سياق آيات قبلى است ، يعنى آيات از اول سوره تا اينجا و مضامين آيات اين سوره از آيه (و لقد اخذ الله ميثاق بنى اسرائيل و بعثنا منهم اثنى عشر نقيبا) كه آيه دوازدهم است تا آخر آيات مورد بحث و هم چنين تا آخر سوره همگى در خصوص اهل كتاب است .  
نكته درباره جمله : (لستم على شى ء) در آيه شريفه :(قل يا اهل الكتاب لستم على شى ء...)  
قل يا اهل الكتاب لستم على شى ء حتى تقيموا التوريه و الانجيل ...

*(172/9)*

در اين آيه شريفه نكته ايست كه بيان آن محتاج است به چند كلمه توضيح ، و آن اينست كه آدمى در خلال كارهاى خود اين حقيقت را درك مى كند كه اگر بخواهد كارى را از كارهاى سنگين انجام دهد كه در آن حاجت به اعمال قوت و شدتى باشد، لازم است كه به جايگاهى مستوى كه وى بر آن مسلط باشد تكيه كرده يا بر آن مرتبط شود، مثلا كسى كه چيزى را بطرف خود مى كشد و يا چيزى را از خود دفع مى كند و يا چيز سنگينى را بدوش مى گيرد و يا آنرا سر پا مى كند قبلا پاى خود را در زمين و جائى كه لغزشگاه نباشد قرار مى دهد، چون مى داند اگر جز اين كند از عهده انجام آن كار بر نمى آيد، و اين مطلب در علوم مربوطه بخوبى مورد بررسى قرار گرفته است ، و ما اگر اين مطلب را در امور معنوى مثل اعمال روحى و يا اعمال بدنى كه با نفسانيات بستگى دارد راه داده و اين حساب را در آنجا هم بكنيم چنين نتيجه مى گيريم كه بيشتر افعال و كارهاى بزرگ محتاج به پايه و اساسى از معنويات و بنيادى از نفسانيات است ، آرى كارهاى بزرگ از هر كسى ساخته نيست ، نفسى بردبار و همتى بلند و عزمى آهنين لازم دارد، كما اينكه رستگارى در آخرت و موفقيت در ايفاى وظائف عبوديت هم محتاج است به دلى پارسا و پرهيزگار.

*(172/10)*

وقتى اين مقدمه روشن شد نكته اى كه در جمله (لستم على شى ء) است بخوبى روشن مى شود، چه اين جمله كنايه ايست از اينكه اهل كتاب جا پاى محكمى كه بتوانند بر آن تكيه كرده و تورات و انجيل و ساير كتب آسمانى را بپا داشته و از انقراض آنها جلوگيرى بعمل آورند، ندارند، و اين اشاره است به اينكه دين خداوند و فرامين او بار بس سنگينى است كه آدمى بخودى خود از اقامه آن عاجز است ، مگر اين كه بر اساسى ثابت تكيه داشته باشد، و گرنه كسى از روى هوا و هوس نفسانى نمى تواند دين خدا را اقامه كند، و اين اشاره را در بسيارى از آيات قرآنى مى يابيم ، چنانكه آيه شريفه (انا سنلقى عليك قولا ثقيلا) يكى از آنهائى است كه اين اشاره را در خصوص قرآن دارد، و آيه (لو انزلنا هذا القرآن على جبل لرايته خاشعا متصدعا من خشى ه الله و تلك الامثال نضربها للناس ‍ لعلهم يتفكرون ) و آيه (انا عرضنا الامانه على السموات و الارض و الجبال فابين ان يحملنها و اشفقن منها...) يكى پس از ديگرى از همان آياتند.  
و نيز قرآن كريم در باره تورات خطاب به موسى نموده و مى فرمايد: (فخذها بقوه و امر قومك ياخذوا باحسنها) و هم خطاب به بنى اسرائيل كرده و مى گويد: (خذوا ما آتيناكم بقوه ) و خطاب به يحيى بنابراين يا يحيى خذ الكتاب بقوة ،  
يهود و نصارا فاقد پايگاهى قابل اعتماد براى اقامه دين هستن  
مقدمه اى كه گفته شد معناى اين آى ه چنين مى شود: شما فاقد پايگاهى هستيد كه براى اقامه دينى كه خدا بسويتان فرستاده ناگزير از اعتماد بر آن هستيد و تقوا و توبه پى در پى و اعتماد به ركن او نيز ن داريد، آرى شما سر در راه اطاعت خداوند نداريد، بلكه سر پيچ و متجاوز از حدود خداييد.

*(172/11)*

و اين معنائى است كه از آيه زير نيز بخوبى استفاده مى شود زيرا در اين آيه خطاب را متوجه به نبى خود و هم به مؤ منين نموده و مى فرمايد: (شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا و الذى اوحينا اليك و ما وصينا به ابراهيم و موسى و عيسى ) در حقيقت اديان الهى را منحصر در شريعت هاى انبياى نامبرده كرده ، سپس مى فرمايد: (ان اقيموا الدين و لا تتفرقوا فيه ) بيان مى كند كه برگشت همه اين دستورات وحدت كلمه در اقامه دين است ، آنگاه دنبالش مى فرمايد: (كبر على المشركين ما تدعوهم اليه ) و اين براى اينست كه به نظرهاى كوتاهشان اتفاق و پايدارى در پيروى دين ، امرى دشوار و بزرگ مى رسيده ، سپس با جمله (الله يجتبى اليه من يشاء و يهدى اليه من ينيب ) خبر مى دهد از اينكه اقامه دين براى كسى جز به هدايت پى در پى الهى دست نمى دهد و كسى هم موفق به آن نمى گردد مگر اينكه متصف به انابه باشد و با رجوع پى در پى اش به درگاه خدا، رشته ارتباط با آن درگاه بر قرار داشته باشد، و يا جمله (و ما تفرقوا الا من بعد ما جائهم العلم بغيا بينهم ) كه جهت تفرقه و پراكندگيشان و علت اينكه نتوانستند دين خدا را اقامه كنند بيان مى كند كه آنها راه ظلم و تعدى را پيش گرفته و از راه وسط و شيوه عادله اى كه خدا برايشان مقرر فرموده ، منحرف شدند.  
نظير اين آيات در مواضع متعددى از قرآن كريم بچشم مى خورد، از آن جمله مى فرمايد: (فاقم وجهك للدين حنيفا فطره الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم و لكن اكثر الناس لا يعلمون . منيبين اليه و اتقوه و اقيموا الصلوه و لا تكونوا من المشركين . من الذين فرقوا دينهم و كانوا شيعا كل حزب بما لديهم فرحون ) زيرا در اين آيات هم اين معنا را بيان مى كند كه وسيله اقامه دين صحيح كه همان دين فطرت است بازگشت به سوى خدا و حفظ ارتباط به حضرت او و قطع رابطه نكردن با اوست .

*(172/12)*

و در آيات قبلى هم به همين معنا اشاره فرموده و بيان كرد كه جهت لعنت خدا و غضبش بر يهود اين بود كه آنان از حدود خداوند تجاوز نمودند لذا خدا در بينشان دشمنى انداخت ، و در موضعى ديگر همين معنا را نسبت به نصارا بيان كرده و فرموده است : (فاغرينا بينهم العداوه و البغضاء الى يوم القيمه ) و لذا مى بينيم در هر جاى قرآن كه سخن از اين مقوله رفته است مسلمانان را هم از ثمرات شوم و عاقبت وخيم گناه و گسيختن رشته پيوند از خدا و بازگشت نكردن به سوى او تحذير فرموده است ؛ آرى مصيبت عداوت و بغضا كه براى جمعيت هاى بشرى مصيبتى است دردناك ، در اثر گناهان مذكور در اين آيات روى مى دهد.  
در اين آيات به يهود و نصارا اعلام خطر شده است كه بزودى دچار اين مصيبت مى شوند، و نيز به آنان خبر مى دهد كه نخواهند توانست تورات و انجيل و ساير كتب آسمانى شان را اقامه و احيا كنند، اتفاقا تاريخ هم اين مطلب را تصديق كرده و نشان داده كه اين دو ملت همواره به جرم بريدن رشته ارتباط با خدا دچار تشتت مذاهب و دشمنى و بغضاى بين خودشان بوده اند، در آيه (فاقم وجهك للدين حنيفا) و آيات ديگرى از اين سوره مسلمانان را هم از اينكه روش اهل كتاب را پيش گرفته و از خداى تعالى بريده و بازگشت به سويش را ترك كنند زنهار مى دهد. و ما در مجلدات سابق در ذيل آياتى كه متعرض اين مطلب اند بحثى گذرانديم ، و به زودى در ذيل آيات ديگرى هم ان شاءالله تعالى قسمتى ديگر از اين بحث را دنبال خواهيم نمود.  
و اما درباره آيه (و ليزيدن كثيرا منهم ما انزل اليك من ربك طغيانا و كفرا) سابقا بحث شد.  
و آيه (فلا تاس على القوم الكافرين ) نبى (صلى الله عليه و آله و سلم ) را به صورت نهى از تاسف و اندوه بر كفار، تسليت مى دهد.  
اسم و لقب هيچ اثرى در سعادت آدمى ندارد و فقط ايمان به خدا و روز جزا وعمل صالح مايه سعادت است  
ان الذين آمنوا و الذين هادوا و الصابئون و النصارى ...

*(172/13)*

بر حسب ظاهر (صابئون ) عطف ا ست بر (الذين آمنوا) البته عطف بر محل آن ، نه بر ظاهرش ، و ليكن جماعتى از علماى نحو اين را جايز ندانسته و گفته اند: قبل از آنكه خبر (ان ) در كلام بيايد چيزى را نمى توان بر محل اسم آن عطف كرد، و ليكن اجتهادشان اجتهاد در مقابل نص است ، ب راى اينكه خود اين آيه دليل بر جواز آنست ، زيرا در اين آيه (صابئون ) كه در حالت رفع است به محل اسم (ان ) كه كلمه (الذين ) است عطف شده . اما معناى آيه ، بايد دانست كه اين آيه در مقام بيان اين مطلب است كه در باب سعادت و نيك بختى براى اسما و القاب هيچ اثرى نيست ، بنابراين ، اينكه عده اى خود را به نام مؤ منين و جمعى بنام يهودى و طائفه اى به نام صابئين و فرقه اى نصارا نام نهاده اند از اين نام گذاريها چيزى از سعادت عايدشان نمى شود، چيزى كه در جلب سعادت دخالت دارد ايمان به خدا و روز جزا و عمل صالح است . و ما راجع به اين مطلب در تفسير آيه 62 سوره بقره در جلد اول بحث كرديم .  
لقد اخذنا ميثاق بنى اسرائيل و ارسلنا اليهم رسلا...  
گفتيم اين آيه وعده اى از آيات بعديش متعرض حال اهل كتابند، چنان كه در آيه گذشته يعنى آيه (قل يا اهل الكتاب لستم على شى ء حتى تقيموا التوريه و الانجيل ...) دليلى عليه آنان اقامه شده بود كه خلاصه اش اين بود كه : جرايم و گناهان باعث قطع رابطه با خداوندند، و با نداشتن رابطه (پناه بر خدا) چيست كه آدمى بوسيله اعتماد بر آن كتاب خدا را اقامه و احيا كند؟

*(172/14)*

و ما احتمال مى دهيم اين آيات مربوط باشند به آيه (ان الذين آمنوا و الذين هادوا...) و در نتيجه تصديق اين معنا باشد كه اسم و لقب ، هيچ اثرى در سعادت آدمى ندارد، زيرا اگر اثرى داشت جلو اينها را از پيغمبركشى و همچنين از تكذيب پيغمبران مى گرفت ، و از هلاكتشان بوسيله فتنه هاى هلاك كننده و گناهان بزرگ مى رهانيد؛ ممكن هم هست اين آيات به منزله توضيح باشند براى آيه (ان الذين آمنوا و الذين هادوا...) و اين آيه نيز مانند توضيح باشد براى آيه (يا اهل الكتاب لستم على شى ء...) در اين صورت نيز معنا واضح است .  
(فريقا كذبوا و فريقا يقتلون ) ظاهر اينست كه كلمه (فريقا) در اين دو جا هر كدام مفعول باشد براى فعل بعديش ، كه به منظور فهمانيدن عنايتى جلوتر از فعل خود ذكر شده اند، و گرنه ترتيب تقديرى و واقعيش اين است : (كذبوا فريقا و يقتلون فريقا)، و سخن كوتاه ، همه آن دو فعل و دو مفعول براى جمله (كلما جاءهم رسول ...) و معناى آيه تقريبا اين است : هر وقت رسولى بسوى ايشان آمد و پيامى آورد كه خوش آيند و مورد پسندشان نبود، با آن رسول بصورت زشت و ناخوشايندى روبرو شدند، و دعوتش را قبول نكردند، خلاصه ، انبيائى كه به سوى اين قوم آمدند دو دسته شان كردند: يكى آنانكه دعوى نبوتشان را تكذيب كردند؛ و ديگر آنان كه بدست مردم كشته شدند.  
در مجمع البيان فرموده : ممكن است كسى بپرسد چطور در اين آيه كلمه مستقبل يعنى (يقتلون ) عطف بر ماضى يعنى (كذبوا) شده است ؟ جوابش اين است كه اين عطف براى اين است كه دلالت كند بر اينكه كار اينها اين بوده ، در گذشته انبيا را تكذيب كردند و كشتند، و در آينده هم اگر به پيغمبرى دست پيدا كنند او را تكذيب خواهند كرد و خواهند كشت ، و در جائى كه چنين نكته ا ى در بين باشد عطف مستقبل بر ماضى صحيح است ، علاوه بر اينكه جمله (يقتلون ) فاصله است ، و چون چنين است لازم است با رؤ وس آيه ها مطابق باشد.

*(172/15)*

چون يهود براى خود برترى مى پنداشتند كور و كر شدند (از دين حق و شنيدن پندعاجز گشتند)  
و حسبوا لا تكون فتنه فعموا و صموا...  
اين آيه متمم آيه قبلى است . (حسبان ) به معناى پندار است و (فتنه ) به معناى امتحانى است كه شخص بيخبر را مغرور سازد، و به معنى مطلق شر و بلا هم هست و (عمى ) در اينجا عبارتست از نداشتن چشم حق بين ، و تميز ندادن ميان خير و شر و (صمم ) به معناى كرى است ، و مراد از آن در اينجا نشنيدن پند و موعظه و بى اعتنائى به نصيحت است ، و اين (عمى ) و (صمم ) (كورى و كرى ) هر دو معلولند براى هم ان پندار غلطشان كه خيال مى كردند فتنه و امتحانى در كار نيست ، و ظاهر سياق آيه اينست كه (حسبان ) هم كه علت كرى و كوريشان بود، خود معلول علتى ديگر است ، و آن اينست كه آنها براى خود فضيلت و كرامتى مى پنداشتند، و آن فضيلت اين بود كه مى گفتند ما از شاخه هاى شجره يعقوب هستيم ، و مى گفتند ما پسران خدا و دوستان اوييم ، و چون چنين فضائلى را دارا هستيم پس عذابى براى ما نيست ، اگر چه به هر عمل زشت و معصيتى آلوده باشيم ، بنابراين معناى آيه (و خدا داناتر است ) چنين مى شود: اهل كتاب به خاطر عقيده هائى كه درباره خود داشتند و خيال مى كرده اند كه صرف يهودى بودن ايشان را از فتنه و بلا نگاه مى دارد از اين رو به همين پندار غلط كور و كر شدند، و كارشان بجائى رسيد كه ديگر نمى توانستند حق را ببينند، و يا از شنيدن مطالب حق و نافع انبيا و

*(172/16)*

و اين را مى توان از مرجحات احتمال ما دانست ، كه گفتيم : احتمال مى دهيم اين آيات به منزله دليلى باشد كه توضيح مى دهد آيه (ان الذين آمنوا و الذين هادوا...) را، بنابراين ، محصل معنا اين مى شود: كه اسماء و القاب ، به درد كسى نمى خورند، يهود هم بيهوده دل هاى خود را به اينكه اسمشان يهودى است خوش كرده اند، در صورتى كه اسم ، كسى را كرامت و فضيلت نمى دهد، آرى يهود كشتن پيغمبران و تكذيب آنان و ساير جرايم خود را نمى توانند به اين اسم گزاريها محو كنند و آثار سوء گناهان خود را كه همانا هلاكت و فتنه است از بين ببرند.  
ثم تاب الله عليهم ثم عموا و صموا كثيرا منهم و الله بصير بما يعملون  
توبه خداوند بر بندگان نظر رحمت او است ، برايشان ، و بار ديگر دستگيريش از آنان ، و اينكه فرمود: (ثم تاب الله عليهم ) يعنى سپس خداوند به لطف و رحمت به ايشان رجوع فرمود: دلالت دارد بر اينكه يكبار آنان را از رحمت خود دور كرده و به آن پندار غلط دچارشان ساخته ، و در نتيجه به كورى و كرى مبتلا شده اند سپس از جرمشان در گذشته و آن پندار غلط را از دلهايشان بيرون برده ، و در نتيجه آن كرى و كورى شان را بهبودى بخشيده ، و فهميده اند كه آنان هم مانند همه ، جنس بشر و بندگان خدايند (نه پسر و دوست او)، و در نزد خدا هيچ كرامت و فضيلتى براى آنان نيست ، مگر اينكه تقوا پيشه كنند، و حق بين شوند، و مواعظ خداوند را كه از زبان انبياى خود گوشزد بشر مى سازند، بشنوند، وقتى اين معنا را فهميدند متوجه شدند كه اسم گذارى هيچ سودى ندارد، و ليكن بعد از همه اين عنايات بار ديگر به كرى و كورى سابق خود دچار شدند.

*(172/17)*

(ثم عموا و صموا كثير منهم ) در اينجا نكته اى بكار رفته ، و آن اينست كه : كورى و كرى ر ا بار اول به همه يهود و بار دوم به كثيرى از آنان نسبت داده ، و لفظ (كثير) را از واو (عموا) و (صموا) كه واو جمع است بدل آورد، اين نكته براى اين بكار رفته كه اولا رعايت انصاف و حقيقت گوئى در كلام شده باشد، و بفهماند كه اگر بار اول بطور عموم گفتيم : (عموا و صموا) نه براى اين بود كه بطور كلى تمامى يهود به كرى و كورى گرائيدند، بلكه از باب نسبت دادن حكم بعض بود به كل كه خود تعبيريست متعارف ؛ و ثانيا اشاره كند به اينكه بار اول همه يهود دچار كرى و كورى شدند و ليكن بار دوم عده كثيرى از آنها، و ثالثا بفهماند كه توبه الهى اثرش ‍ بالمره باطل نمى شود، و لذا ديدند كه در اثر توبه خداوند در بار اول عده اى به هدايت خداوند باقى مانده و دچار كرى و كورى مجدد نشدند، پس آنگاه خدايتعالى آيه شريفه را با جمله : (و الله بصير بما يعملون ) ختم مى فرمايد تا بفهماند خدا را نمى توان به خود قياس كرد، آرى وقتى كه كسى در حق ديگرى خوبى و احسان كند عمل وى معمولا در برابر چشم آن شخص پرده اى مى شود كه بدى هاى او را نبيند و دوستش دارد. و ليكن خداوند اينطور نيست ، بينائى است كه هيچ چيزى او را از ديدن حقيقت باز نمى دارد.  
لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم

*(172/18)*

اين آيه به منزله بيان اين جهت است كه نصارا هم مانند يهود به نصرانيت خود دلخوش بودند، و ليكن اسم نصرانيت آنان را سودى نبخشيد و سرپوش كفر و شرك شان نشد، آرى اينان نيز به مثل يهود آنطور كه بايد ايمان نياوردند، زيرا مى گفتند: (ان الله هو المسيح ابن مريم - خدا همان مسيح ، فرزند مريم است )، نصارا در اين حرف و در كيفيت شرك به خدا و اينكه مسيح داراى جوهر الوهيت است مختلفند، طائفه اى از آنها قائلند كه اقنوم مسيح كه همان علم است شاخه ايست كه از اقنوم رب تعالى كه همان حيات است منشعب مى شود، و معناى پدرى خدا و پسرى مسيح اين است كه اين از آن منشعب گشته است ، طايفه ديگرى مى گويند آن حقيقتى كه تا قبل از مسيح بنام پروردگار ناميده مى شد، مقارن آمدن مسيح به حقيقت ديگرى كه همان مسيح است منقلب شد، طايفه ديگرى مى گويند پروردگار در مسيح حلول كرد.  
و ما تفصيل اين مطلب را در بحثى كه راجع به عيسى بن مريم (عليه السلام ) در تفسير سوره آل عمران كرديم (جلد 3 ترجمه ) بيان نموديم ، و بايد دانست كه اين سه قولى كه درباره مسيح دارند هر سه با آيه شريفه (ان الله هو المسيح ابن مريم ) قابل انطباقند، بنابراين مراد از كسانى كه اين حرف را زده اند تنها قائلين به انقلاب نيستند؛ بلكه جميع نصارا است كه درباره مسيح غلو كردند، و اينكه مسيح (عليه السلام ) را به پسرى مريم توصيف فرمود، خالى از اشعار و دلالت بر جهت كفر آنها نيست ، براى اينكه مى فهماند كه آنها الوهيت را نسبت به يك انسانى داده اند كه انسان ديگرى او را زائيده است و هر دو از خاك خلق شده اند، خاك كجا، خداى پاك كجا؟!  
و قال المسيح يا بنى اسرائيل اعبدوا الله ربى و ربكم ...

*(172/19)*

اين آيه استدلال مى كند به گفتار خود مسيح بر كفر آنان و بطلان عقيده شان ، چه گفتار خود آن حضرت كه فرمود: (اعبدوا الله ربى و ربكم - بپرستيد الله را كه هم پرورش دهنده من است و هم پرورش دهنده شما) دلالت دارد بر ا ينكه او خود مربوب است ، يعنى ديگرى رب و پرورش دهنده اوست ، و در مربوبيت بين او و مردم فرقى نيست و اينكه فرمود: (انه من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنه ) دلالت دارد بر اينكه اين گناه يعنى در الوهيت براى خداوند انباز گرفتن ؛ شرك است ، و مرتكب آن كافر؛ و نيز دلالت دارد بر اينكه بهشت بر كفار حرام است ، و در اينكه بطور حكايت از حضرت مسيح فرمود: (فقد حرم الله عليه الجنه و ماويه النار و ما للظالمين من انصار) عنايتى است به اينكه در ضمن بيان مطلب اشاره اى هم به بطلان نسبت ناروايشان به مسيح كرده باشد، و آن نسبت داستان تفديه است ، مسيحى ها نسبت مى دهند به حضرت مسيح كه وى با پاى خود به طرف چوبه دار رفته ، بلكه خودش ‍ مى خواسته كه خود را بدار آويزد، چون مى خواست جانش را فداى پيروان خود كند، بلكه خداوند از گناهان آنان در گذرد، و تكاليف الهى خود را از آنها بردارد، و در روز قيامت بدون اينكه بدن هايشان با آتش دوزخ تماسى پيدا كند يكسره به بهشت شان ببرد، تفصيل اين داستان در تفسير سوره آل عمران در قصه عيسى (عليه السلام ) گذشت ، مسيحى ها داستان بدار آويختن و نيز داستان تفديه را براى خاطر همين درست كرده اند كه تنها از ديندارى به اسمش قناعت كرده ، و جميع محرمات الهى را به خيال اينكه خدا از آنان نهى ننموده مرتكب شوند، و در عين حال روز قيامت هم به پاداش اينكه براى خدا پسر درست كردند و... يكسره به بهشت درمى آيند!!!  
اين مطالبى را كه آيه شريفه به آن اشاره مى كند، يعنى 1 - امر به توحيد 2 - بطلان عبادت مشركين 3 - خلود ستمكاران در آتش . همه در ابواب متفرقه از انجيل ها موجود است .

*(172/20)*

بطلان و نامعقول بودن سخن نصارا كه گفته اند: (ان الله ثالث ثلثة )  
لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثه  
يعنى يكى از سه چيزى كه بترتيب عبارتند از: 1 - پدر 2 - پسر 3 - روح ، يعنى كلمه الله بر هر يك از اين سه چيز منطبق است ، چون در ابواب مختلف انجيل ها زياد به چشم مى خورد اينكه : اب ، اله است ، ابن ، اله است و روح ، اله است . و در همين انجيل ها است كه : اله در عين اينكه يكى است سه چيز است ، و مثال مى زنند به اينكه كسى بگويد: زيد فرزند عمرو، انسان است ، كه در اينجا نيز يك چيز سه چيز است ، زيرا در مثال بيش از يك حقيقت چيزى نيست ، و در عين حال هم زيد است و هم پسر عمرو و هم انسان ، و غفلت كرده اند از اينكه اين كثرت و تعددى كه در وصف است اگر حقيقى و واقعى باشد لابد موصوف هم متعدد خواهد بود، كما اينكه اگر موصوف حقيقتا واحد باشد قهرا كثرت و تعدد اوصاف اعتبارى خواهد بود، و محال ا ست كه يك چيز در عين اينكه يكى است سه چيز باشد، عقل سليم اين معنا را نمى پذيرد.  
عجيب اينجا است كه بسيارى از مبلغين مسيحى به اين حقيقت اعتراف كرده و درباره اين عقيده كه جزو اوليات دين مسيح است مى گويند: اين مطلب از مسائل لا ينحلى است كه از مذاهب پيشينيان به يادگار مانده ، و گرنه بحسب موازين علمى درست در نمى آيد.  
ما با كمال تعجب از آنها مى پرسيم با اين اعتراف پس چرا دست از آن بر نمى داريد؟ مگر در صحت و بطلان يك مطلب ، گذشته و آينده دخالت دارند؟! كه اگر از سلف و نياكان به يادگار مانده باشد بدون دليل صحيح و لازم الاتباع باشد، و اگر خلف و نسل جوان آنرا گفت نبايد پذيرفت ؟!  
و ما من اله الا اله واحد

*(172/21)*

اين جمله گفتار آنهائى را كه مى گفتند: (ان الله ثالث ثلثه ) بدين صورت رد مى كند كه ذات پروردگار متعال ذاتى است كه به هيچ وجه پذيراى كثرت نيست ، احدى الذات است ، و در حالى هم كه متصف به صفات كريمه عليا و اسماى حسنا مى شود در آن لحاظ هم متكثر نيست ، و آن صفات چيزى را بر ذات او نمى افزايند، خود صفات هم كه روشن است اگر به يكديگر اضافه شوند موجب تعدد و تكثر در ذات نمى گردند، پس وقتى نه از ناحيه اضافه صفت به ذات و نه از ناحيه اضافه صفت به صفت تكثر نمى يابد، پس بايد گفت خداى تعالى احدى الذات است ، نه در عقل و نه در وهم و نه در خارج قابل انقسام و تكثر نيست ، و نيز بايد گفت خداى تعالى در ذات مقدسش چنان نيست كه از دو چيز تركيب يافته باشد، و هرگز نمى توان آن حقيقت را به چيزى و چيزى تجزيه كرد، و نيز نمى توان با نسبت دادن و صفى به آن جناب او را به دو چيز يا بيشتر تجزيه نمود، چگونه چنين امرى ممكن است ؟! و حال آنكه هر چيزى را بخواهيم در عالم فرض و يا در عالم وهم و يا در عالم خارج به آن حقيقت بيفزائيم ، او خود با آن چيز همراه است ، و از آن جدا نيست .

*(172/22)*

البته اين را هم بايد دانست اينكه گفتيم خداى تعالى ، واحد و هم احدى الذات است ، مراد وحدت عددى كه در ساير موجودات عالم داراى كثرتند بكار مى رود، نيست ، خداوند متعال نه در ذات و نه در اسم و صفت به كثرت و نه به وحدت عددى متصف نمى شود، و چطور بشود؟ و حال آنكه اين كثرت و اين سنخ وحدت هر دو از آثار و احكام صنع مخلوقات خدايند و اين جمله كه فرمود (و ما من اله الا اله واحد) تاكيد بليغى است در توحيد، بطورى كه هيچ عبارت ديگرى بهتر از اين تاكيد را نمى رساند، چون كه كلام بطور نفى و استثنا ريخته شده است ، علاوه بر اين ، حرف (من ) را بر سر نفى در آورده تا استغراق را تاكيد كند، علاوه بر همه اينها، مستثنا را كه (اله واحد) باشد بطور نكره آورده تا افاده تنويع نمايد، زيرا اگر مى فرمود: (ما من اله الا الله الواحد) يعنى واحد را با الف و لام مى آورد، حقيقت توحيدى را كه در نظر بود نمى رسانيد، بنابراينمعناى آيه اينطور است : در عالم وجود اصلا و بطور كلى از جنس معبود (اله ) يافت نمى شود، مگر معبود يكتائى كه يكتائيش يكتائى مخصوصى است كه اصلا قبول تعدد نمى كند؛ نه در ذات و نه در صفات ، نه در خارج و نه بحسب فرض ، و اگر مى فرمود (و ما من اله الا الله الواحد) اعتقاد باطل مسيحيت را درباره خدايان سه گانه دفع نمى نمود، چون آنها هم اين قسم توحيد را منكر نيستند، چيزى كه هست مى گويند: آن ذات يكتا كه در يكتائيش ما هم حرف نداريم ، از نظر صفات سه گانه به سه تعين متعين مى شود، و لذا مى گوييم در عين اينكه يكى است سه چيز است ، و اين حرف جواب داده و دفع نمى شود مگر به اينكه توحيدى اثبات شود كه از هيچ نظر قابل تكثر نباشد، و اين همان توحيد قرآنست ،

*(172/23)*

چه قرآن در اين آيه : (و ما من اله الا اله واحد) و آيات ديگر خود، تنها اين توحيد را خالص و صحيح مى داند و توحيد ساير اديان را مخدوش و غير خالص مى داند، و اين از معانى لطيف و دقيقى است كه قرآن مجيد درباره حقيقت معناى توحيد به آن اشاره فرموده ، و ما ان شاء الله تعالى ، بزودى در بحثى كه راجع به توحيد مى كنيم چه در بحث قرآنى توحيد و چه در بحث عقلى آن و چه در بحث نقليش درباره اين معناى لطيف غور و دقت بيشترى خواهيم نمود، بلكه بتوانيم حق آنرا ادا كرده باشيم .  
و ان لم ينتهوا عما يقولون ليمسن الذين كفروا منهم عذاب اليم  
اين آيه اهل كتاب را تهديد مى كند به عذاب دردناكى كه ظاهرا مراد از آن عذاب اخروى است ، و بايد دانست كه چون قول به تثليث كه جمله : (ان الله ثالث ثلثه ) متضمن آنست مطلبى نيست كه عامه مردم بتوانند صحت و بطلان آنرا درك كنند، از اين رو اغلب آن را بطور تعبد و طوطى وار بعنوان يك عقيده مسلم مذهبى تلقى كرده اند، نه اينكه معنايش را فهميده و يا در پى تحقيق آن بر آمده باشند، اگر هم در صدد بر مى آمدند، چيزى نمى فهميدند، زيرا عقل سليم هم آن وسع و طاقت را ندارد كه بتواند بطور صحيح آنرا تعقل كند، و اگر هم تعقل كند امر باطلى را تعقل كرده ، نظير تعقل فرض هاى محال ، مثل فرض اينكه يك چيز هم انسان باشد و هم غير انسان ، و يا عددى نه واحد باشد و نه بيشتر از واحد، نه تك باشد و نه جفت و عقل اينگونه فرض ها را كه محال عقليند مى تواند تصور كند، تثليث نصارا هم اگر عقل تصور كند از اين باب است ، يعنى امر محالى را تصور كرده است .  
چگونگى اعتقاد به تثليث در ميان عوام نصار  
خواهيد گفت اگر چنين است پس ميليونها مسيحى چگونه آنرا پذيرفته اند؟

*(172/24)*

جواب اينست كه تثليث در ذهن عامه مردم جنبه تعارف و تشريف را دارد، يعنى اگر از يك نفر مسيحى عامى بپرسيد معناى پدرى خدا و فرزندى مسيح چيست ؟ مى گويد معنايش اينست كه مسيح از عظمت و بزرگى به پايه ايست كه اگر ممكن بود براى خداوند پسرى قائل شد بايد گفت او مسيح است ، چون مسيح را در عظمت به او تشبيه كنيم نيست ، ا ز اين رو مى گوييم مسيح پسر خدا و خداوند پدر اوست ، در حقيقت عامه مسيحى ها معناى واقعى تثليث را در نظر ندارند، و آنرا جويده و بصورت چيز ديگرى در آورده اند، و بظاهر نسبت تثليث به خود مى دهند، و ليكن علماى آنها معناى واقعى تثليث را قائلند، آرى همه اين اختلافات و خونريزيها از دانشمندانشان مى باشد، از كسانى است كه خداى سبحان در جنايتكارى و ظلم و ستم شان مى فرمايد: (ان اقيموا الدين و لا تتفرقوا فيه ) تا آنجا كه مى فرمايد: (و ما تفرقوا الا من بعد ما جائهم العلم بغيا بينهم ).

*(172/25)*

بنابراين نمى توان در خصوص اين مساءله نسبت به عموم ملت مسيح حكم يك جا و كلى كرد، براى اينكه بين مردم عامى آنها و علمايشان فرق است ، همه شان داراى كفر حقيقى كه برگشتن آن به استضعاف نباشد نيستند، و كفرى كه عبارت باشد از انكار توحيد و تكذيب آيات خدا، مخصوص است به علماى آنها، و مابقى مستضعف و عوامند، و خداوند در بسيارى از آيات كسانى را كه كفر بورزند و آيات خداى را تكذيب كنند به خلود در آتش تهديد كرده ، از آن جمله مى فرمايد: (و الذين كفروا و كذبوا باياتنا اولئك اصحاب النارهم فيها خالدون ) و همچنين آيات ديگر. و ما راجع به اينكه چه كسانى كافرند در تفسير جمله : (الا المستضعفين ) بحثى گذرانيديم . و بعيد نيست از همين جهت در آيه مورد بحث كلمه (منهم ) كه ظاهر در تبعيض است ، بكار ر فته باشد، احتمال هم دارد بكار رفتن اين كلمه براى اشاره به اين باشد كه پاره اى از نصارا به تثليث معتقد نيستند، و درباره مسيح جز اينكه يكى از بندگان خداست كه به رسالت مبعوث شده اعتقاد ديگرى ندارند، و اين احتمال بعيد نيست . چنان كه تاريخ نشان داده كه مسيحى هاى حبشه و نقاطى ديگر، اعتقاد به تثليث نداشتند.  
بنابراين ، احتمال معناى آيه چنين مى شود: اگر نصارا (مراد بعضى از ايشان است ، از باب نسبت دادن قول بعض به كل ) از حرفهاى كفرآميزى كه دارند دست بر ندارند هر آينه عذابى دردناك بعضى از آنان (قائلين به تثليث ) را خواهد گرفت .

*(172/26)*

و چه بسا اشخاصى كه اين آيه را از نظر اينكه مشتمل است بر كلمه (منهم ) اينطور توجيه كرده اند كه : (من ) در (منهم ) براى تبعيض نيست بلكه تنها براى اين است كه بفهماند مفعول فعل در اصل ضمير بوده ، و بجاى آن ظاهر (الذين ) بكار رفته و گرنه در اصل (ليمسنهم ) بوده است ، اصل و جهت اينكه بجاى (هم ) (الذين كفروا) بكار برده شده اين است كه بفهماند عقيده آنها كفر است ، و كفر هم سبب عذاب الهى است كه آنها را به آن تهديد فرموده است .  
اين احتمال ، احتمال بدى نيست ، ليكن اگر اين اشكال پيش نيايد كه آيه از اول كفر آنان را ذكر كرده بود، و ديگر حاجت نبود كه براى تكفير آنها ضمير را برداشته و اسم ظاهر بجاى آن بكار ببرد، پس بايد گفت اين احتمال بعيد است ، و نظير همين قول است در بعد، احتمال اينكه من بيانيه باشد - و اين احتمال را بعضى از مفسرين داده اند - ليكن دليلى بر آن نيست .  
افلا يتوبون الى الله و يستغفرونه و الله غفور رحيم  
احتمال دارد اين استفهام مربوط به توبه و استغفار، و بياد آور مغفرت و رحمت خدا باشد، احتمال هم دارد انكار و توبيخ باشد، بنابراين معنايش اين مى شود: چرا توبه و استغفار نمى كنند و در طلب مغفرت و رحمت خدا بر نمى آيند؟  
احتجاج بر نفى الوهيت مسيح (ع ) و نيز نفى الوهيت ما در مسيح (بنابر يكاحتمال در معناى آيه  
ما المسيح ابن مريم الا رسول قدخلت من قبله الرسل و امه صديقه كانا ياكلان الطعام

*(172/27)*

اين آيه گفتار آنها را كه مى گرفتند: (ان الله ثالث ثلثه ) و يا هم اين را و هم گفته هاى ديگرشان را كه در آيه : (ان الله هو المسيح بن مريم ) حكايت شد رد مى كند، و ما حصل سخن آنها در اين دو آيه اين بود كه مسيح مشتمل است بر جوهره الوهيت ، در آيه مورد بحث اينطور جواب مى دهد كه مسيح هيچ فرقى با ساير فرستادگان خداوند كه خدا همه آنان را به سرنوشت مرگ دچار ساخت ندارد. زيرا همه ايشان فرستادگانى بودند كه خدا براى ارشاد و هدايت بندگان خود مبعوث فرمود، نه ارباب و آلهه اى كه در قبال پروردگار شايسته و سزاوار پرستش باشند. و همچنين مادر مسيح يعنى مريم ، بشرى بود صديقه ، كه آيات خداى را تصديق كرد. اين مادر و فرزند دو فرد از افراد بشر بودند كه طعام مى خوردند، - و اگر نمى خوردند از بين مى رفتند - اين طعام خوردن و ديگر كارهاى مربوط به آن از روى احتياج بوده ، و احتياج ، خود اولين نشانه و دليل بر امكان و مخلوقيت است .  
پس معلوم مى شود مسيح ممكن الوجود بوده نه واجب الوجود، مخلوق بوده نه خالق ، از مخلوق ديگرى بنام مريم متولد شده ، بنده اى از بندگان خدا بوده كه خدايش به رسالت بسوى مردم فرستاده ، فرزندى بوده كه با مادرش به عبادت خدا مى پرداخته اند، و بدون اينكه داراى ربوبيت و الوهيت باشند با ساير موجودات عالم در مجراى امكان كه مجرا و مسير فقر و حاجت است جريان داشته اند، كتب انجيلى كه هم امروز در دسترس مسيحى ها است اعتراف و تصريح دارد بر اينكه مريم دخترى بوده كه به پروردگار ايمان داشته و به عبادت و بندگيش مى پرداخته ، و نيز تصريح دارند بر اينكه مسيح از همين مريم متولد شده ، مثل ساير انسانهائى كه هر يك از انسان ديگر متولد مى شوند، و نيز صراحت دارند بر اينكه عيسى فرستاده خدا بسوى مردم بوده مانند ساير فرستادگان خدا بدون هيچ تفاوت ، و نيز تصريح دارند كه او و مادرش مانند ساير مردم غذا مى خورده اند.

*(172/28)*

بنابراين ، آنچه را كه قرآن به مسيح و مادرش (عليهماالسلام ) نسبت داده مورد اعتراف انجيل هاى موجود است ، و اين خود دليل قاطعى است كه مسيح بنده اى بوده فرستاده از ناحيه خدا، احتمال هم دارد كه آيه در اين مقام باشد كه الوهيت را از مسيح و مادرش ‍ هر دو نفى كند.  
در جاى ديگر قرآن هم بر اين مطلب كه مسيح و مادرش اله و معبود نيستند اشاره ، بلكه تصريح هست ، و آن آيه 116 همين سوره است كه مى فرمايد:(ء انت قلت للناس اتخذونى و امى الهين من دون الله - آيا اى مسيح تو به مردم گفته اى مرا و مادرم را معبود خود گرفته و پرستش كنيد؟!)، معلوم مى شود چنين قول و عقيده اى هم در بين مذاهب مسيحيت وجود داشته ، مگر اينكه كسى بگويد اين آيه دلالت ندارد بر اين كه كسانى مريم را هم اله مى دانسته اند چه احتمال دارد در اين مقام باشد كه مردم را از خضوع زياد در برابر مسيح و مادرش جلوگيرى كند، چون مسيحى ها در برابر ا حبار و راهبان خود زياده از حد خضوع مى كرده اند، خضوعى كه هيچ بشرى در برابر بشر ديگر آنچنان نمى كرده . و چون مسيح و مريم (عليهماالسلام ) هر دو از راهبان و خدام معبد بوده اند و مردم در برابر آنها آنطور خضوع مى كرده اند، از اين رو احتمال دارد اين آيه در مقام نهى آنان از اين عمل باشد.  
و كوتاه سخن ، بنابر احتمال اول ، آيه از مسيح و مادرش نفى الوهيت مى كند، بدين صورت كه مى فرمايد: مسيح رسولى بوده مانند ساير رسولان ، و مادرش صديقه اى بوده ، و اين هر دو غذا خور بوده اند، با اين حال چگونه داراى الوهيت بوده اند؟! و در اينكه فرمود: (قد خلت من قبله الرسل ) از آنجائى كه رسل را به اينكه قبل از مسيح آمده اند و در گذشته اند بشريت مسيح توصيف فرموده ، از اين جهت دليل را كه همان بشريت مسيح و امكان مرگ و حيات او بود تاكيد مى كند.  
انظر كيف نبين لهم الايات ثم انظر انى يوفكون

*(172/29)*

اين آيه خطاب به نبى اكرم (صلى الله عليه و آله ) مى باشد كه در مقام تعجب از كيفيت بيان آيات مى فرمايد: جا دارد از طرز بيان ما تعجب شود كه چگونه آيات خود را براى آنان بيان مى كنيم ؟ و چطور براى بطلان ادعايشان بر الوهيت مسيح ظاهرترين دليل را با واضح ترين بيان براى شان انتخاب كرديم ؟ و از آنان تعجب كنى كه چگونه از تعقل و توجه به آيات ما اعراض كردند!!؟ در اين صرف نظر كردنشان چه نتيجه اى را در نظر داشته ؟ و چطور عقولشان به عواقب وخيم و لااقل رسوائى گرفت ارشد و بطلان ادعايشان را درك نكردند؟  
استدلال بروجوب عبادت خداى سبحان و عبادت نكردن هر چه جز او  
قل اتعبدون من دون الله ما لا يملك لكم ضرا و لا نفعا و الله هو السميع العليم  
next page  
fehrest page  
back page

*(172/30)*

next page  
fehrest page  
back page  
بطورى كه تاريخ نشان مى دهد مساءله خضوع در برابر كسى بعنوان ربوبيت مساءله ايست كه همگام با تاريخ بشريت در بين بشر معمول و منتشر بوده ، و غالبا به طمع اينكه خدا شرور را از آنان دور و نفع را بر ايشان جلب كند او را مى پرستيدند، و اما پرستش خداى عزوجل براى اينكه خدا است و سزاوار پرستش است ، نه براى جلب و نفع ، و دفع ضرر، از خواص يعنى انبيا و ربانيين تجاوز نمى كرده است ، چون چنين بوده يعنى احتياج به عبادت در ارتكاز مردم از احتياج به جلب نفع و دفع ضرر منشاء مى گرفته ، از اين رو خداى تعالى در آيه مورد بحث رسول خود را دستور مى دهد كه در تعليم معارف حقه به اهل كتاب ، آنان را به اين نظر كه مردمى ساده و عوامند نگريسته و مورد خطابشان قرار دهد، و با زبان ساده و عوامانه خودشان با آنها سخن بگويد و پا از مسير فطرت ساده اى كه در عبادت خدا دارند فراتر نگذارد، همان طورى كه در خطاب بت پرستان نيز همين نحو خطاب را بكار برد، و يادآوريشان كرد كه حس احتياج و اضطرارشان به عبادت خدا از اين جا پيدا شده كه فهميده اند زمام هر خير و شر و نفع و ضررى بدست خداست ، و اوست مالك خير و شر، از اين رو به طمع اينكه خداوند از آنان دفع ضرر نموده و خير را به آنان برساند او را عبادت مى كنند، و چون غير از خدا هيچ چيزى مالك ضرر و نفع نيست ، - زيرا هر چيزى را كه فرض كنيد مملوك خداست ، و كسى در آن چيز با خدا شركت ندارد - از اين رو هيچ چيز را به جز خداى تعالى نمى توان پرستش كرد، و آن چيز را با خدائى كه مالك آن و غير آنست شركت داد.

*(173/1)*

بنابراين واجب است تنها خدا ى تعالى را عبادت نمود و از ساحت ربوبيش پا بجاى ديگر فرا نگذاشت ، چه تنها خداست كه عبادت و دعا را مى شنود، و جواب مى گويد، تنها اوست كه دعاى مضطرين را در وقتى كه بخوانندش اجابت مى كند. اوست كه حاجت هاى بندگان را مى داند و از احتياجاتشان غافل نمى شود، و در علم به حوايج بندگان اشتباه نكرده و حاجت يكى را به ديگرى نمى دهد، بخلاف غير خداى تعالى كه بيش تر از آنچه را كه خدا به او داده چيزى ندارد، و بر بيشتر از آنچه خدا بر آن توانائيش داده قدرت ندارد.  
نكاتى كه در استدلال و احتجاج فوق در آيه شريفه وجود دارد  
پس با اين بيان چند نكته روشن شد، اول اينكه حجت و دليلى كه آيه مشتمل بر آنست غير آن دليلى است كه آيه سابق مشتمل بر آن بود، گر چه هر دو دليل متوقف بر يك مقدمه اند، و آن اينكه مسيح و مادرش هر دو از ممكنات اند، الا اينكه دليل آيه اول اين بود كه بشر و محتاجند، و هر دو بنده و فرمانبر خداى سبحانند، و كسى كه چنين باشد صحيح نيست اله و معبود كسى واقع شود، و ليكن حجت اين آيه اينست كه مسيح ممكن است و محتاج و خود مملوك است ، و هيچ ضرر و نفعى را مالك نيست ، و چنين كسى الوهيت و پرستش در برابر خداى تعالى صحيح نيست .  
نكته دوم اينكه : حجت و دليلى كه در اين آيه است حجتى است كه از مدركات فهم ساده و بسيط و عقل سالم گرفته شده است . زيرا عقل اينطور حكم مى كند كه انسان ساده و بى غرض اگر چيزى را اله و معبود گرفته و آنرا بپرستد براى اينست كه مى خواهد به اين وسيله معبودش را به دفع ضرر و جلب نفع خود وادار كند، و اگر به اين حكم عقلى ، اين مطلب را ضميمه كنيم كه در عالم جز خدا كسى مالك ضرر و نفع نيست ، اين نتيجه بدست مى آيد كه هيچ غرض عقلائى را در عبادت غير خدا نمى توان تصور كرد، و چون چنين است پس بايد از اين عمل يعنى عبادت غير خدا اجتناب كرد.

*(173/2)*

نكته سوم اينكه : در آيه شريفه با اينكه استدلال در آن عليه كسانيست كه مسيح را اله خود گرفته اند و با اينكه مسيح چون انسان و صاحب عقل است موصول او بايد (من ) باشد نه (ما) ليكن مع ذلك فرموده : (ما لا يملك ) و نفرمود: (من لا يملك ) براى اينكه بفهماند انحراف اهل كتاب هم همان انحراف بت پرستان است ، و لذا دليلى كه عليه آنها اقامه كرديم همان دليلى است كه عليه وثنى ها و بت پرستها اقامه كرده ايم ، و وجود عقل در مسيح هيچ دخالتى در تماميت و ناتمامى دليل ندارد، علاوه بر اين ، مسيح گر چه داراى عقل است ليكن مالك عقل خود نيست ، عقل صاحبان عقل هم مانند ساير چيرهائى كه در شوون وجودى آنان هست و با آنان نسبت دارد از خود آنان نيست و همه از ديگرى است ، از اين جهت صحيح است در حق آنان هم بجاى (من ) (ما) بكار برد.  
و لذا مى بينيم از جميع معبودهاى ساختگى بشر سلب مالكيت همه چيز حتى دست و پا و چشم و امثال اينها كرده و فرموده : (ان الذين تدعون من دون الله عباد امثالكم فادعوهم فليستجيبوا لكم ان كنتم صادقين . الهم ارجل يمشون بها ام لهم ايد يبطشون بها ام لهم اعين يبصرون بها ام لهم آذان يسمعون بها قل ادعوا شركاءكم ثم كيدون فلا تنظرون )  
نكته اينكه در جمله : (مالا يملك لكم ضرا ولا نفعا) و جملات مشابه آن (ضر)قبل از (نفع ) آورده شده است  
و همچنين نكته اينكه اول ضرر را ذكر كرد سپس نفع را و فرمود: (ضرا و لا نفعا) باز اشاره به ارتكاز است ، و خواست تا كلام بر وفق ارتكاز و فطرت ساده جارى شده باشد.

*(173/3)*

و فطرت انسان بر اين است كه آنچه را از نعمت در دست دارد مادامى كه در دست اوست دلش از ناحيه آن آرام است ، و خودش ‍ التفاتى به اين معنا كه ممكن است روزى به فقدان آن دچار شود نيست ، او امروز اندوه و المى كه در فقدان آن درك و تصور مى كند بخود راه نمى دهد، بخلاف ضررها و مصيبات و فقدان نعمتها كه بالفعل يعنى در حال حاضر الم و اندوه آنها را درك مى كند، و فطرتش او را وادار مى سازد كه به معبودى ملتجى شود تا آن معبود ضرر حاضر و مصيبت فعلى او را دفع كند، و يا نعمتى كه در حال حاضر از دستش رفته برايش باز گرداند يا اگر ندارد بدهد، خداى تعالى هم در اين معنا فرموده : (و اذا مس الانسان الضر دعانا لجنبه او قاعدا او قائما فلما كشفنا عنه ضره مر كان لم يدعنا الى ضر مسه ) و نيز فرموده : (و لئن اذقناه رحمه منا من بعد ضراء مسته ليقولن هذالى ) و نيز فرموده : (و اذا انعمنا على الانسان اعرض و نابجانبه و اذا مسه الشر فذو دعاء عريض ).  
پس ، از اين آيات به خوبى بدست آمد كه پريشانى زودتر آدمى را به خضوع و التجا در برابر پروردگار و به عبادت او وا مى دارد تا جلب نفع ، و از اين جهت در آيه مورد بحث يعنى آيه (ما لا يملك لكم ضرا و لا نفعا) اول ضرر و بعد نفع را ذكر كرده ، و همچنين آيات ديگرى كه نظير آنست مانند آيه (و اتخذوا من دونه آلهه لا يخلقون شيئا و هم يخلقون و لا يملكون  
لانفسهم ضرا و لا نفعا و لا يملكون موتا و لا حيوه و لا نشورا)

*(173/4)*

نكته چهارم اينكه : مجموع آيه (اتعبدون من دون الله ...) حجتى است بر اين مطلب كه تنها و تنها خداى سبحان بايد عبادت و پرستش شود، و نبايد در پرستش ، غير او را با او شركت داد، اين بيان به دو حجت تقسيم مى شود كه ملخص حجت و برهان اولى اينست كه : اله گرفتن و آنرا پرستيدن لابد بمنظور دفع ضرر و جلب منفعت است ، و چون چنين است ناگزير آن معبود بايد كسى باشد كه مالك و صاحب اختيار نفع و ضرر باشد، پس عبادت چيزى كه خود مالك هيچ چيز نيست ، صحيح نمى باشد. و ملخص برهان دومى اينكه : خداى سبحان تنها معبودى است كه شنوا و جوابگوى هر سائل و داناى به هر حاجتى است ، و جز او كسى اينچنين نيست ، پس عبادت او، واجب است و نبايد براى او شريكى قرار داد.  
معناى علو و بيات جايگاه (غدير) نزد قديم يهود  
قل يا اهل الكتاب لا تغلوا فى دينكم غير الحق  
(غالى ) (با غين نقطه دار) كسى را گويند كه از حد تجاوز كرده و مرتكب افراط شود، كما اينكه در مقابل آن (قالى ) (با قاف ) كسى را گويند كه تفريط و كوتاهى كرده باشد، اين آيه خطاب ديگرى است به رسول الله (صلى الله عليه و آله )، در اين خطاب به آن جناب دستور مى دهد كه اهل كتاب را دعوت كند به اينكه در دين خود مرتكب غلو و افراط نشوند، چون اهل كتاب مخصوصا نصارا به اين بليه و انحراف در عقيده مبتلا بودند، آرى دينى كه از طرف پروردگار نازل شده باشد و كتب آسمانى آنرا بيان كنند نشانه اش ‍ اين است كه در درجه اول توحيد را بر بشر عرضه كرده باشد، و شريك را از خدا نفى كند، دينى است كه بشر را از انباز گرفتن براى خداوند و پرستش بت نهى كند، و يهود و نصارا داراى چنين دينى نيستند، چون اين دو طايفه نيز براى خدا انباز گرفتند مخصوصا نصارا كه رسوائى و شناعتشان از يهود بيشتر است ، گر چه در كيش يهوديهاى امروز چيزى كه مستقيما شرك باشد ديده نمى شود.

*(173/5)*

ليكن آيه شريفه (و قالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله ذلك قولهم بافواههم يضاهون قول الذين كفروا من قبل قاتلهم الله انى يوفكون . اتخذوا احبارهم و رهبانهم اربابا من دون الله و المسيح ابن مريم و ما امروا الا ليعبدوا الها واحدا لا اله الا هو سبحانه يشركون ) كشف مى كند از اينكه يهودى هاى معاصر رسول الله (صلى الله عليه وآله ) چنين اعتقادى را نسبت به عزير داشته اند، و ظاهرا اين لقب ، يعنى (ابن الله ) لقبى بوده كه از باب احترام به عزير داده شده است ، چون وى يهود را پس از آنكه بدست بابلى ها اسير شدند به وطن ماءلوفشان ، اورشليم (بيت المقدس ) باز گردانيد و تورات را كه در واقعه بخت النصر بكلى از بين رفته بود جمع آورى نمود، يهود هم در مقابل اين خدمت و بپاس اين احسان لقب مزبور را به وى دادند، چون اين كلمه نزد يهود عنوان لقب را داشته چنانكه مسيحى هاى امروز كلمه پدر را براى پاپ ها و بطريق ها و كشيش ها لقب قرار داده اند، و از اينكه خداى تعالى راجع به هر دو مى فرمايد: (و قالت اليهود و النصارى نحن ابناء الله و احبائه ) نيز استفاده مى شود عزير داخل در عموم احبار و رهبان و جزء آنان بشمار رفته است ، و يهود به چشم يك مرد دينى به او مى نگريسته و او را مانند احبار و رهبان لقب (ابن الله ) داده اند، و اگر تنها از عزير اسم برده ، به پاس همان خدمتى بوده كه قبلا به آن اشاره شد.  
غلو اهل كتاب كه از آن نهى شده اند اين بوده كه انبياء و احبار و راهبان خود را تا مقامربوبيت بالا مى برده اند

*(173/6)*

و كوتاه سخن اينكه غلو اهل كتاب همين بوده كه انبيا و احبار و راهبان خود را تا مقام ربوبيت بالا ميبرده و در برابر آنان بنحوى كه جز براى خدا شايسته نيست خضوع مى كرده اند، و خداى متعال در آيه مورد بحث آنان را به زبان نبى خود از آن نهى مى كند. در اين جا سؤ الى پيش مى آيد، و آن اينكه : چرا در اين آيه غلو را مقيد كرد به غلو باطل و غير حق ؟ مگر غلو صحيح و حق هم داريم ؟ جواب اينست كه اين تعبير در حقيقت تقييد نيست بلكه تاكيد و يادآورى لازمه معنا است با خود آن ، تا شنونده از آن لازم غفلت نورزد، و اگر هم كسى دچار غلو شده ، بداند كه از اثر سوء آن غفلت كرده و يا به چيز ديگرى نظير غفلت مبتلا شده ، ممكن است كسى پيش خود خيال كند كه اطلاق لفظ (پدر) بر خداى تعالى پس از اينكه معنايش تحليل شده و از جميع نواقص تنها به معناى مربى و يا بوجود آرنده شده باشد چه عيبى دارد؟ و همچنين چه اشكال دارد لفظ ابن الله را بعد از آنكه تحليلش كرده باشيم و تنها به معناى مجردش ‍ در آمده باشد به كسى اطلاق شود؟ و چه دليل عقلى بر منع از آن داريم ؟  
جواب اينست كه درست است كه برهان عقلى بر منع از آن نداريم ، ليكن در شرع اينگونه اطلاقات ممنوع است ، و بحسب شرع اسماى پروردگار توقيفى اند به اين معنا كه اسمائى را بايد به خداوند اطلاق كرد كه از ناحيه شرع رسيده باشد نه از پيش خود، و تا اندازه اى عقل ناقص ما هم به حكمت و جهت اين توقيف پى برده و فهميده كه اسمهاى گوناگون بر خدا نهادن و براى اسماى خداوند بند و بارى قائل نبودن چه مفاسدى را در بر دارد، تنها براى نمونه كافى است خواننده را بياد مفاسد دو كلمه پسر و پدر انداخته و آلام و مصيبت هائى را كه امت يهود و مسيح را در چند قرن مبتلا ساخت مخصوصا مصيبتهائى كه امت مسيح در اين مدت طولانى از اولياى كليسا ديده و از اين به بعد هم خواهد ديد، خاطرنشان سازيم .

*(173/7)*

اعتقاد به پدرى و پسرى از اقوام بت پرست به مسيحيت راه يافته است  
و لا تتبعوا اهواء قوم قد ضلوا من قبل و اضلوا كثيرا و ضلوا عن سواء السبيل  
ظاهر سياق اينست كه مراد از اين قوم كه خدا از پيروى اهواء آنان نهى فرموده كسانيد كه چشم مردم عوام به دست شان دوخته و همواره سر در اطاعتشان دارند، و گمراهى مردم تنها بخاطر پيروى آنان است . و اينكه فرمود: (اضلوا كثيرا - بسيارى ر ا گمراه كردند)، از اين جهت بود كه ديگران تابعشان بودند، و گمراهيشان از راه ر است از اين رو بوده كه هم خودشان را گمراه كرده بودند و هم ديگران را، و اين خود، گمراهى روى گمراهى است ، و همچنين ظاهر سياق آيه اينست كه مراد از اين قوم ، بت پرستانند، براى اينكه ظاهر سياق اينست كه خطاب به تمامى اهل كتاب است نه اهل كتاب معاصر پيامبر (صلى الله عليه و آله )، نه تنها به آنهائى كه آن غفلت را كرده و يا به چيز ديگرى نظير غفلت مبتلا شده ، ممكن باشد از پيروى گذشتگان ، به شهادت و تاييد اين آيه كه مى فرمايد: (و قالت اليهود عزير ابن الله و قالت النصارى المسيح ابن الله ذلك قولهم بافواههم يضاهون قول الذين كفروا من قبل ).

*(173/8)*

بنابراين ، آيه شريفه به حقيقتى اشاره مى كند كه پس از بررسى و تحليل تاريخ ، دستگير انسان مى شود، و آن اين است كه داستان پدرى و پسرى اعتقادى بوده است كه قبلا در ميان بت پرستان و از ايشان بطور ناخودآگاه به داخل مسيحيان و ساير اهل كتاب راه يافته است ، و ما در سوره آل عمران (جلد سوم ترجمه اين كتاب ) در آنجائى كه قصص مسيح (عليه السلام ) را بيان مى كرديم گفتيم كه اين حرف از جمله حرفها و معتقداتى است كه هم اكنون در بين بت پرستان هندوچين موجود و رائج است ، و همچنين مصريان قديم داراى اين عقيده بوده اند، و درباره اينكه چگونه اين عقيده در بين اهل كتاب راه يافته با اينكه كتب آسمانى اولين كلمه اش توحيد است ، گفتيم كه اين حرف به وسيله مبلغين دنيا طلب اهل كتاب در بين آنان راه يافته ، اين دو كيش كه اسما دين توحيد و منسوب به حضرت موسى و مسيح (عليهماالسلام ) هستند، بحسب مسمى و واقع دو شعبه از آئين و ثنيت و بت پرستى مى باشند.  
لعن الذين كفروا من بنى اسرائيل على لسان داود و عيسى ابن مريم ...  
اين دوآيه ، رسول الله (صلى الله عليه و آله ) را خبر مى دهند به اينكه آنان كه از اهل كتاب كفر ورزيدند، به زبان انبياى خود لعنت شدند، در عين حال تعريض به همانها هم هست كه اين لعنت بى جهت نبوده بلكه در اثر نافرمانى و تجاوزشان بوده است ، و اينكه فرمود: (كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه ...) بيانى است براى جمله : (و كانوا يعتدون ).  
ترى كثيرا منهم يتولون الذين كفروا...  
اين آيه از قبيل استشهاد و گواهى خواستن از حس و وجدان است ، به اين بيان كه اگر قدر دين خود را مى شناختند از آن دست بر نمى داشتند، و آنرا لگدكوب تجاوزات خود نمى نمودند، و در نتيجه متدينين به دين خود را كه همه اهل توحيدند دوست مى داشتند، و از آنان كه به كفر گراييده اند بيزارى مى جستند.

*(173/9)*

زيرا به شهادت حس و وجدان هر قوم و ملتى دشمنان دين خود را دشمن مى دارند، و اگر ديديم مردمى با دشمنان دين خود دوستى و مودت مى ور زند بخوبى مى فهميم كه اينان از دين خود چشم پوشيده و از مقدسات دينيشان كه مى بايد مورد احترام و تصديقش ‍ قرار دهند صرفنظر نموده اند، وقتى چنين ديديم بى درنگ آنان را هم از دشمنان آن دين بشمار مى آوريم ، براى اينكه دوست دشمن ، دشمن است ، پس از آن در مذمت آنان مى فرمايد: (لبئس ما قدمت لهم انفسهم ) و كيفر گناهى كه از پيش براى آخرت خود فرستاده اند كه همان ولايت كفار از روى هواى نفس است اين بود كه : (ان سخط الله عليهم و فى العذاب هم خالدون ) خداى بر آنها خشم كرده و در عذاب ابدى معذبشان كند، و به اين بيان روشن شد كه در آيه شريفه ، مورد بحث ، كيفر و عاقبت عمل (ان سخط الله ) بجاى خود عمل (يتولون ) بكار رفته است ، و اين خود بخاطر اشاره به اين نكته است كه تو گوئى كفار كيفر و عذاب خود را از پيش فرستاده اند.  
و لو كانوا يومنون بالله و اليه ما اتخذوهم اولياء و لكن كثيرا منهم فاسقون

*(173/10)*

يعنى و اگر آنها كه همان اهل كتاب باشند به خدا و نبى او محمد (صلى الله عليه و آله ) و قرآنى كه به آن جناب نازل شده ايمان مى آوردند و يا به پيغمبر خود و كتابى كه به او نازل شده مثلا موسى و توراتش ايمان مى داشتند هيچوقت كفار را دوست خود نمى گرفتند، براى اينكه ايمان چيزى است كه تمامى اسباب را هر چه هم از آن موثرتر نباشد تحت الشعاع خود قرار داده و از بين مى برد، و ليكن عده بسيارى از آنان فاسق و سر پيچ از ايمانند، در اين آيه وجه ديگرى را احتمال داده اند، و آن اينست كه ضميرهائى كه در: (كانوا) و در (يومنون ) و در (ما اتخذوهم ) است همه به (الذين كفروا) بر گردد، و بنابراين احتمال ، معناى آيه چنين مى شود: اهل كتاب اينقدر با كفر و كافر سرخوشند كه حتى اگر دوستان كافرشان به خدا و رسول الله (صلى الله عليه و آله ) و قرآن ايمان بياورند همين اهل كتاب از دوستى با آنها بيزارى مى جويند، و خلاصه كفار را جز بخاطر كفرشان دوست نمى دارند، اين احتمال احتمال بدى نيست ، الا اينكه با جمله (و لكن كثيرا منهم فاسقون ) نمى سازد، چون در اين جمله بطور مسلم ضمير به اهل كتاب بر مى گردد، نه به كفار.  
لتجدن اشد الناس عداوه للذين آمنوا اليهود و الذين اشركوا... نصارى

*(173/11)*

مثل معروفى است كه مى گويند: (تعرف الاشياء باضدادها - هر چيزى در مقابل ضد خود بهتر جلوه كرده و شناخته مى شود)، خداى سبحان نيز براى اينكه حالات و معارف اسلام و حقانيت آنرا در دلهاى امم و ملل جاى دهد، در چند آيه قبل خرافاتى را كه اهل كتاب اسم دين بر آنها نهاده بودند بيان فرمود: سپس به همان منظور خرافاتى را كه مختص به هر كدام از يهود و نصارا است - مثلا (يدالله مغلوله ) را نسبت به يهود (و ان الله هو المسيح ) را نسبت به نصارا - ذكر فرمود، آنگاه براى اينكه كلام در ايفاى آن منظور بليغ و رسا و كامل شود نمونه اى هم از حال مشركين بر حال آن دو طايفه افزود، تا شنونده حال و عقايد و رفتار اين سه ملت را كه بزرگترين ملت هاى روى زمين اند ديده و با احوال و عقايد و رفتار مسلمين مقايسه كنند تا حقانيت و جلاوت معارف اسلام را بخوبى درك كنند، و نيز بدانند كه يهود، نصارا و وثنى ها از نظردورى و نزديكى به اسلام يكسان نيستند، آنگاه در خاتمه ، اين جهت را بيان فرموده كه نصارا از بقيه ملت ها به دين اسلام نزديك ترند، در اينجاممكن است بپرسيد چرا چنين كرد و به چه سبب نصارا را از جهت دوستى با اسلام را نزديك ترين ملت ها معرفى فرمود؟!  
علت اينكه نصارا نزديك ترين ملت ها به مسلمين از جهت دوستى معرفى شده اند

*(173/12)*

جواب اينست كه از اين ملت عده بيشترى به اسلام گرويده و به رسول الله (صلى الله عليه و آله ) ايمان آوردند، كما اين كه آيه بعد هم كه مى فرمايد: و (اذا سمعوا ما انزل الى الرسول ...) دلالت بر اين مدعا دارد، ممكن است مجددا بپرسيد اگر ايمان و اسلام چند نفر از يك ملت مجوز اين باشد كه همه آنها دوست اسلام و مسلمين خوانده شوند، لازم بود آن دو ملت ديگر هم دوست شناخته شوند، براى اينكه از آن دو ملت هم عده زيادى مانند عبدالله بن سلام با اصحاب يهودى اش از يهود و عده قابل ملاحظه از مشركين كه مجموعا ملت مسلمان امروز را تشكيل مى دهند به رسول الله (صلى الله عليه و آله ) ايمان آوردند، بنابراين ، چگونه در بين اين سه ملت تنها نصارا مورد مهر قرار گرفته و آيه مزبور تنها آنها را ستوده است ؟!  
جواب اين سؤ ال اينست كه نحوه اسلام آوردن اين چند ملت مختلف بوده است مثلا ملت نصارا بدون مبارزه ، بلكه پس از تشخيص ‍ حقانيت با كمال شيفتگى و شوق به اسلام گرويده اند در حالى كه هيچ اجبار و اكراهى در كارشان نبوده و مى توانسته با جزيه دادن ، به دين خود باقى مانده و نسبت به آن پايدارى و و فادارى كنند، و ليكن در عين حال اسلام را بر دين خود ترجيح داده و ايمان آوردند، بخلاف مشركين ، زيرا، رسول الله (صلى الله عليه و آله ) جزيه از ايشان نمى پذيرفت ، و جز اسلام آوردن از ايشان قبول نمى كرد، پس ‍ عده اى از مشركين كه ايمان آوردند دلالت بر حسن اسلامشان ندارد، درست است كه مسلمان شدند، ليكن بعد از آن همه آزار و شكنجه كه پيغمبر محترم اسلام از ايشان تحمل كرد، و آنهمه جفا و قساوت و بى رحمى كه نسبت به مسلمين روا داشتند و آن همه نخوتى كه در برابر مسلمين ورزيدند.

*(173/13)*

و همچنين يهود كه گر چه در ايمان آوردن و يا جزيه دادن مانند نصارا مختار بودند، ليكن به آسانى اسلام را قبول نكردند، بلكه مدتها در نخوت و عصبيت خود تصلب و پافشارى كردند، مكر و خدعه بكار بردند، عهدشكنى ها كردند، خواهان بلا و مصيبت مسلمين بودند، و بالاخره صفحات تاريخ از خاطرات تلخى كه مسلمين آنروز از يهود ديدند پر است ، خاطراتى كه تلخ تر و دردناك تر از آن تصور ندارد، آن رفتار نصارا بوده و اين رفتار مشركين و يهود، و اين اختلاف در برخورد و تلقى همچنان ادامه داشته است ، يعنى هميشه از نصارا حسن اجابت بوده ، و از يهود و مشركين لجاج و پافشارى در استكبار و عصبيت ، عينا همان رفتار و عكس العملى كه اين سه گروه در زمان رسول الله (صلى الله عليه و آله ) از خود نشان دادند، همان را پس از آن جناب داشتند، چه افرادى كه از ملت نصارا در قرون گذشته به طوع و رغبت دعوت اسلام را لبيك گفتند بسيار زياد و بى شمار و بر عكس افرادى كه از مشركين و يهود در آن مدت طولانى به دين اسلام گرويده اند بسيار كم و انگشت شمارند.  
و همين برخوردهاى مختلف آنان در قرون متمادى و طولانى خود شاهد و گواه محكمى است بر صدق دعوى قرآن كه بطور كلى فرمود: (لتجدن اشد الناس عداوه للذين آمنوا اليهود) براى اينكه گر چه خطاب در اين آيه متوجه شخص رسول الله (صلى الله عليه و آله ) است ، ليكن اين نكته نيز بر كسى پوشيده نيست كه آيه شريفه در مقام بيان قانون و ضابطى است كلى .  
و اين نكته كه عبارت است از بيان قانون كلى در صورت خطاب خصوصى بسيار بكار مى رود: مانند آيه ترى (كثيرا منهم يتولون الذين كفروا) و آيه (ترى كثيرا منهم يسارعون فى الاثم ) كه در ضمن آيات مورد بحث بود، و تفسير و ترجمه اش گذشت .  
ذلك بان منهم قسيسين و رهبانا و انهم لا يستكبرون

*(173/14)*

(قسيس ) معرب كشيش است و (رهبان ) جمع راهب و گاهى بجاى راهب يعنى در مفرد است عمال مى شود، راغب گفته است (الرهبه ) و (الرهب ) به معناى ترسى است كه توام با احتراز باشد. تا آنجا كه مى گويد: (ترهب ) به معناى تعبد، و (رهبانيه ) به معناى مبالغه و غلو و افراط در تحمل عبادت است ، و اين كلمه در كلام مجيد هم بكار رفته ، آنجا كه مى فرمايد: (و رهبانيه ابتدعوها - و رهبانيتى كه آنرا بدعت كردند)، و رهبان هم به معناى مفرد استعمال مى شود و هم به معناى جمع ، كسانى كه (رهبان ) را واحد دانتسه اند در جمع آن (رهابين ) گفته اند.  
وجود علماء و پارسايان بسيار در ميان نصارا و استكبار نور زيدن آنها علت انس بيشترآنان با مسلمين بوده است  
در اين آيه خداى تعالى جهت نزديك تر بودن نصارا را به اسلام بيان فرموده و در جهت اينكه آنان نسبت به ساير ملل انس و محبتشان به مسلمين بيشتر است ، سه چيز را معرفى مى فرمايد كه آن سه چيز در ساير ملل نيست ، يكى اينكه در بين ملت نصارا علما زيادند. دوم اينكه در بينشان زهاد و پارسايان فراوانند، سوم اينكه ملت نصارا مردمى متكبر نيستند، و همين سه چيز است كه كليد سعادت آنان و مايه آمادگى شان براى سعادت و نيكبختى است .

*(173/15)*

توضيح اينكه سعادت آدمى در زندگى از نظر دين به اين است كه بتواند نخست عمل صالح را تشخيص داده و سپس بر طبق آن عمل كند، و به عبارت ديگر، سعادت زندگى به داشتن ايمان و اذعان به حق و سپس عمل بر طبق آن است ، بنابراين كسى كه بخواهد داراى چنين سعادتى شود اول احتياج به علمى دارد كه بوسيله آن بتواند حقيقت دين را كه همان دين حق است تشخيص داده و به اين وسيله مقتضى ر ا فراهم آورد و چون وجود مقتضى به تنهائى براى آمادگى به عمل بر طبق آن كافى نيست و احتياج به رفع موانع دارد از اين رو لازم است موانعى را كه در نفس آدمى است و نمى گذارد انسان بر طبق علم خود عمل كند كه همان استكبار از حق ، يا عصبيت بر باطل و امثال آنها است ، از نفس خويش زايل سازد تا بتواند سعادت مطلوب را بدست آورد، و وقتى ما از طرفى آن علم نافع را كسب كرديم و از طرفى ديگر با از بين بردن تكبر، انصاف در برابر حق را بدست آورديم ، آنوقت است كه مى توان گفت ما براى خضوع در برابر حق آمادگى داريم ، البته بشرطى كه محيط هم اجازه بدهد، چو ن در اعمال آدمى مساعدت محيط هم دخالت عظيمى دارد، زيرا وقتى عملى در بين مردم متداول شد و از كودكى با آن عمل بار آمدند و بر آن عادت نموده خلف از سلف آنرا ارث بردند چنين مردمى نمى توانند درباره خوبى و بدى آن عمل به آسانى بررسى نمايند، و يا اگر زشت است از آن دست بردارند، و چون عادت به آن دارند، احتمال بدى و زشتى درباره آن نمى دهند.

*(173/16)*

و همچنين اگر به عمل نيكى عادت داشته باشند آن را هم نمى توانند به آسانى ترك كنند، و اين جمله معروف است كه مى گويند: عادت طبيعت دوم است ، از همين جهت ، فعلى كه مخالف با عادت باشد براى بار اول بسيار دشوار، و بنظر غير ممكن مى رسد، و لذا وقتى براى اولين بار آن را انجام دهد با كمال تعجب بخود مى گويد عملى كه تاكنون بنظر ما محال بود معلوم شد كه محال نبوده ، و اگر همين عمل تكرار شود در هر دفعه به سهولتش افزوده و به همان مقدار از دشواريش كاسته مى شود.  
بنابراين اگر انسان در درجه اول تشخيص دهد كه فلان عمل صالح است ، و در درجه دوم غرضهاى آلوده و نفسانى از قبيل لجاج و عناد را هم با از بين بردن ريشه آن كه تكبر و نرفتن زير بار حق است از بين ببرد و در درجه سوم هم چشمش به كسانى بيفتد كه دارند آن عمل صالح را انجام مى دهند، او هم بدون درنگ آن عمل را انجام خواهد داد، تا چه رسد به اينكه ببيند همه افراد جامعه آنرا انجام مى دهند، كه در اين صورت در انجام آن بيشتر تشويق و كمك شده است ، و بهتر به امكان آن پى برده و بدون واهمه دست به انجام آن مى زند.

*(173/17)*

از اين بيان بدست آمد كه جامعه وقتى براى قبول حق آماده مى شود كه اولا رجال دانشمندى در آن باشند كه خود به حق آگاهى يافته و آنرا به ديگران تعليم دهند، و ثانيا مردانى در آن جامعه باشند كه به حق عمل كنند، تا در نتيجه افراد آن جامعه خوبى عمل به حق و امكان آنرا به چشم ببينند، و ثالثا عموم افراد آن ، عادت به خضوع در برابر حق را داشته باشند، و طورى نباشد كه با اينكه حق بر ايشان واضح و منكشف شده مع ذلك در اثر تكبر زير بار نروند، و لذا مى بينيم كه خداى تعالى در آيه مورد بحث نزديكى نصارا را به پذيرفتن دعوت رسول الله (صلى الله عليه و آله ) كه دعوت حق دينى بود از همين جهت دانسته كه در ميان نصارا در درجه اول رجال دانشمندى بنام كشيش و همچنين مردانى كه به حق عمل كنند بنام رهبان وجود داشته و در درجه سوم مردمش هم متكبر و بيزار از حق نبوده اند، دانشمندانى داشته كه مرتب مردم را به عظمت حق و به معارف دين آشنا مى كرده اند، زهادى داشته كه گفتار دانشمندان و دستوراتشان را بكار مى بسته و به اين وسيله عظمت پروردگار و اهميت سعادت دنيوى و اخروى مردم را عملا به آنان نشان مى داده اند، و در خود آن امت هم اين خصلت بوده كه از قبول حق استنكاف نداشته اند، بخلاف يهود كه گر چه در آنان هم احبار بوده ، ليكن چون نوع مردم يهود به مرض تكبر دچار بوده اند همين رذيله آنان را به لجاجت و دشمنى واداشته ، در نتيجه سد راه آمادگيشان براى پذيرفتن حق شده است ، و همچنين مشركين كه نه تنها داراى آن رذيله بوده اند بلكه رجال علمى و مردان زاهد را هم نداشته اند.  
و اذا سمعوا ما انزل الى الرسول ترى اعينهم تفيض من الدمع ...

*(173/18)*

(فاضت العين بالدمع ) يعنى اشك چشم به كثرت جارى شد، و لفظ من در كلمه من الدمع براى ابتدا و در مما عرفوا براى نشو و در من الحق براى بيان است . و م ا لنا لا نومن بالله ... از لفظ يدخلنا معناى جعل و قرار دادن بنظر مى رسد، و از ه مين جهت با مع متعدى شده است ، و بنابراينمعناى جمله اين مى شود: ما انتظار داريم كه پروردگارمان ما را با نيكوكاران قرار دهد، در حالتى كه ما را داخل در ز مره آنان كرده باشد، و كوتاه سخن اينكه ، همه اين افعال و گفتارهائى كه خداى تعالى از نصارا نقل مى كند، در حقيقت تصديق و گواه مطلبى است كه قبلا فرموده بود، و آن اين بود كه نصارا نسبت به يهود، به مردم با ايمان نزديك ترند، و محبتشان نيز بيشتر است و نيز وجود علم نافع و عمل صالح و خضوع در برابر حق را در بين آنا ن تحقيق و بررسى مى كند، و نيز مى فهماند كه همه اين مزايا براى اين بوده كه در مى انشان كشيش ها و رهبان زيادند و خودشان مردمى بى تكبرند. فاثابهم الله اثابه به م عناى مجازات است .  
در آيه اولى جزاى اعمال نصارا و در آيه دومى جزاى  
يهود و مشركين را مقابل جزاى نصارا بيان مى كند، تا به اين وسيله جزاى  
بحث روايتى  
مرحوم شيخ صدوق (رحمه الله تعالى ) در كتاب معانى الاخبار به اسناد خود از حضرت رضا (عليه السلام ) نقل مى كند كه آن جناب از پدرانش از على (عليه السلام ) حكايت كرده است كه در ذيل آيه شريفه (كانا ياكلان الطعام ) فرموده است : معنايش اينست كه آن دو مانند ساير مردم به قضاى حاجت ميرفته اند.  
مؤ لف : همين روايت را عياشى در تفسير خود با حذف چند نفر از وسط سند نقل كرده است .  
چند روايت در مورد اقوامى كه به شكل خوك و ميمون مسخ شدند

*(173/19)*

و در كافى به اسناد خود از ابى عبيده حذاء ا ز ابى عبدالله (عليه السلام ) نقل مى كند كه در ذيل آيه شريفه (لعن الذين كفروا من بن ى اسرائيل على لسان داود و عيسى بن مريم ) فرمود: آنان كه بصورت خوك درآمدند به نفرين داود و آنان كه بصورت ميمون مسخ شدند به نفرين عيسى بن مريم بوده است .  
مولف : همين روايت را قمى و عياشى در تفسير خود از آن حضرت نقل كرده اند، و به طرق اهل سنت عكس اين روايت از مجاهد و قتاده و ديگران نقل شده به اين معنا كه ميمونها به نفرين داود، و خوك ها به نفرين عيسى بن مريم مسخ شده اند، و بعضى از روايات شيعه هم كه بزودى نقل مى شود مطابق اين روايت است .  
و در تفسير مجمع البيان از حضرت ابى جعفر (عليه السلام ) نقل شده كه فرمود: داود اهالى شهر ايله را نفرين كرد و علتش اين بود كه مردم ايله در عهد داود (عليه السلام ) روز شنبه خود را كه در آن مراسمى دينى داشته اند سبك شمرده ، و مراسمش را بجاى نياورده و از دستورات آنروز سرپيچى كرده اند، و لذا داود (عليه السلام ) به درگاه خدا عرض كرد: بار الها لعنت خود را همچون ردا بر آنان بپوشان و همچون كمربند بر دو پهلويشان بربند، پس خداى تعالى ايشان را بصورت ميمون مسخ نمود.  
و اما عيسى (عليه السلام ) آن جناب نيز قومى را كه برايشان مائده نازل شد مع ذلك بعد از جريان مائده مجددا كفر ورزيدند نفرين كرد. آنگاه صاحب مجمع البيان مى گويد: امام ابى جعفر (عليه السلام ) فرموده كفرشان از اين رو بود كه با پادشاهان ستمگر دوستى مى كرده اند، و به طمع اينكه لبى از دنيا آنان چرب كنند زشتيهايشان را زينت داده و آنرا در نظرشان زيبا جلوه مى داده اند.

*(173/20)*

مؤ لف : قرآن نيز اين معنا را كه اصحاب سبت بصورت ميمون مسخ شده اند تاييد مى كند آنجا كه مى فرمايد: (و لقد علمتم الذين اعتدوا منكم فى السبت فقلنا لهم كونوا قرده خاسئين ) و نيز مى فرمايد : (و سئلهم عن القريه التى كانت حاضره البحراذ يعدون فى السبت اذ تاتيهم حيتانهم يوم سبتهم شرعا و يوم لا يسبتون ) تا آنجا كه مى فرمايد: (و اذ قالت امه منهم لم تعظون قوما الله مهلكهم او معذبهم عذابا شديدا قالوا معذره الى ربكم و لعلهم يتقون ... فلما عتوا عن مانهوا عنه قلنا لهم كونوا قرده خاسئين ).  
رواياتى درباره امر به معروف و نهى از منكر و تعليم احكام الهى  
و در كتاب الدر المنثور است كه عبد بن حميد و ابوالشيخ و طبرانى و ابن مردويه از ابن مسعود نقل مى كنند كه وى گفته است رسول الله (صلى الله عليه و آله ) فرمود: بنى اسرائيل وقتى دست بگناه و نافرمانى زدند علمايشان آنان را توبيخ و تنبيه نموده و از گناه نهى كردند، و ليكن در عين حال با ايشان همنيشينى مى كرده و با هم مى خوردند و مى آشاميدند، تو گوئى اينان نبوده اند كه ديروز گناه مى كردند، وقتى خداى تعالى چنين ديد به دلهايشان اختلاف انداخته و به زبان يكى از پيغمبران آنان را لعنت كرد، سپس رسول الله (صلى الله عليه و آله ) روى به ما كرده و فرمود: به خدا سوگند شما هم يا اين است كه امر به معروف و نهى از منكر مى كنيد و مردم را بسوى حق واداشته و به آن سوق مى دهيد، يا آنكه بطور مسلم بين شما تنافر و دشمنى مى اندازد، و نيز بطور مسلم شما را هم لعنت و از رحمت خود دور خواهدنمود، همانطورى كه آنها را لعنت كرد.

*(173/21)*

و نيز در همين كتاب است كه عبد بن حميد از معاذ بن جبل نقل مى كند كه گفته است رسول الله (صلى الله عليه و آله ) فرمود: اگر كسى به شما عطيه و ارمغانى داد مادامى كه عطيه به شمار رفت يعنى در دادنش جز ثواب طمعى نداشت گرفتن آن حلال است ، و اما اگر اسمش عطيه باشد و ليكن در واقع رشوه اى بود كه آنرا به طمع دين شما به شما داده اند، در آنصورت آنرا مگيريد كه حرام است ، و با اينكه ممكن است اين رشوه فقر شما را از بين ببرد و يا شما را از ترس دشمن ايمنى دهد با اينهمه با آن فقر و در آن ترس بسر ببريد، و راضى نشويد كه رشوه دين شما را تباه سازد، بدرستى كه بنى ياءجوج آمده اند، و بدرستى آسياب دين بزودى بدور در خواهد آمد بايد مراقب باشيد، پا از حدود قرآن فراتر نگذاريد، بزودى سلطان و هواخواهانش از قرآن و هواخواهانش جدا و با هم خواهند جنگيد. بزودى پادشاهانى بر شما مسلط شده و حكومت خواهند كرد كه در ميان شما به حكمى و در بين خود به حكمى ديگر رفتار خواهند نمود، اگر سر در اطاعتشان در آوريد گمراهتان مى كنند و اگر نافرمانيشان كنيد شما را مى كشند، اصحاب پرسيدند يا رسول الله ما اگر آنروز را درك كرديم تكليفمان چيست ؟

*(173/22)*

پيامبر فرمود: مانند اصحاب و ياران عيسى باشيد، آنان را با اره دو نيم كردند و به دارها آويختند به اين منظور كه شايد بتوانند به اين وسيله آنان را در معصيت با خود شركت دهند ليكن قبول نكردند و تن به مرگ دادند، و حاضر به نافرمانى خدا نشدند، آرى مرگ در اطاعت خدا بهتر از زندگى در معصيت اوست ، اولين معصيت و زشتى كه در بنى اسرائيل راه يافت اين بود كه امر به معروف و نهى از منكرشان به اين صورت در آمد كه مرتكبين گناه را بعنوان تاديب امر به معروف و نهى از منكر مى كردند و در عين حال دست از رفاقت آنان بر نداشته و با آنان مى خوردند و مى آشاميدند، چنان كه گويا آنان مرتكب گناه نشده اند و هرگز گناهى نكرده اند، به همين عصيان و تجاوز كردند خداون د همه شان را به زبان داود به لعنت خود دچار ساخت .  
اين بود حال بنى اسرائيل ، و به خدائى كه جان من بدست اوست سوگند، يا اين است كه امر به معروف و نهى از منكر مى كنيد و يا اينكه در اثر ترك آن خداوند اشرار شما را بر شما مسلط مى كند، آنوقت است كه حتى دعاى نيكان شما هم در حقتان مستجاب نمى شود.  
و به خدائى كه جانم بدست اوست ، يا اين است كه امر به معروف و نهى از منكر نموده و دست ظالم را گرفته و به قدرت هر چه تمامتر بطرف حق سوقش مى دهيد و يا اين است كه خداوند پاره اى از شما را با دلهاى پاره ديگرتان مى زند.

*(173/23)*

و نيز در كتاب الدر المنثور است كه ابن راهويه و بخارى در وحدانيات و ابن السكن و ابن منده و باوردى در معرفه الصحابه و طبرانى و ابو نعيم و ابن مردويه از ابن ابزى از پدرش نقل مى كند كه گفت : رسول الله (صلى الله عليه و آله ) خطبه اى خواند و در آن حمد و ثناى خداوندى بجاى آورد، سپس عده اى از مسلمين را نام برده و بر آنها درود خير فرستاد، آنگاه فرمود: چه ميشود اقوامى را كه همسايگان خود ر ا علم و ادب و احكام دين ياد نمى دهند، و آنان را به احكام دين آشنا نمى سازند، امر به معروف و نهى از منكرشان نمى كنند؟ و چه مى شود مردمى را كه از همسايگان خود علم و ادب و احكام دين نمى آموزند، و به اين وسيله خود را آشناى به احكام دين و متفطن به آن نمى سازند؟ سوگند به آن خدائى كه جانم بدست اوست يا اين است كه همسايگان را ياد مى دهند و از آنان ياد مى گيرند، يا خود متفطن مى شوند يا اين است كه من خود قبل از آنكه خداوند در قيامت عقوبتشان كند در دنيا عقوبت خواهم كرد، آنگاه از منبر فرود آمده و به منزل تشريف برد.  
اصحاب آن حضرت با هم به گفتگو پرداخته و از يكديگر مى پرسيدند غرضش از اين كلام چه كسى بود؟! و غالبا جوابى كه در ميان ايشان به گوش مى خورد اين بود جز (اشعريين ) كسى بنظر ما نمى رسد، آنهايند كه خودشان عالم و فقيه اند و همسايگانشان مردم جفاپيشه و نادانند. اين گفتگو و سؤ ال و جوابها به گوش اشعريها رسيد جمعى از ايشان براى تحقيق قضيه و اينكه آيا روى سخن رسول الله (صلى الله عليه و آله ) با ايشان بوده يا نه ، شرفياب حضور رسول الله (صلى الله عليه و آله ) شده و عرض كردند:

*(173/24)*

در خطبه اى كه ايراد فرموديد عده اى از مسلمين را به خير و خوبى ياد فرموديد و دنبال آن ما را به زشتى ، مگر چه گنا ه و تخلفى از ما سر زده است ؟ پيامبر فرمود: مطلب همان است پيامبر فرمود: مطلب همان است كه گفتيم ، يا اين است كه همسايگان را علم و دين ياد مى دهيد و آنان را داناى به احكام دين مى سازيد و نيز امر به معروف و نهى از منكرشان مى كنيد، يا اينكه در همين دنيا و قبل از رسيدنتان به عقوبت آخرت عقوبتتان خواهم نمود،عرض كردند يا رسول الله پس يكسال به ما مهلت بده ، زيرا تعليم و تعلم آنان دست كم يك سال وقت لازم دارد، آن جناب پذيرفته و يك سال مهلتشان داد، آنگاه ا ين آيه را تلاوت فرمود: (لعن الذين كفروا من بنى اسرائيل على لسان داود و عيسى ابن مريم ذلك بما عصوا و كانوا يعتدون . كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون .  
در تفسير عياشى از محمد بن هيثم تميمى از امام ابى عبدالله (عليه السلام ) روايت شده كه آن جناب در تفسير آيه شريفه :(كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون ) فرمود: اين را بايد بدانيد آنان كه اين آيات در مذمتشان نازل شده با اينكه خود اهل معصيت و در آن گناهان قدم نمى گذاشتند در مجالس اهل گناه هم شركت نمى كردند، و تنها جرمشان اين بود كه وقتى اهل معصيت را مى ديدند برويشان مى خنديدند، و با ايشان انس مى داشتند.  
و نيز در تفسير عياشى است كه مروان از بعضى از اصحاب خود از امام ابى عبدالله (عليه السلام ) روايت مى كند كه گفت : وقتى در حضور امام (عليه السلام ) گفتگو از نصارا و عداوتشان به ميان آمد حضرت فرمود: ستايشى كه خداى تعالى در آيه : (ذلك بان منهم قسيسين و رهبانا و انهم لا يستكبرون ) از آنان كرده راجع به مردمى است كه مابين غيبت مسيح و بعثت محمد (صلى ا لله عليه وآله ) مى زيسته اند، و در انتظار بعثت آن جناب روزشمارى مى كرده اند.

*(173/25)*

مؤ لف : ظاهر آيه همانطورى كه سابقا هم گفتيم اين است كه اصولا ملت نصارا و نوع مردمش داراى اين فضائلند، و شايد امام هم نخواسته اند بفرمايند كه آيه در شان عده معينى از نصارا است ، تا كسى نگويد روايت با عموم آيه منافات دارد، بلكه مراد امام (عليه السلام ) اين بوده كه گر چه آيه درباره عموم است ، ليكن عمومى كه آن روز مى زيسته اند، و اين آيه در شانشان نازل شده . مردمى بوده اند كه نبوت خاتم النبيين را قبول داشته و در انتظار بعثتش بودند، بنابراين ، تا وقتى آيه شريفه در مقام مدح ايشان است كه رفتار خود را تغيير ندهند، و با اينكه رسول الله (صلى الله عليه و آله ) مبعوث شده دعوتش را پشت گوش نيندازند، چنان كه در هر جاى قرآن از مسلمين ستايش به عمل آمده آنان نيز تا وقتى مورد ستايش آن آياتند كه فضائل مسلمين صدر اسلام را در خود نگهدارند، و گرنه آيه در مدح شان  
رواياتى در ذيل آيه : (ذلك بان منهم قسيسين ...) ونزول آن در شاءن نصاراى حبشه و داستان نجاشى

*(173/26)*

و در كتاب الدر المنثور است كه عبد بن حميد و ابن منذر و ابن ابى حاتم و ابوالشيخ و ابن مردويه از سعيد بن جبير نقل مى كنند كه د ر تفسير آيه :(ذلك بان منهم قسيسين و رهبانا...) گفته است : مراد از اين كشيشان و راهبان تنها فرستادگان نجاشى هستند، كه آنان را از حبشه به سوى رسول الله (صلى الله عليه و آله ) گسيل داشت ، تا آن جناب را از اسلام آوردنش آگهى دهند، و آنان هفتاد نفر از رجال علمى كشورش بودند كه در بين تمام علماى حبشه هم از جهت سن و هم از جهت علميت از سايرين برترى داشتند، و بنابر نقل ديگر نجاشى از برگزيدگان اصحاب خود سى نفر را به حضور رسول الله (صلى الله عليه و آله ) گسيل داشت ، وقتى فرستادگان نجاشى به مدينه آمده حضور رسول الله (صلى الله عليه و آله ) بار يافتند، حضرت براى آنها سوره ياسين را تلاوت كرد، به محضى كه گوشهايشان به صوت دلنشين آن جناب و به كلام دلنشين خدا آشنا شد به گريه درآمده و به حقانيت آن پى بردند، خداى تعالى در حقشان اين آيه را نازل كرد: (ذلك بان منهم قسيسين و رهب انا...) و همچنين اين آيه : (الذين آتيناهم الكتاب من قبله هم به يومنون ) تا آنجا كه مى فرمايد: (اولئك يوتون اجرهم مرتين بما صبروا) نيز در حق آنان نازل شد.

*(173/27)*

و نيز در كتاب الدر المنثور است كه ابن جرير و ابن ابى حاتم و ابن مردويه از ابن عباس نقل مى كند كه گفته است : ايامى كه رسول الله (صلى الله عليه و آله ) در مكه بود همواره از آسيب مشركين بر جان اصحاب خود مى ترسيد. ناگزير جعفر بن ابى طالب و ابن مسعود و عثمان بن مظعون را با عده اى از اصحاب خود به حبشه نزد نجاشى فرستاد، وقتى مشركين خبردار شدند عمرو بن عاص را با جمعى به حبشه فرستادند، مى گويند كه عمرو بن عاص و يارانش پيشدستى كرده و قبل از مسلمين بر نجاشى وارد شدند و گفتند: مردى از ميان ما برخاسته و ادعاى پيغمبرى مى كند و با كلمات خود عقل و انديشه قومش را فاسد معرفى مى كند اينك جمعى را به كشور تو گسيل داشته تا در اين سرزمين رخنه كرده و سلطنت تو را تباه سازد، و ما از در دولت خواهى آمده ايم تا تو را از خطر آنان آگهى دهيم . نجاشى گفت : باشد تا بيايند و ببينم چه مى گويند.  
اين بود تا اصحاب رسول الله (صلى الله عليه و آله ) رسيدند توسط دربان پيغامشان رسيد، كه اگر اذن دهى اولياى تا در آيند، نجاشى گفت بگذار تا در آيند، مرحبا بر اولياى خدا!، وقتى وارد شدند سلام كردند، مشركين از باب طعن روى به نجاشى كرده و گفتند: پادشاها! نگفتيم كه ما از دوستى و دولت خواهى به خدمت آمده ايم ؟ مى بينى چگونه تحيت و درود مخصوص شاه را گذاشته و بجاى آن سلام كردند؟ نجاشى پرسيد چرا درود مخصوص مرا نگفتيد و سلام كرديد؟! گفتند ما تو را به درود اهل بهشت و فرشتگان خدا درود گفتيم ، نجاشى پرسيد پيشواى شما درباره مسيح و مادرش چه مى گويد؟ گفتند مى گويد بنده خدا و رسول اوست ، كلمه ايست از خدا، و روحى است از او كه خدا او را در رحم مريم انداخته و از او متولدش كرد، و درباره مريم مى گويد: دختر بكر و پاكيره ايست كه ترك ازدواج نموده و به ياد خدا دل از هر چيز كنده است .

*(173/28)*

ابن عباس مى گويد: وقتى نجاشى اين را شنيد چوبى از زمين برداشته و سپس گفت : عيسى و مادرش بقدر اين چوب بيش از آنچه پيشواى شما گفته نيستند، مشركين را اين كلام خوش نيامد، و از شنيدن آن رويها ترش كردند، سپس نجاشى پرسيد آيا از حرفهائى كه به شما نازل شده چيزى از حفظ داريد؟ گفتند: آرى گفت : بخوانيد، اصحاب شروع كردند به خواندن كلام الله مجيد در حالى كه از همه طرف كشيشان و راهبان و ساير بزرگان نصارا حضور داشته و گوش مى دادند، هر يك آيه كه خوانده مى شد حقيقتى تازه براى آنان مكشوف گشته و اشكهايشان فرو مى ريخت . و آيه شريفه (ذلك بان منهم قسيسين و رهبانا و انهم لا يستكبرون و اذا سمعوا ما انزل الى الرسول ترى اعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق ) حكايت مى كند حالت آنروز كشيشان را.  
مؤ لف : قمى در تفسير خود روايت مفصلى راجع به اين داستان نقل مى كند كه در آخر آن دارد كه كشيشان به حبشه برگشته و آياتى را كه رسول الله (صلى الله عليه و آله ) براى آنها تلاوت كرده بود براى نجاشى و كشيشان خواندند، و همگى از شنيدن آن به گريه در آمدند، نجاشى پنهان از اهل حبشه اسلام را قبول نمود و چون از مردم بر جان خود مى ترسيد تصميم گرفت از حبشه بيرون رفته و خود را به رسول الله (صلى الله عليه و آله ) برساند، اسباب سفر را فراهم نمود و حركت كرد، ليكن در راه وقتى كه از درياى احمر گذشت از دنيا رحلت نمود (تا آخر حديث ).  
گفتارى در معناى توحيد از نظر قران

*(173/29)*

هيچ دانشمند متفكر و اهل بحثى كه كارش غور و تعمق در مسائل كلى علمى است در اين ترديد ندارد كه مساءله توحيد از همه مسائل علمى دقيق تر و تصور و درك آن از همه دشوارتر و گره آن از همه پيچيده تر است ، چون اين مساءله در افقى قرار دارد كه از افق ساير مسائل علمى و نيز از افق افكار نوع مردم بلندتر است ، و از سنخ مسائل و قضاياى متداولى نيست كه نفوس بتواند با آن انس گرفته و دلها به آن راه يابد، و معلوم است كه چنين مساءله اى چه معركه اى در دلها بپا خواهد كرد، و عقول و افكار براى درك آن سر از چه چيرهائى در خواهند آورد، چون اختلاف در نيروى جسمانى بواسطه اختلاف ساختمانهاى بدنى اعصاب فكرى را هم مختلف مى كند، و در نتيجه فهم و تعقل در مزاج هاى مختلف از نظر كندى و تيزى و خوبى و بدى و استقامت و كجى مختلف مى شود.  
اينها همه مسلم است ، و كسى را در آن ترديد نيست ، قرآن كريم هم در آيات چندى به آن اشاره كرده ، از آن جمله مى فرمايد: (هل يستوى الذين يعلمون و الذين لا يعلمون انما يتذكر اولوا الالباب ) و نيز مى فرمايد: (فاعرض عن من تولى عن ذكرنا و لم يرد الا الحيوه الدنيا ذلك مبلغهم من العلم ) و نيز مى فرمايد. (فما لهولاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا) و نيز در ذيل آيه 75 همين سوره كه از آيات مورد بحث است مى فرمايد: (انظر كيف نبين لهم الايات ثم انظر انى يوفكون ).

*(173/30)*

و اين اختلاف درك ها و تفكرات در طرز تلقى و تفسير يكتائى خدا از همه روشن تر ديده مى شود، چه در آنجاست كه اختلاف و نوسان وسيع و عجيبى كه افراد بشر در آنجاست كه اختلاف و درك و تعقل و كيفيت تفسير و بيان مساءله وجود خداى تعالى دارند بخوبى بچشم مى خورد، با اينكه همه شان در اصل وجود خدا متفقند، چون داراى فطرت انسانى اند، و اين مساءله هم از الهامات مرموز و اشارات دقيق فطرت سرچشمه مى گيرد، و لذا مى بينيم كه وجود اين فطرت از يك طرف ، و برنخوردن به دين صحيح از طرف ديگر عده اى از افراد انسان را بر آن داشته كه براى اسكات و قانع ساختن فطرت خود بت هائى از چوب و سنگ و حتى از كشك و يا گلى كه با بول گوسفند درست كرده ، آنها را شريك خدا بدانند و بپرستند، همانطورى كه خدا را مى پرستند، و از آنها حاجت بخواهند همانطورى كه از خدا مى خواهند، و در برابر آنها به خاك بيفتند همانطورى كه در برابر خدا مى افتند، حتى به اين هم اكتفا نكرده كار را به جائى برسانند كه در همان عالم خيال بت ها را با خدا در انداخته و سرانجام بت ها را بر خدا غلبه داده و در نتيجه براى هميشه روى به بتخانه نهاده و خدا را فراموش كنند، و بت ها را بر خود و حوايج خود امارت و سرورى داده و خدا را معزول و از كار خدائى منفصل كنند، در حقيقت منتها درجه اى كه اين عده توانسته اند درباره هستى خداوند فكر كنند اين است كه براى او وجودى قائل شوند نظير وجودى كه براى آلهه خود قائلند، آلهه اى كه خود بدست خود يا بدست امثال خود آنرا ساخته و پرداخته اند، و لذا مى بينيم كه خدا را مانند يك يك بت ها به وحدت عدديه اى كه در واحد است و از آن اعداد تركيب مى شود توصيف كرده اند.  
next page  
fehrest page  
back page

*(173/31)*

next page  
fehrest page  
back page  
قرآن هم در آيه زير همين توصيف غلط آنها را حكايت كرده و مى فرمايد: (و عجبوا ان جائهم منذر منهم و قال الكافرون هذا ساحر كذاب . اجعل الالهه الها واحدا ان هذا لشى ء عجاب ) چه از اين طرز گفتارشان معلوم مى شو د كه دعوت قرآن را به توحيد، دعوت به وحدت عددى تلقى كرده اند، همان وحدتى كه در مقابل كثرت است ، و گمان كرده اند اگر قرآن مى فرمايد: (و الهكم اله واحد لا اله الا هو) و يا مى فرمايد: (هو الحى لا اله الا هو فادعوه مخلصين له الدين ) و يا آيات ديگرى كه دعوتشان به اين است كه خدايان برون از حدتان را روى به درگاه دور انداخته خداى يگانه آريد، و يا اگر مى فرمايد: (و الهنا و الهكم واحد) معبود ما و معبود شما يكيست و بت پرستان را دعوت مى كند به اينكه تفرقه در عبادت و اينكه هر قبيله و طايفه اى خدائى مخصوص بخود تهيه كرده و در برابر خدايان ديگران خضوع نكند، را كنار گذاشته همه متفقا يكى را بپرستند معنايش اين است كه اين آلهه زياد را كنار گذاشته و اله واحد را كه وحدتش نظير وحدت يك يك بت ها است بپرستيد.  
قرآن كريم وحدت عدديه را از پروردگارجل وعلا نفى مى كند

*(174/1)*

قرآن در تعاليم عاليه خود وحدت عدديه را از پرورد گار (جل ذكره ) نفى مى كند، و جهتش اين است كه لازمه وحدت عدديه محدوديت و مقدوريت است ، و واحدى كه وحدتش عددى است جز به اينكه محدود به حدود مكانى و زمانى و هزاران حدود ديگر باشد و جز به اينكه مقدور و محاط ما واقع شود تشخيص داده نمى شود، و قرآن خداى تعالى را منزه از اين مى داند كه محاط و مقدور چيزى واقع شود، و كسى بر او احاطه و تسلط بيابد، مثالى كه بتواند قدرى مطلب را به ذهن خواننده نزديك كند اينست كه : اگر شما از آب حوض منزل خود كه آب واحدى است دويست ظرف را پر كرده و به اين وسيله آبى را كه تاكنون تماميش يك واحد بود بصورت دويست واحدش در آوريد، در اين صورت خواهيد ديد كه آب هر يك از ظرفها به تنهائى واحد و جدا از آبهاى ديگر است . و اگر كسى از شما سؤ ال كند اين ظرف معين و حدتش را از كجا آورد؟ و چطور شد كه از آبى كه همه آن يك واحد بود دويست واحد پيدا شد؟! در جواب خواهيد گفت : جهت اين كثرت اين است كه هر يك از ظرفها را كه انگشت بگذاريد مى بينيد آب ساير ظرفها در آن نيست ، و همين نبودن آبهاى صدونودونه ظرف ديگر در اين ظرف حد اين ظرفست و همچنين يك انسان از اين جهت يكى است كه خصوصيات ساير انسانها را فاقد است ، همچنين نداشتن و نبودن ها عبارتست از حدى كه اگر نبود ممكن نبود انسان را كه هم صادق بر اين فرد و هم بر سايرافراد است متصف به وحدت و كثرت نمود.

*(174/2)*

پس از اين مثال بخوبى روشن شد كه تنها و تنها محدوديت يك وجود به هزاران هزار امر عدمى باعث شده است كه واحد عددى واحد شود، و اگر به جهتى آن وحدت از ميان رفته و صفت و كيفيت اجتماع عارض شود از تركيب همان واحد كثرت عددى بوجود آيد. و چون خداى متعال بنابر تعليم عالى قرآن منزه از مقهوريت است بلكه قاهرى است كه هيچگاه مقهور نمى شود از اين جهت نه وحدت عددى و نه كثرت عددى در حق او تصور ندارد و لذا در قرآن مى فرمايد: (هو الواحد القهار) و نيز مى فرمايد: (ء ارباب متفرقون خيرا ام الله الواحد القهار ما تعبدون من دونه الا اسماء سميتموها انتم و آباوكم ) و مى فرمايد: (و ما من اله الا الله الواحد القهار) و مى فرمايد: (لو اراد الله ان يتخذ ولدا لاصطفى مما يخلق ما يشاء سبحانه هو الله الواحد القهار).  
و سياق اين آيات همانطورى كه مى بينيد تنها وحدت فردى را از بارى تعالى نفى نمى كند، بلكه ساحت مقدس او را منزه از همه انحا وحدت مى داند، چه وحدت فردى كه در قبال كثرت فردى است (مانند وحدت يك فرد از انسان كه اگر فرد ديگرى به آن اضافه شود نفر دوم انسان به دست مى آيد) و چه وحدت نوعى و جنسى يا هر وحدت كلى ديگرى كه در قبال كثرتى است از جنس خود، (مانند وحدتى كه نوع انسان كه يكى از هزاران هزار نوع حيوانى است ، مانند گاو و گوسفند و اسب و امثال آن ، در قبال كثرت انواع ) چون تمامى اين انحاء وحدت در مقهوريت و جبر به داشتن حدى كه فرد را از ساير افراد نوع ، يا نوع را از ساير انواع جنس جدا و متمايز كند مشتركند، و چون بنا بر تعليمات قرآن هيچ چيز خداى تعالى را به هيچ وجه نه در ذات و نه در صفات و نه در افعال نمى تواند مقهور و مغلوب و محدود در حدى كند از اين جهت وحدت او عددى نيست .

*(174/3)*

آرى ، از نظر قرآن او قاهرى است فوق هر چيز، و در هيچ شانى از شوون خود محدود نمى شود، وجودى است كه هيچ امرى از امور عدمى (كه عبارت اخرى حد است ) در او راه ندارد، و حقى است كه مشوب به هيچ باطلى (كه يكى از آنها محدوديت است ) نمى گردد، زنده ايست كه مرگ ندارد، دانائى است كه جهل در ساحتش راه ندارد، قادرى است كه هيچ عجزى بر او چيره نمى شود، مالكى است كه كسى از او چيزى را مالك نيست ، عزيزى است كه ذلت برايش نيست و ملكى است كه كسى را بر او تسلطى نيست .  
چون خداى تعالى مالك تمامى كمالات و اصيل در هر كمالى است ، اتصاف او به وحدتو كثرت عدديه محال است

*(174/4)*

و كوتاه سخن يكى از تعليمات عاليه قرآن همين است كه براى پروردگار از هر كمال خالص آن را قائل است ، و ساحت مقدسش را از هر نقصى مبرا مى داند، و اين حقيقتى است كه شايد هر كسى نتواند به درك آن نائل شود، و لذا براى اينكه شما خواننده عزيز بيشتر به اين حقيقت قرآنى آشنا شويد ناگزيرم توصيه كنم كه در ذهن خود دو چيز را فرض كنى كه يكى از آن دو متناهى و محدود و ديگرى از همه جهات و به تمام معنا نامتناهى و بى پايان باشد، بعد از فرض آن دو اگر به دقت تامل كنى خواهى ديد كه نامتناهى به سراسر وجود متناهى محيط است ، بطورى كه به هيچ نحو از انحائى كه بتوان فرض كرد متناهى نمى تواند غير متناهى را از حد كمالش دفع كند، بلكه خواهى ديد كه غير متناهى بر متناهى سيطره و غلبه اى دارد كه هيچ چيز از كمالات او را فاقد نيست ، و نيز خواهى ديد كه غير متناهى قائم به نفس خود و شهيد و محيط بر نفس خويش است ، آنگاه با در نظر گرفتن اين مثال قدرى معناى دو آيه زير بيشتر و بهتر مفهوم مى شود: (اولم يكف بربك انه على كل شى ء شهيد. الا انهم فى مريه من لقاء ربهم الا انه بكل شى ء محيط) و مى توان گفت تنها اين دو آيه نيستند، بلكه عموم آياتى كه اوصاف خدا را بيان مى كنند و صراحت در حصر و يا ظهور در آن دارند دلالت بر اين معنا مى كنند، مانند آيات زير: (الله لا اله الا هو له الاسماء الحسنى )، (و يعلمون ان الله هو الحق المبين )، (هو الحى لا اله الا هو)، (و هو العليم القدير)، (ان القوه لله جميعا)، (له الملك و له الحمد)، (ان العزه لله جميعا)، (الحق من ربك ) و (انتم الفقراء الى الله و الله هو الغنى ).

*(174/5)*

آيات ديگرى غير اينها كه همه همين طور كه مى بينيد به بانگ بلند خداى تعالى را در هر كمالى كه بتوان فرض كرد اصيل دانسته . و حضرتش را مالك تمامى كمالات مى داند، و چنين اعلام مى دارد كه براى غير خدا به اندازه خردلى از كمالات وجود ندارد، مگر اينكه خدايش ارزانى بدارد كه باز ملك خداست ، و در نزد او عاريت است ، چون عطيه و تمليك خدا با تمليكات ما آفريدگان فرق دارد، ما اگر چيزى به كسى تمليك كنيم از ملك خود بيرون كرده و ديگر مالك آن نيستيم ، و ليكن خداى سبحان اين چنين نيست زيرا كه آفريدگان خدا، خود و آنچه در دست دارند همه ملك خدايند.

*(174/6)*

بنابراين هر موجودى را فرض كنيم كه در آن كمالى باشد و بخواهيم فرضا او را ثانى خدا و انباز او بدانيم برگشت خود او و كمالش ‍ بسوى خداوند است ، با اين تفاوت كه همان كمال ، مادامى است كه در موجود فرضى ما وجود دارد و مشوب و آميخته با هزاران نواقص است ، و ليكن همين كمال خالصش نزد خدا است ، آرى خداى تعالى حقى است كه هر چيزى را مالك است ، و غير خدا باطلى است كه از خود چيزى ندارد، كما اينكه در قرآن مى فرمايد: (لا يملكون لانفسهم ضرا و لا نفعا و لا يملكون موتا و لا حيوه و لا نشورا) و همين معنا است كه وحدت عددى را از خداى تعالى نفى مى كند، زيرا اگر وحدتش وحدت عددى بود وجودش محدود و ذاتش از احاطه به ساير موجودات بر كنار بود، و آنگاه صحيح بود كه عقل ثانى و انبازى برايش فرض كند، حالا چه در خارج باشد و چه نباشد، و نيز از ناحيه ذاتش مانعى نبود از اينكه عقل او را متصف به كثرت كند، و اگر مانعى مى داشت از ناحيه خارج و مرحله وقوع بود، مانند همه چيرهائى كه ممكن است باشد، ليكن فعلا نيست ، و حال آنكه خداى تعالى اينطور نيست ، و فرض ثانى و انباز براى خدا فرضى است غير ممكن ، نه اينكه ممكن باشد و ليكن فعلا وقوع نداشته باشد، بنابر آنچه گفته شد، خداى تعالى به اين معنا واحد است كه از جهت وجود طورى است كه محدود به حدى نمى شود تا بتوان برون از آن حد فرد دومى برايش تصور كرد،  
نفى وحدت عددى در سوره توحيد  
و همين معنا و مقصود از آيات سوره توحيد است : (قل هو الله احد. الله الصمد. لم يلد و لم يولد. و لم يكن له كفوا احد.

*(174/7)*

توضيح اينكه كلمه (احد) در (قل هو الله احد) طورى استعمال شده كه امكان فرض بر عددى را در قبال آن دفع مى كند، زيرا وقتى گفته مى شود: احدى به سر وقت من نيامد آمدن يك نفر و دو نفر و همه ارقام بالاتر را نفى مى كند، و همچنين اگر اين كلمه در جمله مثبت بكار رود مانند: (و ان احد من المشركين استجارك - و اگر احدى از مشركين به تو پناه آورد) در اينجا نيز يك نفر و دو نفر و همه ارقام بالاتر از دو را شامل مى شود، و مانند كلمه (هر كس ) هيچ رقمى از ارقام از شمول آن بيرون نيست .  
و همچنين آيه (او جاء احد منكم من الغائط - و يا احدى از شما مستراح برود) كه يك نفر و دو نفر و هيچ يك از ارقام از شمول آن بيرون نيستند، و (احد) در آيه (و ان احد من المشركين ) منسوب بود به مشركين ، يعنى احدى از مشركين ، و در آيه (اوجاء احد منكم ) منسوب بود به كلمه (منكم ) يعنى احدى از شما مسلمين ، آيه اولى همه مشركين را در بر مى گرفت و آيه دومى همه مسلمين را، و در آيه (قل هو الله احد) چون احد در اثبات بكار رفته نه در نفى ، و چون منسوب به چيزى و يا كسى هم نشده ، از اين جهت مى رساند كه هويت پروردگار متعال طورى است كه فرض وجود كسى را كه هويتش از جهتى شبيه هويت او باشد رفع مى كند، چه اينكه يكى باشد و چه بيشتر، پس كسى كه ثانى خدا و انباز او باشد نه تنها در خارج وجود ندارد، بلكه فرض آنهم بر حسب فرض صحيح محال است .

*(174/8)*

و لذا در سوره توحيد نخست (احد) را به (صمديت ) توصيف كرد، و (صمد) عبارتست از چيزى كه جوف و فضاى خالى در آن نباشد، و در ثانى به اينكه نمى زايد، و در ثالث به اينكه زائيده نمى شود، و در رابع به اينكه احدى همپايه او نيست ، كه همه اين اوصاف از چيرهايى هستند كه هر كدام نوعى محدوديت و بركنارى را همراه دارند، و از همين جهت است كه هيچ آفريده اى نمى تواند آفريدگار را آنطور كه هست توصيف كند، كما اينكه در قرآن به اين معنا اشاره كرده و مى فرمايد: (سبحان الله عما يصفون الا عباد الله المخلصين ).  
و نيز مى فرمايد: (و لا يحيطون به علما) سر اين مطلب اين است كه صفات كماليه اى كه ما خدا را به آن صفات توصيف مى كنيم اوصاف مقيد محدودى هستند، و خداى تعالى منزه است از قيد و حد، خداى تعالى كسى است كه رسول الله (صلى الله عليه و آله ) در ثنايش آن جمله معروف را گفته است : (لا احصى ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك - من ثناى تو نتوانم شمرد، تو همانطورى هستى كه از ناحيه خودت ستايش شدى )  
وحدت خداوند سبحان در توحيدى كه نصارا معتقدند و حدت عددى است كه قرآن منكر آناست  
و همين معناى از وحدت است كه با آن تثليث نصارا دفع مى شود، گر چه آنها هم قائل به توحيد هستند، ليكن توحيدى را معتقدند كه در آن وحدت ، وحدت عددى است ، و منافات ندارد كه از جهت ديگر كثير باشد، نظير يك فرد از انسان كه از جهت اينكه فردى است از كلى انسان واحد و از جهت اينكه علم و حيات و انسانيت و چيرهاى ديگر است كثير است ، و تعليمات قرآنى منكر چنين وحدتى است نسبت به خداوند، قرآن وحدتى را ثابت مى كند كه به هيچ معنا فرض كثرت در آن ممكن نيست ، نه در ناحيه ذات و نه در ناحيه صفات ، و بنابراين ، آنچه در اين باب از ذات و صفات فرض شود قرآن همه را عين هم مى داند، يعنى صفات را عين هم و همه آنها را عين ذات مى داند.

*(174/9)*

لذا مى بينيم آياتى كه خداى تعالى را به وحدانيت ستوده دنبالش صفت قهاريت را ذكر كرده است ، تا بفهماند وحدتش عددى نيست ، يعنى وحدتى است كه در آن بهيچ وجه مجال براى فرض ثانى و مانند نيست ، تا چه رسد به اينكه ثانى او در عالم ، خارجيت و واقعيت داشته باشد، كما اينكه در قرآن به موهوم بودن مفروضات بشرى و قهاريت خدا بر آن مفروضات اشاره كرده و مى فرمايد: (ء ارباب متفرقون خير ام الله الواحد القهار ما تعبدون من دونه الا اسماء سميتموها انتم و آباوكم ) خداى را به وحدتى ستوده كه قاهر است بر هر شريكى كه برايش فرض كنند، خلاصه ، وحدتى اثبات مى كند كه در عالم براى معبودهاى غير خدا جز اسم چيزى باقى نمى گذارد، و همه را موهوم مى سازد، و نيز مى فرمايد: (ام جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شى ء و هو الواحد القهار) و نيز فرموده : (لمن الملك اليوم لله الواحد القهار) ، چون وسعت ملك او آنقدر است كه هيچ مالك ديگرى در برابرش فرض نمى شود، جز اينكه آن مفروض و آنچه در دست او است همه ملك خداى سبحان است ، و نيز فرموده : (و ما من اله الا الله الواحد القهار) و نيز فرموده : (لو اراد الله ان يتخذ ولدا لاصطفى مما يخلق ما يشاء سبحانه هو الله الواحد القهار) همانطورى كه مى بينيد در اين آيات و آيات ديگرى كه اسم از قهاريت خدا به ميان آمده است كلمه (قهار) بعد از ذكر (واحد) بكار رفته است .  
بحث روايتى  
(شرح و تفسير سخنانى از اميرالمؤ منين (ع ) درباره توحيد خداى سبحان ، نفى وحدتعددى و نفى حد از ذات اقدس الهى و...)

*(174/10)*

صدوق (عليه الرحمه ) در كتاب توحيد و كتاب خصال به سند خود از مقدام بن شريح ابن هانى از پدرش شريح نقل مى كند كه گفت : در جنگ جمل عربى از ميان لشكريان برخاسته عرض كرد: يا اميرالمؤ منين ! آيا اعتقاد شما اين است كه خدا يكى است ؟ اين را كه گفت مردم گردن كشيدند، كه اى فلان مگر نمى بينى امام در اين ايام با چه گرفتاريها مواجه است ؟! در مثل چنين ايامى كه امام گرفتار جنگ است چه جاى اينگونه سوالات است ؟! حضرت فرمود: بگذاريد جواب خود را بگيرد، و نسبت به خداى خود معرفتى حاصل كند، او همان را مى خواهد كه ما آنرا از دشمن خود مى خواهيم (يعنى همه رنجهاى ما براى اين است كه دشمنان ما به خدا آشنا شوند)، آنگاه روى به اعرابى كرد و فرمود: اى اعرابى ! گفتن اينكه خدا واحد است بر چهار وجه است كه دو وجه آن غلط و دو وجه ديگرش صحيح است ، اما آن دو وجهى كه جايز نيست بر خدا اطلاق شود يكى اين است كه كسى بگويد خدا واحد است ، و مقصودش از واحد واحد عددى باشد، و اين صحيح نيست زيرا چيزى كه دوم برايش نيست داخل در اعداد نمى شود، و لذا مى بينيد كه قرآن گويندگان (ثالث ثلثه ) را كافر خوانده ، ديگر اينكه كسى بگويد: خدا يكى است و مرادش همان باشد كه گوينده اى مى گويد فلانى يكى از مردم است . اين نيز باطل است . چون خدا را به خلق تشبيه كردن است ، و پروردگار ما بزرگتر از آنست كه برايش ‍ شبيهى باشد.  
اما آن دو نحوه وحدتى كه براى خدا ثابت است يكى اين است كه كسى بگويد: خدا واحد است و در اشياى عالم مانندى برايش ‍ نيست ، و اين صحيح است چون پروردگار همينطور است ، ديگر اينكه گفته شود خداى عزوجل احدى المعنا است ، يعنى نه در خارج و نه در عقل و نه در وهم قابل هيچگونه انقسامى نيست ، اين هم صحيح است چون پروردگار ما همينطور است .

*(174/11)*

مؤ لف : شيخ صدوق همين روايت را در كتاب ديگرش يعنى معانى الاخبار به سند ديگرى از ابى المقدام فرزند شريح بن هانى از پدرش شريح نقل كرده است .  
و در نهج البلاغه است كه امام در يكى از خطبه هايش مى فرمايد: اولين قدم به سوى دين كسب معرفت است ، و كمال معرفت به تصديق پروردگار و ايمان به او است ، و كمال تصديق و ايمان به خدا، توحيد او است ، و كمال توحيدش به اخلاص يعنى به اينست كه سر جز به آستان او فرود نياورى ، و عبادت را جز براى او انجام ندهى ، و كمال اخلاصش زبان بستن از توصيف او است ، چون هر صفتى خود شهادت مى دهد كه غير موصوفست ، كما اينكه هر موصوفى خود گواهى مى دهد كه غير صفت است ، بنابراين كسى كه خداى را در وصف بگنجاند او را قرين دانسته ، و كسى كه خداى را قرين بداند به دوئيت او حكم كرده و هر كه به دوئيت حكم كند او را تجزيه كرده ، و داراى ابعاض دانسته ، و كسى كه چنين كند نسبت به او جاهل شده است ، و كسى كه نسبت به خدا جاهل شد البته به او اشاره هم مى كند، و كسى كه او را مورد اشاره خود قرار دهد او را تحديد كرده و كسى كه او را محدود كند او را معدود و قابل شمارش كرده است ...  
شرح كلماتى از خطبه اميرالمؤ منين در نهج البلاغه درباره توحيد و صفات الهى  
مؤ لف : اين خطبه بديع ترين بيانى است كه بهتر از آن درباره توحيد بيانى ديده نشده است ، و ما حصل قسمت اول آن اينست كه برگشت كامل ترين مراحل معرفت خدا به بازدارى زبان است از توصيف او، و محصل قسمت دوم آن يعنى جمله :(فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه ...) كه متفرع بر قسمت اول است ، اين است كه اثبات صفات براى خدا مستلزم اثبات وحدت عددى است براى او، و وحدت عددى ملازم است با محدوديت ، و خداى تعالى اجل از آن است كه در حد بگنجد.

*(174/12)*

پس از اين دو مقدمه اين نتيجه گرفته مى شود كه كمال معرفت خداى تعالى پى بردن به اين است كه وحدتش مانند وحدت ساير موجودات ، وحدت عددى نيست ، و براى وحدت او معناى ديگرى است ، و مراد امام اميرالمؤ منين (عليه السلام ) از ايراد اين خطبه همين نتيجه است .  
اما اينكه فرمود: كمال معرفت به او توصيف نكردن است ، دليلش همان جملات قبلى است كه در هر جمله مرتبه اى را از ايمان بيان كرده ، نخست مى فرمايد: (اول الدين معرفته - اولين مرتبه دين شناخت خدا است ) و اين خود واضح است ، چون كسى كه خدا را نمى شناسد هنوز قدم در ساحت دين نگذاشته ، پس اولين قدم بسوى دين شناسائى خدا است ، آنگاه مى فرمايد: (و كمال معرفته التصديق به - و كمال معرفت خدا تصديق و ايمان به او است ) اين نيز روشن است ، زيرا معرفت پروردگار از قبيل معرفت هائى است كه بايد توام با عمل باشد كه از طرفى ارتباط و نزديكى عارف را به معروف نشان داده و از طرف ديگر عظمت معروف را حكايت كند، نه از قبيل معرفت هائى كه توام با عمل نيست .  
و پر واضح است كه اينگونه معرفت ها وقتى در نفس پاى گير و مستقر مى شود كه به لوازم عمليش قيام شود، و گرنه معرفت در اثر ارتكاب اعمال مخالف و ناسازگار رفته رفته ضعيف شده و سرانجام بطور كلى از بين مى رود، يا لا اقل بى اثر مى ماند. كما اينكه امام اميرالمؤ منين (عليه السلام ) همين معنا را در يكى از كلماتش كه در نهج البلاغه روايت شده است متعرض شده و مى فرمايد: علم مقرون به عمل است ، كسى كه علمى آموخت مى بايد به لوازم عملى آن قيام نمايد، و گرنه رخت از دلش بر بسته (از بين مى رود).

*(174/13)*

پس علم و معرفت به هر چيز وقتى كامل مى شود كه عالم و عارف نسبت به معلوم و معروف خود ايمان صادق داشته باشد، نه اينكه آنرا شوخى و بازيچه بپندارد، و علاوه بر اين ، ايمان خود را از ظاهر و باطن خود بروز دهد، و جسم و جانش در برابر معروف خاضع شود، و اين همان ايمانى است كه اگر در دل بتابد آشكار و نهان آدمى را در پرتو خود اصلاح مى كند، پس صحيح است كه گفته شود: كمال معرفت خدا تصديق به او است . آنگاه مى فرمايد: (و كمال التصديق به توحيده - و كمال تصديق و ايمان به خدا توحيد او است ). جهتش اين است كه گر چه خضوع كه همان تصديق و ايمان به خداست و با شرك و بت پرستى هم محقق مى شود، كما اينكه مشركين و بت پرستان هم براى پروردگار خضوع داشتند، و هم براى خدايان خود، الا اينكه اين خضوع ناتمام و ناقص است ، و بديهى است كه خضوع وقتى كامل مى شود كه تمامى مراتب آن از غير خدا به سوى خدا معطوف گردد، چون خضوع براى معبودهاى ساختگى ، خود به معناى اعراض و روگردانى از خداست ، سپس تصديق به خدا و خضوع نسبت به مقام او وقتى كامل مى شود كه از عبادت شركاى ساختگى و دعوت آنان اعراض شود، اين است معناى جمله : (و كمال التصديق به توحيده - و كمال تصديق او يگانه دانستن او است ). آنگاه فرمود: (و كمال توحيده الاخلاص له - و كمال توحيدش ، اخلاص نسبت به او است ).

*(174/14)*

بايد دانست كه توحيد داراى مراتبى است كه بعضى فوق بعضى ديگر قرار دارند، و آدمى به مرتبه كامل آن نايل نمى شود مگر آنكه معبود يكتا را آنچنان كه شايسته است يعنى بنحو انحصار بپرستد، و تنها به گفتن (الها واحدا) اكتفا نكرده و در برابر هر كس و ناكسى به خاك ذلت نيفتد و دل خوش نباشد، بلكه براستى و از روى حقيقت هر چيزى را كه بهره اى از كمال و وجود دارد همه را به خدا نسبت دهد، خلقت عالم ، و روزى روزى خواران و زنده كردن و ميراندن آنان و خلاصه دادن و ندادن و همه چيز را از او بداند، و در نتيجه خضوع و تذلل را به خداى تعالى انحصار دهد، و جز براى او براى هيچكس و به هيچ وجه اظهار ذلت نكند.  
بلكه اميدوار جز به رحمت او و بيمناك جز از غضب او نباشد، و طمع جز به آنچه در نزد اوست نبندد، و سر جز بر آستان او نسايد، و به عبارت ديگر هم در ناحيه علم و هم در ناحيه عمل ، خود را خالص براى خدا كند، از اين جهت است كه امام فرمود: (و كمال توحيده الاخلاص له )، وقتى معرفت آدمى نسبت به خداوند به اين پايه رسيد و خداى تعالى آدمى را به چنين شرافتى مفتخر ساخت و او را تا درجه اولياء و مقربين درگاه خود بالا برد آنوقت است كه با كمال بصيرت به عجز خود از معرفت حقيقى خدا پى برده و مى فهمد كه نمى تواند خداى را آنطورى كه لايق كبريا و عظمت اوست توصيف كند! و نيز بخوبى درك مى كند كه هر معنائى كه بخواهد خدا را به آن توصيف كند بطور كلى معنائى است كه آنرا از مشهودات ممكن خود كه همه مصنوع خدايند گرفته و با همانها خداى را توصيف كرده است .

*(174/15)*

با اينكه اين معانى عموما صورتهايى هستند ذهنى و محدود و مقيد، صورى هستند كه با هم ائتلاف ندارند و يكديگر را دفع مى كنند، مثلا علم و قدرت و حيات و رزق و عزت و غنا و امثال اينها مفاهيمى هستند كه هر كدام غير ديگرى است ، و واضح است كه علم ، غير قدرت است ، و قدرت ، غير علم است ، هر مفهومى خودش ، خودش است ، ما وقتى مفهوم علم را مثلا بنظر آوريم ، در آن لحظه از معنى قدرت منصرفيم ، و در معناى علم ، قدرت را نمى بينيم . و همچنين وقتى معناى علم را از نظر اينكه وصفى است از اوصاف ، تصور مى كنيم ، از ذاتى كه متصف است به آن غفلت داريم .  
از اينجا مى فهميم كه اين مفاهيم و اين معلومات و ادراكات قاصر از اينند كه با آفريدگار منطبق شوند، و او را آنچنان كه هست حكايت كنند، لذا كسى كه به درجه اخلاص رسيده خود را محتاج و ملزم مى بيند كه در توصيف خداى خود به نقص و عجز خود اعتراف كند، آنهم چه نقصى ؟! نقصى علاج ناپذير و عجزى غير قابل جبران ، و نيز خود را ناچار مى بيند راهى را كه تاكنون در اين وادى پيموده به عقب بر گردد، و از هر چه كه تاكنون به خدا نسبت داده استغفار كند و آن اوصاف را از او نفى نمايد، و در نتيجه خود را سرگردان در چنان حيرتى ببيند كه خلاصى از آن نيست ، اين است مراد امام (عليه السلام ) از اينكه فرمود: (و كمال الاخلاص له نفى الصفات عنه لشهاده كل صفه انها غير الموصوف و شهاده كل موصوف انه غير الصفه - و كمال اخلاصش زبان بستن از توصيف او است چون هر صفتى خود شهادت مى دهد كه غير موصوف است ، كما اينكه هر موصوفى گواهى مى دهد كه غير صفت است .)

*(174/16)*

و اگر كسى دقت كند خواهد فهميد كه اين تفسيرى كه ما از اين فقره از خطبه كرديم معنائى است كه فقرات اول خطبه آنرا تاييد مى كند، چون امام (عليه السلام ) در اوايل خطبه مى فرمايد: (الذى لا يدركه بعد الهمم و لا يناله غوص الفطن الذى ليس لصفته حد محدود و لا نعت موجود و لا وقت معدود و لا اجل ممدود) يعنى خداوندى است كه بلندى همت متفكرين هر چه هم سيمرغ فكرشان اوج بگيرد به كنه ذاتش نمى رسد، و غوطه هاى غوطه وران در درياى فهم و حذاقت ، هر چه هم عميق باشد به درك آن حقيقت نايل نمى شود، خداوندى است كه براى صفات جمال و كمالش غايتى معين و وصفى موجود نيست ، و براى گنجايش آن مدتى معين و يا زمانى ، و لو هر چه هم ممتد و طولانى باشد نيست .

*(174/17)*

اما اينكه امام (عليه السلام ) فرمود: (فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه ...)، بيانى است كه از راه تجزيه و تحليل اثبات وصف به نتيجه مطلوب (براى خداوند سبحان حدى و عددى نيست ) منتهى مى شود، چنانكه بيان اول از راه تجزيه و تحليل معرفت به نتيجه منتهى مى شد، به اين بيان كه هر كس خدا را وصف كند او را قرين آن وصف دانسته ، چون سابقا شناختيم كه وصف غير موصوف است ، و بين آن دو تغاير هست و جمع كردن همين دو چيز متغاير همان قرين كردن آنها است ، و كسى كه خدا را قرين چيزى كند به دو تائى او حكم كرده ، يكى خودش و يكى وصفش ، و كسى كه به دوئيت او حكم كند او را تجزيه به دو جزء كرده ، و كسى كه خدا را تجزيه كند به او جهل ورزيده ، و با اشاره عقليه به سويش اشاره كرده ، و كسى كه به او اشاره كند او را تحديد كرده ، چون اشاره مستلزم جدائى مشير است از مشار اليه ، تا اينكه اشاره - كه خود بعدى است بين مشير و مشار اليه و لو عقلى - آن دو را به هم مرتبط سازد، از سمت مشير گرفته و در جهت مشار اليه ختم شود، (و من حده فقد عده - و كسى كه خدا را تحديد كند او را بشمار در آورده است )، يعنى وحدتش را وحدت عددى دانسته ، براى اينكه لازمه انقسام و محدوديت و انعزال وجودى ، گنجيدن در عدد هست (تعالى الله عن ذلك ).  
خطبه ديگرى از كلام نورانى اميرالمؤ منين (ع ) در نهج البلاغه

*(174/18)*

و در نهج البلاغه است كه امام (عليه السلام ) در يكى از خطبه هاى خود فرمود: حمد خدائى را كه هيچيك از احوالش بر حال ديگرش ‍ سبقت ندارد، تا در نتيجه قبل از اينكه آخر شود اول باشد، و قبل از اينكه باطن شود ظاهر باشد، خدائى كه غير از حضرتش هر چيزى وحدتش مساوق با كمى است ، و جز او هر عزيزى عزتش توام با ذلت است ، خدائى كه هر قويى جز او ضعيف ، و هر مالكى جز او مملوك ، و هر عالمى غير او متعلم است ، پروردگارى كه غير او هر قادرى قدرتش توام با عجز است ، و هر شنوائى غير او از شنيدن صوتهاى خيلى آهسته كر است ، و صوت هاى خيلى بلند هم او را كر مى كند، علاوه بر اين صوت هاى معتدل را هم تنها در نزديك مى شنود، پروردگارى كه هر بينائى غير او بينائيش از ديدن رنگهاى خيلى كم و اجسام خيلى ريز ناتوان است ، و هر ظاهرى غير او باطن و هر باطنى به غير او ظاهر است .  
مؤ لف : امام در اين خطبه در صدد بيان اين معنا است كه خداى تعالى در هر جهتى نامحدود است ، و بر عكس ، غير او از هر جهت محدود، چه اين معانى كه امام (عليه السلام ) در اين خطبه ذكر فرموده و همچنين امثال اينها، معانيى هستند كه وقتى حد بر آنها عارض ‍ مى شود آن نحوه اضافه و نسبتى كه قبل از فرض محدوديت با خارج از حد داشتند به نسبت ضد منقلب مى شود، مثلا ظهور وقتى محدود فرض شود معناى محدوديتش اين است كه نسبت به بعضى جهات و يا پاره اى چيرها ظهور و نسبت به جهات ديگر و چيرهاى ديگر (كه اگر محدود نبود نسبت به آنها هم ظهور بود) خفا است ، و همچنين اگر عزت محدود فرض شود نسبت به ماوراى حد ذلت است و قوت محدود و مقيد، نسبت به خارج از حد و قيد، ضعف است ، ظهور در غير دائره حد بطون ، و بطون در ماوراى حد ظهور است .

*(174/19)*

و مالك محدود، خود مملوك آنكسى است كه مالكيت او را محدود كرده و چنين سلطنت و اقتدارى نسبت به او داشته است ، و همچنين عالم محدود علمش از خودش نيست ، بلكه ديگرى به او افاضه و تعليم كرده ، چون اگر از خود او بود خودش علم را محدود نمى كرد، و بر همين قياس است صفات ديگر.  
و دليل اينكه گفتيم كلام امام (عليه السلام ) همه در اطراف نامحدودى خدا دور مى زند اين فقره از خطبه آن حضرت است كه مى فرمايد: (و كل سميع غيره يصم عن لطيف الاصوات ...) چه روشن است كه بناى اين جمله و ما بعدش بر محدوديت مخلوقات و نامحدودى خدا است ، و چون خطبه از اول تا آخر به يك سياق ايراد شده از اين رو مى توان گفت تمامى خطبه بر محدوديت مخلوقات و نامحدودى خالق دور مى زند.  
و اما جمله : (و كل مسمى بالوحده غيره قليل ) كه غرض ما هم از نقل خطبه همين جمله اش بود، خود روشن است كه بناى آن بر محدوديت مخلوقات است ، زيرا چيزى كه اسم واحد بر او اطلاق مى شود لازمه عددى بودن وحدتش كه نتيجه محدوديت او است اين است كه مسمايش قابل قسمت و تكثر باشد، و معلوم است كه هر چه اين تكثر و قابليت انقسام بيشتر باشد وحدت واحد بالنسبه به كثرتى كه بر او حادث شده بيشتر رو به قلت و ضعف مى گذارد، چون هر واحد عددى نسبت به كثرتى كه در مقابل اوست قليل است ، و آن واحد بى حد و نهايت است ، كه فرض هيچگونه كثرتى در او راه ندارد، چون هيچگونه تحديد و تمييزى بر او عارض ‍ نمى شود، هيچ چيز از حقيقت او جدا و از معناى او دور نيست بلكه با انضمام آن كثير و قوى و با جدائى از آن قليل و ضعيف شود، بلكه معنايش نحوه اى است كه هر ثانى برايش فرض شود باز خود اوست .  
خطبه نورانى ديگرى از نهج البلاغه و شرح آن

*(174/20)*

و در نهج البلاغه يكى از خطبه هاى امام (عليه السلام ) اين است كه فرمود: (الحمد لله الدال على وجوده بخلقه ، و بمحدث خلقه على ازليته ، و باشتباههم على ان لا شبه له ، لا تستلمه المشاعر، و لا تحجبه السواتر لافتراق الصانع و المصنوع ، و الحاد و المحدود، و الرب و المربوب ، الاحد لا بتاويل عدد، والخالق لا بمعنى حركه و نصب ، و السميع لا باداه ، و البصير لا بتفريق آله ، و الشاهد لا بمماسه ، و البائن لا بتراخى مسافه ، و الظاهر لا برويه ، و الباطن لا بلطافه ، بان من الاشياء بالقهر لها و القدره عليها، و بانت الاشياء منه بالخضوع له و الرجوع اليه ، من وصفه فقد حده ، و من حده فقد عده ، و من عده فقد ابطل ازله - حمد خدائى را كه بوسيله خلقت دلالت كرد بر وجود خود، و بوسيله حادث بودن مخلوقاتش بر ازليت و قدم خود، و بوسيله شباهت داشتن مخلوقاتش به يكديگر بر بى شبيه بودن خود، خدائى كه دست مشاعر نمى توانند او را لمس كند، و در چهار ديوار تصورات او احساسات خود محدودش نمايد، و حايلها نمى توانند بين او و ماسوايش حايل شوند، براى اينكه صانع از مصنوع جداست و حساب آنكسى كه چيزى را تحديد مى كند از حساب محدودش جداست ، و همچنين حساب رب از مربوب ، خداى احدى كه برگشت احديتش به عدد نيست ، خالقى كه در خلقتش حاجت به جنب و جوشى نداشته و كارش چون كارهاى ما خسته كننده و تعجب آور نيست ، شنوايى كه شنوائيش طورى نيست كه حاجت به ادوات يعنى به دستگاه سامعه داشته باشد، بينائى كه بينائيش نحوه اى نيست كه مانند بينائى ما به گرداندن حدقه و شعاع آن محتاج باشد، خدائى كه نزد تمامى اشيا حاضر هست ، ليكن نه بطور تماس و مجاورت ، و از همه آنها جداست ليكن نه بطورى كه مسافتى فاصله باشد، خدائى كه بر همه آشكار است ليكن نه بديدن ، و از همه پنهان است ولى نه از جهت لطافت ، خدائى كه جدائيش از اشيا به قهر و قدرت بر آنها است ، و جدائى اشيا از او

*(174/21)*

به خضوع راى او، و رجوع بسوى اوست ، خدائى كه اگر كسى توصيفش كند در حقيقت تحديدش كرده ، و كسى كه تحديدش كند در حقيقت در شمارش در آورده و كسى كه در شمار درآوردش ‍ در حقيقت ازليت او را باطل كرده است .)  
مؤ لف : بناى صدر كلام امام (عليه السلام ) بر اين است كه جميع معانى و صفاتى كه در ممكنات ديده و يافت مى شوند امورى هستند محدود، كه جز به اينكه كسى آنها را تحديد كرده و صانعى بوجودشان آورد و پروردگارى پرورش و تربيتشان دهد فرض ندارد، و آنكس خداى سبحان است ، و چون (حد) از ناحيه او و مخلوقى است از مخلوقات او پس در ذات او راه نمى يابد.

*(174/22)*

پس ، ساحت كبريايش از هر گونه حدى مبراست ، و چون چنين است صفاتى هم كه براى او است و به آنها توصيف مى شود غير محدود است . گر چه الفاظ ما آدميان و معانيش قاصر است از اينكه آن صفات را با حفظ نا محدوديش افاده كند، پس صحيح است گفته شود كه خداى تعالى واحد است . ليكن نه به وحدت عددى ، تا سر از محدوديت در آورد، همينطور خلقت او و شنوائيش و ديدن و حضور و ساير صفاتش از سنخ صفات ما نيست . و بر اين متفرع مى شود اينكه بينونت و جدائى او از خلقتش به انفصال نيست ، يعنى مسافتى بين او و خلقش فاصله نمى شود، او بزرگتر از آنست كه اتصال و انفصال و حلول و انعزال در ساحتش راه يابد، بلكه به اين معنا است كه او بر همه خلقش قاهر و قادر است ، و خلقش همه در برابرش خاضع اند، و بازگشت همه آنها بسوى او است . و نيز امام (عليه السلام ) متفرع كرده است بر اثبات وحدت عددى ، مساءله ابطال ازليت را و فرموده : هر كس خداى را توصيف كند او را ازليتش را باطل كرده است . و اين تفريع سرش اين است كه خداى تعالى از جميع جهات نامتناهى و نامحدود است ، نه تنها از يك جهت و دو جهت ، چيزى كه هست نا محدوديش از جهت اينكه كسى و چيزى قبل از او فرض ندارد، ازليت او چنان كه نامحدوديش ‍ از جهت اينكه چيزى پس از او نخواهد بود ابديت اوست ، و لحاظ نامحدوديش از دو طرف و مسبوق و ملحوق نبودنش دوام اوست .  
و اما اينكه از كلمات بعضى از اهل بحث استفاده مى شود كه خواسته اند بگويند معناى ازليت سبقت و تقدم او است بر مخلوقات خود در زمانهاى غير متناهى كه در آن زمانها خبرى از مخلوقات نبوده ، اشتباهى است رسوا و خطائى است بس بزرگ ، زمان كه عبارتست از مقدار حركت متحركات كجا؟ و شركتش در ازليت خداى تعالى كجا؟!

*(174/23)*

و باز در نهج البلاغه امام اميرالمؤ منين (عليه السلام ) در يكى از خطبه هايش فرموده : (الحمد لله خالق العباد، و ساطح المهاد، و مسيل الوهاد، و مخصب النجاد، ليس لاوليته ابتداء. و لا لازليته انقضاء. هو الاول لم يزل . و الباقى بلا اجل ، خرت له الجباه ، و وحدته الشفاه ، حد الاشياء عند خلقه لها ابانه له من شبهها، لا تقدره الاوهام بالحدود و الحركات ، و لا بالجوارح و الادوات ، لا يقال له : متى ؟ و لا يضرب له امد بحتى ، الظاهر لا يقال : مما؟ و الباطن لا يقال : فيما؟ لا شبح فيتقضى و لا محجوب فيحوى . لم يقرب من الاشياء بالتصاق ، و لم يبعد عنها بافتراق ، لا يخفى عليه من عباده شخوص لحظه ، و لا كرور لفظه ، و لا ازد لاف ربوه ، و لا انبساط خطوه فى ليل داج ، و لا غسق ساج ، يتفيا عليه القمر المنير، و تعقبه الشمس ذات النور فى الافول و الكرور و تقلب الازمنه و الدهور من اقبال ليل مقبل و ادبار نهار مدبر، قبل كل غايه و مده ، و كل احصاء و عده ، تعالى عما ينحله المحددون من صفات الاقدار، و نهايات الاقطار و تاثل المساكين ، و تمكن الاماكن ، فالحد لخلقه مضروب ، و الى غيره منسوب لم يخلق الاشياء من اصول ازليه ، و لا من اوائل ابديه بل خلق ما خلق فاقام حده ، وصور ما صور فاحسن صورته - حمد خدائى را سزاست كه آفريننده بندگان و گستراننده گهواره زمين است ، خدائى كه آبهاى باران را در زمين هاى پست روان ساخته ، و با آن زمين هاى بلند را به انواع گياهان سر سبز و خرم گردانيده ، پروردگارى كه براى اول بودنش آغازى و براى هميشگى اش انجامى نيست ، اولى است كه زوال ندارد، و آخرى است كه براى بقايش اجلى كه سر آيد نيست ، پيشانى ها در برابر عظمتش به خاك افتاده ، و لبها به وحدانيتش اعتراف كرده است ، خدائى كه اشيا را در هنگام خلقت محدود آفريد، تا به اين وسيله مخلوقات را از خود متمايز و جدا سازد، خدائى كه اوهام نمى توانند او را در

*(174/24)*

چهار ديوار تصورات به حدود و حركات خود محصور و به داشتن جوارح و اعضا ممثلش سازند، خدائى كه در باره آغازش نمى توان گفت : (متى ) در چه زمانى بوده ؟ و در باره تعيين نهايت و انجامش نمى شود گفت : (حتى ) يعنى تا چه زمانى خواهد بود؟  
خدائى كه ظاهر است ولى نمى توان پرسيد ظهورش از چيست ؟ باطن است ليكن نمى توان سؤ ال كرد كه باطن و نهان در چيست ؟ خدائى كه جسم نيست تا فانى شود، و در پرده نيست تا چيزى بر او احاطه داشته باشد، نزديكيش به اشيا به چسبيدن و دوريش از آنها به جدائى نيست ، خدائى كه از بندگانش نگاههاى تند و زير چشمى و تكرار كلمات و گام بلند كردن و نهادن در شبهاى تار برايش ‍ پنهان نيست نه در شبهاى تار و ديجور، و نه در شبهايى كه ماه منير بر آن سايه مى افكند، و در دنبال طلوع و غروب آن آفتاب درخشان طلوع و غروب مى كند، و در نتيجه آمد و رفت آن دو، و روزگار به گردش در مى آيد، روزگارى كه عبارتست از شبى آينده و روزى گذشته .  
و كوتاه سخن ، خدايى كه روز و شب و آشكار و نهان نسبت به علم او يكسانند، و چيزى بر او پوشيده نيست ، خدايى كه پيش از هر نهايت و مدتى و قبل از هر شمارش و تعدادى بوده است ، منزه است از اين نسبت هايى كه اندازه گيران به او مى دهند، و او را در صفات خود شريك مى سازند، و اندازه ها و اطراف و جوانب و احتياج به مسكن و جاى گيرى در مكان را براى او نيز قائل مى شوند، بنابراين ، حد و نهايت ، لباسى است كه بر اندام مخلوقات بريده شده ، و به ما سوى الله نسبت داده مى شود نه به پروردگار، خدايى كه موجودات را از مفردات و ريشه ها و عناصر اوليه ازليه و ابديه نيافريد، بلكه هر چه آفريده خودش را و عناصر اوليه اش را محدود آفريده ، و هر چه را كه صورت هستى داده نيكو صورتگريش كرده است ).  
كلام گوهربار ديگرى از مولا اميرالمؤ منين (ع ) در توحيد و صفات خداون د

*(174/25)*

و نيز در نهج البلاغه در خطبه اى مى فرمايد: (ما وحده من كيفه ، و لا حقيقته اصاب من مثله ، و لا اياه عنى من شبهه ، و لا صمده من اشار اليه و توهمه ، كل معروف بنفسه مصنوع ، و كل قائم فى سواه معلول ، فاعل لا باضطراب آله ، مقدر لا بجول فكره ، غنى لا باستفاده ، لا تصحبه الاوقات ، و لا ترفده الادوات ، سبق الاوقات كونه ، و العدم وجوده ، و الابتداء ازله ، بتشعيره المشاعر عرف ان لا مشعر له ، و بمضادته بين الامور عرف ان لا ضد له ، و بمقارنته بين الاشياء عرف ان لا قرين له ، ضاد النور بالظلمه ، و الوضوح بالبهمه و الجمود بالبلل ، و الحرور بالصرد، مؤ لف بين متعادياتها، مقارن بين متبايناتها، مقرب بين متباعداتها، مفرق بين متدانياتها، لا يشمل بحد و لا يحسب بعد، و انما تحد الادوات انفسها و تشير الالات الى نظائرها، منعتها (منذ) القدميه و حمتها (قد) الازليه ، و جنبتها لو لا التكمله ، بها تجلى صانعها للعقول ، و بها امتنع عن نظر العيون ، لا يجرى عليه السكون و الحركه ، و كيف يجرى عليه ما هو اجراه ؟ و يعود فيه ما هو ابداه ؟ و يحدث فيه ما هو احدثه ؟ اذا لتفاوتت ذاته ، و لتجزا كنهه ، و لامتنع من الازل معناه ، و لكان له وراء اذ وجد له امام ، و لالتمس التمام اذ لزمه النقصان ، و اذا لقامت آيه المصنوع فيه ، و لتحول دليلا بعد ان كان مدلولا عليه - كسى كه برايش كيفيت و چگونگى قرار دهد يكتايش ندانسته ، و كسى كه برايش نظيرى قائل باشد به حقيقتش نرسيده ، و كسى كه او را تشبيه كند در حقيقت بسوى او توجه نكرده و كسى كه به اشارات حسى و يا عقلانى بسويش اشاره كند او را قصد نكرده .

*(174/26)*

آنچه به ذات خود شناخته شود مخلوق است و هر چيزى كه قائم به غير است معلول است ، خداى تعالى فاعل است ليكن نه چون فاعليت ما كه بوسيله تحريك ابزار و آلات و اعضا و جوارح باشد، تعيين كننده اندازه هر چيزى است ، اما نه چون ما كه اندازه گيريش ‍ به جولان دادن فكر باشد، بى نياز است ، ولى نه چون ما كه بى نيازيش را از راه استفاده از ديگران كسب كرده باشد، خداى تعالى مانند ممكنات زمان همگام وجودش نيست و از يارى ادوات و آلات بى نياز است ، هستى او از زمانها، و وجودش از عدم ، و ازليتش از ابتداء پيشى گرفته است ، از اينكه در ما حواس و آلات دراكه آفريده بدست مى آيد كه او خود آلت دراكه ندارد، و از اينكه بين موجودات تضاد و ناسازگارى برقرار نموده ، استفاده مى شود كه براى او ضدى نيست ، و از اينكه بين اشيا مقارنت برقرار نموده بدست مى آيد كه خود برايش قرينى نيست ، آرى نور و ظلمت و آشكارى و نهانى و خشكى و ترى و گرمى و سردى را ضد يكديگر قرار داده و بين موجودات ناسازگار، ائتلاف و بين امور متباين و دور از هم مقارنت و نزديكى برقرار كرد، و آنهائى را كه با هم سازگار و بهم نزديكند از هم جدا ساخت ، به هيچ حدى محدود و به هيچ حسابى شمرده نمى شود، چون مقياسها هر چه باشند خود را محدود مى كنند، و بسوى موجوداتى نظير خود ممكن و محتاج اشاره كرده آنها را اندازه مى گيرند، و ممكن حادث ، چگونه مى تواند مقياس ‍ اندازه گيرى واجب الوجود شود، بكار رفتن كلمه (منذ) (از وقتى كه ) در ممكنات خود شاهد حدوث آنها است ، و استعمال كلمه (قد) (كه در ماضى معنا را بحال نزديك نموده و در مضارع كمى معنا را مى رساند) در آنها گواه ازلى نبودن آنها، و استعمال كلمه (لولا) (كه براى ربط امتناع جمله ثانيه است به جمله اولى ) در آنها، خود دليل بر دورى ممكنات است از كمال ، بوسيله خلقت همين اشياء است كه آفريننده آنها براى خردها آشكارا شد، و به همين

*(174/27)*

وسيله بود كه از ديده شدن و گنجيدن در چشمها امتناع كرد، حركت و سكون درباره او جريان ندارد، چگونه جريان داشته باشد و در او راه يابد چيزى كه او خود آنرا بجريان انداخته ؟ چگونه به او برمى گردد، چيزى كه او خود پديدش آورده ؟ و چگونه حادث مى شود در او، چيزى كه او خود، حادثش كرده ؟  
زيرا اگر اين فرضها در او راه يابد او نيز موجودى تغيير پذير خواهد بود، و كنهش داراى جزء خواهد بود و ديگر چنين موجودى ازلى نخواهد بود، موجودى خواهد بود داراى جلو و عقب و پشت و روى ، و وقتى اين نواقص در او وجود داشت فرض استكمال هم در او راه مى يابد، اين وقت است كه ديگر صانع و خالق و علت نخواهد بود، چون تمامى نشانه هاى مخلوق و معلول در او ديده مى شود، لذا با اينكه همه عالم بايد دليل بر هستى او باشند او خود مانند ساير ممكنات دليلى مى شود بر هستى صانعى ، و خلاصه ، واجب الوجودى كه مدلول عليه است يعنى همه عالم دليل بر هستى اويند، خود دليل بر واجب ديگرى مى شود).

*(174/28)*

مؤ لف : سياق صدر كلام امام (عليه السلام ) در بيان اين معنا است كه محدوديت نسبت به ذات مقدس خداى تعالى ممتنع و از آن ذات مقدس گذشته لازمه جميع موجودات است ، و توضيح مختصرى از اين معنا در سابق گذشت ، و از اينكه فرمود: (لا يشمل بحد و لا يحسب بعد) بمنزله نتيجه است براى بيان قبليش . و جمله : (و انما تحد الادوات انفسها و تشير الاله الى نظائرها) به منزله بيان ديگرى است براى نتيجه مزبور، يعنى جمله (لا يشمل بحد)، چه از سياق بيان سابق برمى آيد كه نامحدودى خداى تعالى را از اين راه بيان مى كند كه حدود مستقره در مخلوقات ، خود مخلوق و مجعول براى او و در رتبه متاخر از اويند، همان تاخرى كه فعل از فاعل و معلول از علت دارد، با اين حال ممكن نيست ذاتى كه جاعل حدود است ، خود مقيد و محدود به آن شود، زيرا روزگارى (تعبير به روزگار از ناچارى است ) بود كه جاعل بود و اين حدود را جعل نفرموده بود، و از آنها اثرى نبود، اين طريقه بيان قللى بود.  
و اما بيانى كه در جمله (انما تحد...) است بيانى است كه سياقش سياق ديگرى و آن نتيجه را از راه ديگرى بدست مى دهد، و آن اينست كه اندازه گيرى و تحديداتى كه بوسيله اين ادوات و مقياسها انجام گرفته مى شود در محدودهايى است كه از سنخ مقياسها باشند، و بين آنها و مقياسها سنخيت نوعيه برقرار باشد، مثلا گرم كه واحد وزن است مقياسى است كه با آن سنگينى ها را مى توان سنجيد، و ليكن از عهده سنجش رنگها و صوتها برنمى آيد، چون بين آن و رنگ و بين آن و صوت سنخيت نيست ، و براى رنگ و صوت مقياس ديگرى است از جنس خود آنها، همچنين بوسيله زمان - كه عبارتست از مقدار حركت - حركات اندازه گيرى مى شود، و همچنين وزن اجتماعى يك فرد انسان ، كه آنرا نيز از روى وزنه هاى متوسط اجتماع يعنى اشخاص متوسط الحال سنجيده و بدست مى آورند، نه با مقياس ديگر.

*(174/29)*

و كوتاه سخن ، هر يك از اين مقياسها حدودى را كه براى محدود خود معين مى كنند از جنس خود آن مقياسهايند، وقتى اين مطلب روشن شد، مى گوئيم : تمامى ما سوى الله و صفاتى كه در آنها است اگر چه هم زياد خيره كننده باشد باز محدود به حد معين وامدونهايت معينى هستند.  
بنابراين چگونه ممكن است معنايى را كه در اين محدوداتست بر ذات ازلى و ابدى و غير متناهى پروردگار حمل شود؟! اين است مراد امام (عليه السلام ) از بيان دوم ، و لذا در دنباله آن فرموده : (منعتها منذ ...) يعنى صدق كلمه (منذ) و كلمه (قد) كه دلالت بر حدوث زمانى دارند بر اشيا مانع شده اند از اينكه اشيا بوصف قديميت متصف شوند، و همچنين صدق كلمه (لولا) در اشيا كه خود دلالت بر نقص و اقتران مانع دارد، باعث شده است كه كامل از هر جهت نبوده باشند. (بها تجلى صانعها العقول و بها امتنع عن نظر العيون ) ضمير (ها) به كلمه (اشيا) برمى گردد. و معنايش اين است كه اشيا از اين نظر كه آيات خداى تعالى هستند و آيت از آن چيرهايى است كه جنبه آليت دارد، لذا به محض ديدنش ، صاحب آيت (خالق آن ) بنظر مى رسد مانند آئينه . بدين جهت خدا بوسيله آن براى عقول متجلى مى شود، او به همان جهت از ديده شدنش بوسيله چشم ممتنع مى گردد، چون جز از طريق تجلى نامبرده راه ديگرى براى ديدن او نيست ، راهش همان آيات او است و اين آيات از آنجا كه محدودند نشان نمى دهند مگر محدودى مثل خود را نه پروردگارى را كه محيط بر هر چيز است و اين معنا بعينه همان مانعى است كه نمى گذارد چشمها او را ببينند، چون چشمها آلتى هستند مركب و ساخته شده از حدود و جز در محدود كار نمى كند و ساحت خدا هم منزه است از حدود

*(174/30)*

اينكه فرمود: (لا يجرى عليه السكون و الحركه ...) بمنزله اعاده اول كلام و اداى آن بعبارت ديگر است كه در اين عبارت اخرى بيان مى كند كه افعال و حوادثى كه منتهى به حركت و سكون است در خدا جريان ندارد، و به او بر نمى گردد و حادث نمى شود، زيرا اينها آثار اويند كه بر غير او مترتب مى شوند. معناى تاءثير موثر توجه دادن اثر آن موثر (كه متفرع بر او است ) بر غير او است ، و بنابراينديگر معنا ندارد كه چيزى در خودش اثر بگذارد، مگر با نوعى تجزيه و تركيب كه عارض بر ذات شود، همچنان كه انسان مثلا خودش امور بدن خود را اداره مى كند و با دست خود بر سر خود ميزند و با طبيب خودش و با علم خودش مرض خود را بهبودى مى دهد، ولى همه اينها بواسطه اختلاف در اجزا يا حيثيت ها است ، و گرنه محال است موثرى در خودش اثر كند، هرگز قوه باصره مثلا خودش را نمى بيند، آتش خودش را نمى سوزاند، و همچنين هيچ فاعلى با فعل خود در ديگرى عمل نمى كند مگر با تركيب و تجزيه چنانكه گفتيم ، و اين است معناى جمله (اذا لتفاوتت ذاته و لتجزى ء كنهه و لامتنع من الازل معناه ...).  
next page  
fehrest page  
back page

*(174/31)*

next page  
fehrest page  
back page  
و اينكه فرمود: (اذا لقامت آيه المصنوع فيه ، و لتحول دليلا بعد ان كان مدلولا عليه ) معنايش اين است كه اگر اين تصورات در ساحتش راه يابد و در حقش صادق آيد، لازمه اش اين خواهد بود كه از ناحيه داشتن اين حدود و اندازه ها، نواقصى در او راه پيدا كند، با اينكه نقص از علامتهاى مخلوق بودن و از نشانه هاى امكان است ، و نيز لازمه اش اين است كه با او چيرهائى باشد كه دلالت بر مخلوق بودنش كند، و ذاتش مانند ساير مخلوقات دليل بر هستى موجود ديگرى باشد، كه او ازلى و كامل الوجود و غير محدود الذات و معبود و منزه از هر نقص مفروضى بوده باشد، موجودى كه دست هيچيك از حدود و اندازه ها به مقام بلند و ارجمندش نرسد، در اينجا بايد دانست ، اين معنايى كه از جمله (و لتحول دليلا بعد ان كان مد لولا عليه ) استفاده مى شود كه دلالت از شوون مصنوع و كار ممكن است نه واجب ، منافات ندارد با معنايى كه از ساير كلمات امام اميرالمؤ منين (عليه السلام ) و ساير ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) استفاده مى شود كه خداى تعالى معلوم است بالذات ، و غير او همه معلومند بوسيله او، و او خود دلالت دارد بر ذات خود، و هم اوست كه دليل است بر مخلوقاتش ، - براى اينكه آن علم غير اين علم و آن دلالت غير اين دلالت است ، - و من اميدوارم خداى تعالى توفيقم دهد بلكه در يكى از بحثهاى آينده كه مربوط به توحيد باشد اين فرق را آنطورى كه بايد تشريح نموده و در اطرافش بسط كلامى بدهم (ان شاء الله ).  
در كتاب توحيد به سند خود از امام ابى عبدالله (عليه الصلوه و السلام ) نقل مى كند كه فرمود: روزى در بينى كه اميرالمؤ منين (صلوه الله عليه ) بر فراز منبر كوفه مشغول خطبه بود ناگهان مردى كه او را ذعلب مى گفتند و مردى زبان آور و داراى بيانى بليغ و دلى شجاع بوده برخاست و عرض كرد:

*(175/1)*

يا اميرالمؤ منين ! آيا تو پروردگار خود را ديده اى ؟ فرمود واى بر تو ذعلب من خداى ناديده را نمى پرستم . عرض كرد يا اميرالمؤ منين ! چطور او را ديده اى ؟ فرمود اى ذعلب او را چشم ها به مشاهده بصرى خود نمى بيند، بلكه ديدن او كار دلهايى است كه داراى حقيقت ايمانند، واى بر تو اى ذعلب ، اوست كه هر لطيفى را لطافت بخشيده ، با اين حال چگونه خود به لطافت توصيف مى شود؟  
اوست كه هر عظيمى را عظمت داده ، پس خود به آن وصف توصيف نمى شود، اوست كه به هر كبيرى كبريائى ارزانى داشته و خود به آن ستايش نمى شود، هر جليلى را او جلالت قدر داده ، پس خود به جلالت وصف نمى شود، او قبل از هر چيزى بوده ، پس گفته نمى شود چيزى قبل از او بوده ، او بعد از هر چيزى است ، پس گفته نمى شود برايش بعدى است ، موجودات را به مشيت خود ايجاد كرد نه چون ما به همت ، دراك است ، اما نه چون ما بوسيله و حيله ، او در اشيا هست ، اما نه به آميخته شدن و جدا بودن ، ظاهر است اما نه به معناى مباشرت ، تجلى كرد، نه چون ما به اينكه خود را در معرض ديدن قرار دهد، جداست نه به اينكه مسافتى فاصله شود، قريب است نه به اينكه نزديك آيد، لطيف است نه به اينكه جسميت داشته باشد، موجود است نه به اينكه از عدم بوجود آمده باشد، فاعل است نه به اينكه ابزار را بكار انداخته و بحركت درآورد، اندازه گير است نه با حركت و دست و پا كردن ، مريد است نه چون ما به همت ، شنوا است نه با آلت ، بينا است نه با اسباب ، ظرف مكان او را در خود نمى گنجاند، و ظرف زمان او را چون ما مصاحبت نمى كند، صفات او را محدود نمى سازد، و خواب بر او مستولى نمى شود، هستى او از ظرف زمان ، و وجودش از عدم ، و ازليتش از ابتدا پيشى گرفته ، از اينكه در ما مشاعر و آلت دراكه قرار داد، معلوم كرد كه خود آلت دراكه ندارد، و از اينكه براى موجودات جوهرى قرار داد بدست آمد كه خود جوهر ندارد، و از اينكه بين

*(175/2)*

موجودات تضاد و ناسازگارى برقرار ساخت معلوم شد كه خود ضد و شريكى ندارد، و از اينكه اشيا را قرين هم كرد معلوم شد كه خود قرين ندارد، خدايى است كه بين نور و ظلمت و ترى و خشكى و گرمى و سردى ضديت قرار داد، و همه ناسازگارها را موتلف كرد، و سازگارها را از هم جدا نمود، و با همين جمع و تفريق ها فهمانيد معرفى و مؤ لفى در ميان هست ، و اين همان مطلبى است كه آيه شريفه (و من كل شى ء جعلنا زوجين لعلكم تذكرون - ما از هر چيزى جفت آفريديم تا بلكه شما متذكر شويد) آن را افاده مى كند، آرى با همين تفريق و تاءليف ، قبل و بعد را از هم جدا نمود، تا بدانند براى او قبل و بعدى نيست و با ايجاد غرايز فهمانيد كه براى خود كه غريزه آفرين است غريزه اى نيست ، و با زمانى كردن اشيا خبر داد به اينكه خود، كه وقت آفرين است ، موقت نيست ، اشيا را از يكديگر محجوب و پوشيده داشت تا بدانند كه جز مخلوقات چيزى بين او و خلقتش حجاب و پرده نيست ، پروردگار بود در حالى كه پرورش پذيرى نبود، معبود بود، روزگارى كه از پرستش ‍ كننده اثرى نبود، عالم بود در ايامى كه معلومى نبود، سميع بود در حالى كه مسموعى نبود، آنگاه اميرالمؤ منين (صلوه الله عليه ) اين بيت را انشاء فرمود:  
1 - الم يزل سيدى بالحمد معروفا  
و لم يزل سيدى بالجود موصوفا  
2 - و كان اذ ليس نور يستضاء به  
و لا ظلام على الافاق معلوفا  
3 - فربنا بخلاف الخلق كلهم  
- و كل ما كان فى الاوهام موصوفا  
1 - مولاى من هميشه به حمد معروف و به جود و بخشش موصوف بوده .  
2 - و قبل از اينكه نورى بوجود آورد كه با آن روشن شوند و يا ظلمتى پديد آورد كه جهان را بپوشاند خود وجود داشت .  
3 - پس پروردگار ما حسابش از حساب جميع آفريدگان و جميع آنچه در وهم ها بگنجد جداست .

*(175/3)*

مؤ لف : سياق كلام امام (عليه السلام ) همانطور كه مى بينيد در مقام بيان معناى احديت ذات خدا است ، در جميع آنچه از صفات بر او صادق و به او راجع است ، و بيان اينكه خداى تعالى ذاتش غير متناهى و غير محدود است ، و سزاوار نيست كسى ذات مقدسش را با ذات ديگرى مقابل كرده و به آن قياس نمايد چه اين قياس صورت نمى گيرد مگر اينكه بر خدا مسلط شده و با همين اندازه گيريش بر او قاهر گردد، و حال آنكه او بر هر ذاتى كه با آن مقايسه شود قاهر است ، آرى او محيط است به هر چيز و مهيمن است بر هر امر، و صفت ديگرى كه جدا و ممتاز از ذاتش باشد به ذاتش افزوده و ملحق نمى شود، چه لازمه ملحق شدنش ، بطلان ازليت و نامحدودى اوست ، و نيز در مقام بيان اين معنا است كه صفات كماليه خداى تعالى محدود به حدى كه كمالات ديگر را در خود راه ندهد و يا كمالات زايد از آن حد در آن نگنجد نيست ، و علم او و قدرتش مانند علم و قدرت ما نيست ، چون مفهوم علم در ما غير قدرت ، و مفهوم قدرت غير مفهوم علم است ، و همچنين مصداق علم غير مصداق قدرت است . در حالى كه در خداى تعالى چنين نيست ، تمامى صفات كماليه اش همه عين همند، و همچنين يك اسم از اسماى حسنايش عين همه آن اسما است ، بلكه در آن ساحت مقدس ‍ مطلب از اين لطيف تر و باريك تر است ، چون در عقل ما اين مفاهيم يعنى مفهوم علم ، قدرت ، جود و ساير صفات كماليه به منزله معيار و ميزانهايى هستند كه عقل بوسيله آنها وجودهاى خارجى و واقعيات را مى سنجد، پس در حقيقت اين مفاهيم ظرفيت هاى محدودى هستند كه اگر هزاران هزار آنها به هم ضميمه شوند باز زايد بر مقدار ظرفيت و حد خود نمى گنجانند، با اين حال اگر ما امر غير محدودى را فرض كنيم و بخواهيم آنرا با اين مقياسهاى محدود بسنجيم معلوم است كه موفق نخواهيم شد، و از آن امر نامحدودى زياده از مقدار ظرفيت مفاهيمى كه در دسترس ما است درك نخواهيم نمود، و معلوم است كه

*(175/4)*

آنچه را هم كه درك مى كنيم او نيست ، بلكه غير او است ، و حقيقتى ديگر است چون مفروض ما نامتناهى بود، و آنچه درك كرده ايم متناهى است . هر چه بيشتر هم در راه نيل به آن حقيقت سعى كنيم او از درك ما دورتر و دسترسى ما به نيل او كمتر مى شود. مثلا مفهوم علم معنائى است كه آنرا از يكى از حالات انسانى كه موجودى است خارجى انتزاع كرده و آنرا براى هر كسى كه داراى آن باشد يكى از كمالات شمرده ايم ، و اين مفهوم داراى حدى است كه نمى گذارد شامل قدرت و حيات و امثال آن بشود.  
با اين حال اگر ما همين مفهوم محدود را بر خداى تعالى اطلاق كرده و سپس بمنظور رفع محدوديتش قيدى به او زده و بگوئيم : علمى نه چون ساير علوم ، درست است كه مفهوم را از بعضى جهات مطلق كرده و از قيد حدودى آزادش ساخته ايم ، ليكن اين را چه كنيم كه هنوز مفهوم است ، و از عالم مفهوم كه عالم تصور است پا فراتر نگذاشته ، و شامل مفاهيم ديگر نمى شود؟ چون گفتيم كه براى هر مفهوم ماورايى است كه شامل آن نمى شود، و روشن است كه هر چه هم مفهوم روى مفهوم بچينيم باز خاصيت مفهوم بودن را از بين نبرده ايم ، و همين معنا است كه هر انسان عاقلى را متحير و سرگردان مى سازد كه با اين قضاوت هايى كه فطرت و عقل سليمش درباره خدا مى كند چگونه خداى خود را توصيف كند، و با چه زبانى دم از او بزند؟ اين تحير و سرگردانى از جمله (لا تحده الصفات ) و از جمله اى كه در خطبه قبلى اش بود، يعنى جمله (و كمال الاخلاص له نفى الصفات عنه ) و نيز از جمله ديگر همان خطبه يعنى جمله (الذى ليس لصفته حد محدود و لا نعت موجود) بخوبى استفاده مى شود.

*(175/5)*

چون امام (عليه السلام ) در عين اينكه صفت را با گفتن كلمه (لصفته ) براى خدا اثبات مى كند، در عين حال ، آن را در كلمه (نفى الصفات ) يا حد آنرا در (لا تحده الصفات ) نفى مى نمايد؟ با اينكه معلوم است كه اثبات صفت منفك از حد نيست ، با اين حال نفى كردن حد در حقيقت نفى بعد از اثبات است ، و برگشتش به اين است كه اثبات چيزى از صفات كماليه درباره خداى تعالى ، ساير صفات كماليه اش را نفى نمى كند.  
پس صفات همه با هم متحدند، و همه آنها با ذات متحد است ، و برايشان حدى هم نيست . و در عين حال چيرهائى كه درباره اش ثابت كرده ايم معنايش اين نيست كه در ساحت مقدسش چيز ديگرى از كمالات زايد بر آنچه ما مفهوممان شده است نيست ، نه ، ممكن است چيرهايى باشد كه ما نتوانيم آنها را حكايت كنيم ، و مفهومى كه حاكى از آنها باشد در دست نداشته باشيم ، و داراى ادراكى كه بتواند آن صفات كماليه را درك كند نباشيم - دقت كنيد -.

*(175/6)*

و اگر مفاهيم در نزديك شدن به ساحت مقدسش - به معنائى كه گذشت - ساقط و بى اعتبار نمى شد ممكن بود عقل همان مقدارى كه از مفاهيم عامه و مبهمه در دست دارد به همان مقدار به خداى تعالى احاطه پيدا كند، و بگويد مثلا خداى تعالى ذاتى است نه چون ساير ذوات ، و داراى علمى است نه چون ساير علوم ، داراى قدرتى است نه چون قدرت ديگران ، داراى حيات است نه مانند ساير اقسام حيات ، چون با چنين توصيفى ممكن است عقل ، تمامى اوصافش را بشمارد، و به همه بطور اجمال احاطه پيدا كند، و ليكن اين احاطه ، و لو اجمالى ، آيا صحيح است ؟ و آيا احاطه اى كه ممتنع است احاطه تفصيلى است . و اما اينكه آيا احاطه اجمالى ممكن است ، سؤ الى است كه جوابش را مى توان از آيه (و لا يحيطون به علما) و آيه (الا انه بكل شى ء محيط) استفاده نمود، چه از اين دو آيه استفاده مى شود كه هيچ چيزى و به هيچ نحوى از انحاء نه اجمالى و نه تفصيلى به او احاطه نمى يابد، و ذات مقدس او اجمال و تفصيل نمى پذيرد، تا بتوان گفت : احاطه اجمالى حكمى دارد (ممكن است ) و احاطه تفصيلى حكم ديگرى (محال است ) دقت كنيد.  
خطبه ديگرى از اميرالمؤ منين (ع ) درباره توحيد الهى از كتاب احتجاج طبرسى

*(175/7)*

در احتجاج از امام اميرالمؤ منين (عليه السلام ) نقل مى كند كه در خطبه اى فرمود: (دليله آياته ، و وجوده اثباته ، و معرفته توحيده ، و توحيده تمييره من خلقه ، و حكم التمييز بينونه صفه لا بينونه عزله ، انه رب خالق ، غير مربوب مخلوق ، ما تصور فهو بخلافه - سپس ‍ فرمود: - ليس باله من عرف بنفسه ، هو الدال بالدليل عليه و المودى بالمعرفه اليه - دليل او آيات و آثار صنع او است ، و وجود او اثبات او است ، و معرفتش توحيد اوست ، و توحيدش تميز دادن اوست از خلق او، و حكم تميز، جدايى صفت است ، نه جدايى به معناى كناره جويى ، آرى پروردگارى است آفريننده كه مربوب و مخلوق كسى نيست ، به هر صورتى كه تصور شود خود بر خلاف آن صورت است - آنگاه فرمود - كسى كه ذاتش شناخته شود اله نيست ، اله پروردگار متعال است كه بدلالت و راهنمائى خودش شناخته شده است ، چون او ادله اى را كه بوجود او دلالت دارند دليل كرده ، خلاصه دلالت دليل هم از ناحيه خود اوست ، و معرفت را او طورى بوجود آورده كه بتواند فى الجمله به خود او متعلق شود).

*(175/8)*

مؤ لف : تامل در آنچه گذشت اين معنا را روشن مى كند كه سوق خطبه فوق براى بيان اين جهت است كه وحدت بارى تعالى وحدت غير عددى است ، چون به اين معنا صراحت دارد كه معرفت خداى تعالى عين توحيد او است ، يعنى اثبات وجودش عين اثبات وحدت اوست ، و اگر مراد از اين وحدت ، وحدت عددى بود مسلما غير ذات بود و اثبات او نيز غير اثبات ذات بود، در نتيجه ذات به خودى خود كافى براى وحدت نبود، مگر اينكه سببى از خارج ذات تقاضاى آنرا مى داشت ، و اين بيان بليغ ترين بيان و عجيب ترين منطقى است كه در باب توحيد وارد شده ، و شرح و بسط آن محتاج به مجال وسيع ترى است ، كه متاسفانه طريقه بحث ما در اين كتاب اجازه تشريح بيشتر آنرا بما نمى دهد، و از جمله لطيف ترين مطالبى كه در اين خطبه است اين جمله است كه مى فرمايد: (وجوده اثباته ) و مرادش اين است كه برهان بر اثبات بارى تعالى همان وجود خارجى او است ، يعنى چيدن برهان كار ذهن است ، و او در ذهن و عقل نمى گنجد. و اما اينكه امام فرمود: (ما تصور فهو بخلافه ) مقصود اين نيست كه بفرمايد خداى تعالى صورت ذهنيه نيست ، چه اين حرف اختصاص به خداى تعالى ندارد، بلكه هيچ چيزى عين صورت ذهنيه خودش نيست ، بلكه مراد اين است كه غير خداى تعالى صورت ذهنيش مطابق با خارج اوست ، بخلاف خداى تعالى كه تصوراتى كه از او در ذهن وارد مى شود هر چه باشد مخالف با خارج و واقع اوست ، و آنصورت ، صورت او نيست چون ذهن نمى تواند به او احاطه يابد، تا از او عكس بردارى كند، اين را هم نبايد از نظر دور داشت كه ساحت مقدس او حتى از اين حرفى هم كه زده شده (او بر خلاف هر تصورى است ) منزه است .

*(175/9)*

و نيز از جمله آن مطالب لطيف اين قول است كه مى فرمايد: (ليس باله من عرف بنفسه ) اين جمله در مقام بيان اين جهت است كه خداى تعالى بزرگ تر از آن است كه بتوان او را شناخت ، و اجل از آن است كه مقهور فهم و ادراكش قرار داد، به اين بيان كه هر كسى كه معرفت ما به خود او تعلق بگيرد معلوم مى شود كه او غير ما و غير معرفت ما است .  
و از جهت اينكه جداى از ما و معرفت ما است ، معرفتما به او متعلق مى شود و چون خداى تعالى محيط به ما و معرفت ما و قيم بر اين معنا است ، پس چيزى كه ما و معرفت ما را از دائره سلطنت و احاطه او بيرون برده و ما را از محاط بودن براى او نگهدارد، نيست ، تا به آن وسيله خود را از تحت احاطه او كنار كشيده و آنگاه او را متعلق معرفت و درك خود قرار دهيم ، و امام (عليه السلام ) اين معنا را با اين جمله از گفتار خود كه مى فرمايد: (هو الدال بالدليل عليه و المودى بالمعرفه اليه ) بيان مى كند و معنايش اين است كه خداى تعالى خود دليل بر وجود خويش است حتى دليل را هم او راهنمائى كرده كه چگونه دلالت كند، و اوست كه معرفت انسان را چنان مى كند كه بنحو مخصوصى بسوى او معطوف شود، و آدمى را به او آشنا سازد، چون اوست كه بر هر چيزى احاطه و سلطنت دارد، با اين حال چگونه ممكن است كسى به ذات او راه يابد تا او را محاط خود قرار دهد، با اينكه او بر آنكس و راه يابى او محيط است ؟  
فرمايش رسول خدا (ص ) درباره معناى توحيد بروايت اميرالمؤ منين (ع )

*(175/10)*

صدوق (عليه الرحمه ) در كتاب معانى الاخبار به سند خود از عمرو بن على از على (عليه السلام ) نقل مى كند كه فرمود: رسول الله (صلى الله عليه و آله ) فرموده : معناى توحيد او اين است كه معتقد باشيم كه ظاهرش در باطن او و باطنش در ظاهر او است ، ظاهرش ‍ موصوفى است ناديدنى و باطنش موجودى است آشكار و غير خفى ، او در همه جا يافت مى شود، و هيچ جا نيست كه لحظه اى از او خالى باشد، حاضر است اما محدود نيست ، غايب است اما مفقود نيست .  
مؤ لف : كلام رسول الله (صلى الله عليه و آله ) در اين مقام است كه وحدت غير عددى خداى تعالى را كه فرع نامحدودى اوست بيان نمايد، چه نامحدودى است كه باعث مى شود ظاهر توحيد و توصيفش از باطن آن و باطنش از ظاهر آن جدا نباشد، زيرا ظاهر و باطن از جهت داشتن حد از هم جدا و متفاوتند، و وقتى حد در بين نبود اين جدايى و تفاوت از بين رفته و مختلط و متحد خواهند شد، و همچنين وقتى ظاهر موصوف درك كردنى و باطن آن راه نيافتنى و پوشيده است كه اين ظاهر و باطن داراى حدى مخصوص به خود باشند، و هيچيك از حد خود تجاوز نكنند، و همچنين حاضر از اين جهت كه محدود است وجودش جمع و جور و حاضر براى شخصى است كه نزد او است ، و غايب از اين جهت كه محدود است ، مفقود است براى شخصى ، و گرنه اگر پاى حد از ميان برداشته شود نه حضور، حاضر را به تمام وجودش براى كسى مجتمع مى سازد و نه غيبت ، غايب را از نظر او مفقود و پوشيده مى دارد.  
بحثى تاريخى  
(درباره اعتقاد به ودت عددى خداوند و رد آن در سخنان امام على (ع ))

*(175/11)*

بايد دانست اين مساءله كه براى عالم صانعى است و اينكه اين صانع يگانه است ، از قديم ترين مسائلى است كه در بين متفكرين در اينگونه مسائل داير و رايج بوده ، و فطرتشان آنان را به اين حقيقت رهنمائى نموده است ، حتى آيين بت پرستى هم كه بنايش بر شرك است اگر حقيقت معنايش مورد دقت قرار گيرد معلوم خواهد شد كه اين آيين هم در آغاز پيدايشش بر اساس توحيد صانع و اينكه بت ها شفيع در نزد خدايند بنا شده است ، (ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى - ما عبادت نمى كنيم بت ها را مگر براى اينكه ما را به خدايمان قدمى نزديك كنند)، گر چه اين نيز بتدريج از مجراى اصلى خود منحرف شده و كار به جائى رسيد كه بت ها را نيز  
و اين انحراف از اينجا سرچشمه گرفت كه گر چه فطرتى كه آدمى را به توحيد معبود دعوت مى كند - همانطورى كه بيانش با استفاده از آيات قرآن عزيز گذشت - دعوت مى كند به خدايى كه هم از جهت ذات و هم از جهت صفات يگانه است به يگانگى غير محدودى در عظمت و كبريا، الا اينكه الفت و انسى كه انسان در زندگيش به واحدهاى عددى دارد از يكطرف ، وابتلاآتى كه مليين يعنى دينداران براى نفى تعدد خدايان و اثبات خداى واحد در برابر بت پرستان مجوس و ديگران داشتند از طرف ديگر شبهه عددى بودن وحدت خدا را در دلها جاى گير و مسجل نموده ، و در نتيجه حكمى كه فطرت انسان داشت به اينكه خداوند نامحدود است تقريبا از نظرها كنار رفته و مردم از حكم فطرى خود غافل شدند. لذا مى بينيد كلماتى كه از قدماى فلاسفه و اهل بحث ، مصر، يونان ، اسكندريه و فلاسفه بعدى نقل شده و در دست است بخوبى مى رساند كه مقصودشان از وحدت بارى تعالى همان وحدت عددى است حتى شيخ الرئيس ابوعلى سينا در كتاب شفاى خود به اين معنا تصريح نموده است ، و كلمات غير او از حكمايى كه بعد از او تا حدود سنه هزار هجرى برخاسته اند و آثارشان در دست است نيز به همين منوال است .

*(175/12)*

اما متكلمين : آنان نيز احتجاجاتشان بر توحيد طورى است كه با اينكه عموما همان مطالب قرآن عزيز است مع ذلك از طرز استدلالشان بيش از وحدت عددى استفاده نمى شود، اين است آن معنائى كه از كلمات دانشمندان و اهل بحث در اين مساءله بدست مى آيد.  
بنابراين بيانى كه قرآن عزيز راجع به معناى توحيد دارد اولين گامى است كه در تعليم و بدست دادن اين حقيقت برداشته شده است ، و در حقيقت قرآن مبتكر در شناسائى اين حقققت است ، چيزى كه هست كسانى كه در اين قرون متمادى در صدد تفسير قرآن و بيان معارف و علوم آن بر آمده اند، چه اصحاب ، و چه تابعين و چه مفسرين بعد از آنها، عموما بحث درباره اين مطلب را مهمل گذاشته و متعرض اين بحث شريف نشده اند، اين كتب تفسير و جوامع حديث است كه همه در دسترس خواننده هست ، و اطمينان داريم كه خواننده محترم نخواهد توانست اثرى از اين حقيقت را در آنها پيدا كند، و نه به بيانى كه اين حقيقت را شرح دهد بر خواهد خورد، و نه از طرز استدلالاتشان بويى از آن استشمام خواهد نمود.  
آرى ما تاكنون به بيانى كه پرده از روى اين حقيقت برداشته باشد بر نخورده ايم جز همين بيان شيوايى كه تنها و تنها در كلمات امام على بن ابيطالب (عليه افضل الصلوات و السلام ) ديده مى شود، آرى تنها كلام آن جناب است كه گشاينده اين در و فاش كننده اين راز نهفته است ، او است كه با روشن ترين اسلوب و واضح ترين برهان آنرا تشريح و اثبات نموده است .

*(175/13)*

از كلمات آن جناب كه بگذريم ، در كلمات فلاسفه اسلام كه در قرون بعد از قرن دهم مى زيسته اند نيز اين حقيقت به چشم مى خورد، الا اينكه به اعتراف خود آنان سرچشمه كلماتشان همان كلمات امام اميرالمؤ منين (عليه السلام ) است . اين بود سر اينكه ما در بحث روايتى خود تنها اكتفا به نقل نمونه هائى از كلمات غرا و زيباى آن جناب نموده و از نقل كلمات ديگران خود دارى كرديم ، چه اسلوبى كه امام (عليه السلام ) در اين مساءله و تشريح آن از احتجاج برهانى بكار برده ، اسلوبى است كه در كلمات ديگران ديده نمى شود، و به همين جهت از عنوان كردن بحثى فلسفى مستقل بمنظور بررسى و تحقيق در اطراف اين مساءله خوددارى نموده و تنها به همان بحث روايتى اكتفا كرديم ، چون براهينى كه فلاسفه براى بدست دادن اين غرض چيده اند براهينى است كه از همين مقدمات كه در كلام امام است تشكيل يافته ، و زايد بر آن چيزى ندارد، چون همگى آنها يعنى كلمات امام (عليه السلام ) و فلاسفه همه مبنى بر صرافت وجود پروردگار، و احدى بودن آن ذات مقدس است (جلت عظمته ).  
سوره مائده ، آيات 89 - 87  
يايها الذين ءامنوا لا تحرموا طيبت ما احل الله لكم و لا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين (87) و كلوا مما رزقكم الله حللا طيبا و اتقوا الله الذى انتم به مؤ من ون (88) لا يواخذكم الله باللغو فى ايمنكم و لكن يواخذكم بما عقدتم الايمان فكفرته اطعام عشره مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبه فمن لم يجد فصيام ثلثه ايام ذلك كفره ايمانكم اذا حلفتم و احفظوا ايمانكم كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تشكرون (89).  
ترجمه آيات  
اى كسانى كه ايمان آورده ايد! حرام نكنيد طيباتى را كه خداوند بر شما حلال نموده و تجاوز نكنيد كه براستى خداوند دوست نمى دارد تجاوزكاران را (87).

*(175/14)*

و بخوريد از آنچه خداوند روزيتان كرده در حالى كه حلال و طيب است و بپرهيزيد از خدايى كه شما به او ايمان آورده ايد (88).  
خداوند شما را به قسمهاى لغو و بيهوده تان مواخذه نمى فرمايد و ليكن مواخذه مى كند از قسمهائى كه با آن عهد و پيمانى بسته ايد، پس ‍ كفاره آن اطعام ده مسكين است از غذاهاى متوسطى كه به اهل و عيال خود مى خورانيد يا از لباسى كه به آنان مى پوشانيد يا آزاد كردن بنده اى . پس كسى كه استطاعت مالى ندارد و نمى تواند اين كفارات را انجام دهد سه روز روزه بگيرد، اين است كفاره قسمهايتان زمانى كه قسم خورديد، و حفظ كنيد سوگندهايتان را و آنرا مشكنيد، خداوند اين چنين بيان مى كند آيات خود را باشدكه شما شكرگزارى كنيد (89).  
بيان آيات  
اين سه آيه و تعدادى از آياتى كه بعد از آنها واقع شده اند، يعنى حدود صد و اندى از آيات اين سوره در مقام بيان پاره اى از احكام فرعى هستند، و اين آيات مجموعا نظير جمله معترضه ايست كه در بين دو دسته از آياتى واقع شده اند كه متعرض داستانهاى مسيح (عليه السلام ) و مسيحيان است . و اين آيات چون طوايف متفرقه اى هستند و درباره احكام مختلفى نازل شده اند، از اين جهت مى توان گفت هر كدام براى خود مستقل اند، و در فهمانيدن مدلول خود تمام و غير مربوط به مابقى آيات اند، بنابراين مشكل است گفته شود كه همه آنها يكدفعه نازل شده اند، و يا با بقيه آيات سوره نازل شده اند، زيرا مضامين اين آيات طورى است كه نمى توان بين آنها ارتباط بر قرار كرد، تا بتوان آنرا شاهد اين حرف قرار داد، و اما رواياتى كه درباره شاءن نزول آنها وارد شده به زودى بعضى از آنها را كه عمده آنها است در بحث روايتى آينده نقل خواهيم نمود.

*(175/15)*

در اين سه آيه نيز مطلب از همين قرار است ، يعنى بين آنها ارتباط زيادى نيست ، چون آيه سومى مستقل در معنا و آيه اولى هم از سومى اجنبى است ، گر چه از بعضى جهات خالى از نوعى مناسبت هم نيست ، و آن اين جهت است كه يكى از وسايل حرام كردن طيبات سوگند است ، و از جمله مصاديق سوگند لغو، سوگنديست كه بعضى طيبات را كه خداوند حلالش كرده حرام نمايد، و شايد همين جهت باعث بوده كه بعضى ها - بطورى كه از آنها نقل شده - نزول همه اين آيات را راجع به سوگند لغو دانسته اند. اين حال آيه اولى با سومى است و اما آيه دومى ، كانه دنباله همان آيه اولى است ، كما اينكه ذيل آن يعنى جمله (و اتقوا الله الذى انتم به مؤ من ون ) بلكه و همچنين صدرش به بعضى عنايات به اين معنا شهادت مى دهد، زيرا صدر آيه مشتمل بر (واو) عاطفه و امر به خوردن حلال طيبى است كه آيه اولى از تحريم و اجتناب از آن نهى مى كند، و به اين توجيه مى توان اين دو آيه را از نظر معنا ملتنم و از جهت حكم متحد و سياقشان را يكى كرد.  
يا ايها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم  
راغب در مفردات گفته است : (حرام ) به معناى چيزى است كه از آن منع شده باشد، چه اين منع به تسخير الهى باشد، و چه به منع قهرى ، و چه به منع عقلى يا منع شرعى يا از ناحيه كسى كه اطاعت امرش لازم است .  
معناى كلمه : (حل ) و مشتقات آن

*(175/16)*

و درباره معناى كلمه (حلال ) هم گفته است (حل ) در اصل به معناى گشودن گره است ، و به همين معنا است آيه شريفه (و احلل عقده من لسانى - بگشاى گره از زبان من ) و حلول به معناى نزول است ، و گويا مناسبتش با معناى اصلى اين است كه نوعا در موقع پياده شدن و نزول در منزل بارها را مى گشايند، و گره ها را باز مى كنند، آنگاه در نزولى هم كه بار گشودن ندارد استعمال شده و گفته شده است : (حل حلولا واحله ). خداى عزوجل هم در قرآن فرموده : (اوتحل قريبا من دارهم - يا عذاب فرود مى آيد نزديكى خانه هايشان ). (و احلوا قومهم دار البوار - و فرود آوردند قوم خود را در خانه هلاكت ) و گفته مى شود: (اذا حل الدين وجب ادائه - وقتى قرض حلول كرد (سر رسيد) واجب است اداى آن )، و (حله ) به معناى قومى است كه پياده شوند، و به همين معنا است (حى حلال ) يعنى قبيله اى كه نازل شدند، و (محله ) به معناى مكان حلول و جاى نزول است ، و اينكه گفته مى شود: فلان چيز حلال است . استعاره است از حل عقده ، يعنى گشودن گره . و به اين معنا در كلام خداى تعالى استعمال شده است ، آنجا كه مى فرمايد: (كلوا مما رزقكم الله حلالا طيبا - و بخوريد از حلال و طيب آنچه روزيتان كرده ايم ) و نيز مى فرمايد: (هذا حلال و هذا حرام - اين حلال است و اين حرام ).  
و ظاهرا از اين جهت (حل ) را هم در مقابل (حرمت ) و هم در مقابل (احرام ) و هم (حرم ) ذكر مى كنند، و مى گويند: (الحل و الحرمه ) و (الحل و الحرام ) و (الحل و الحرم ) كه در اين سه لفظ يعنى حرمت و احرام و حرم گرهى خيالى بنظر مى رسد، چون ممنوعيتى كه همان معناى حرمت و احرام و حرم است خود در حقيقت گره و عقده ايست .

*(175/17)*

و اين ظهور از اين جهت كه اين سه لفظ در مقابل حل قرار مى گيرد روشن تر مى شود، زيرا حل استعاره است براى معناى جواز و اباحه ، و اين دو لفظ يعنى حل و حرمت از حقايق عرفى است ، نه از مخترعات و اصطلاحات شرعى يا متشرعه ، و آيه مورد بحث ، مؤ منين را از تحريم حلال نهى مى كند، يعنى دستور مى دهد آنچه را كه خدا برايشان حلال كرده بر خود حرام نكنند، و اين تحريم حلال يا به اين مى شود كه در مقابل حليت شارع حرمتش را تشريع كنند، و يا به اين مى شود كه كسى از انجام آن عمل حلال جلوگيرى نموده يا خودش از انجامش امتناع بورزد، چه همه اينها تحريم و منع و در حقيقت نزاع با خداى سبحان است در سلطنت او، و تجاوز به اوست ، و پر معلوم است كه اين نزاع و تجاوز با ايمان به خدا و آيات خداسازگار نيست ، و لذا در آيه مورد بحث نهى از اين عمل را صادر كرده و فرموده : (يا ايها الذين آمنوا...) پس در حقيقت معناى آيه اين است : حرام نكنيد آنچه را كه خدا برايتان حلال كرده ، با اينكه ايمان به خدا آورده ايد و خود را تسليم امر او نموده ايد.  
الزام و التزام به ترك آنچه خدا حلال كرده تعدى از حدود الهى و تجاوز به سلطنتتشريعى او است

*(175/18)*

و ذيل آيه بعدى هم كه مى فرمايد: (و اتقوا الله الذى انتم به مؤ من ون ) اين معنا را كه آيه هم تشريع و هم جلوگيرى و هم امتناع را شامل است تاييد مى كند، و اينكه كلمه (طيبات ) را اضافه كرده است به جمله (احل الله لكم ) با اينكه كلام بدون ذكر آن هم تمام بود، براى اين بود كه به تتميم جهت نهى اشاره كرده باشد، و بفهماند تحريم حلال علاوه بر اينكه تجاوز از حد بندگى و معارضه با سلطنت خدا و مناقض با ايمان و تسليم است ، خروج از حكم فطرت هم هست ، زيرا فطرت ، خود هر حلالى را پاكيره و طيب مى داند، و از آنها هيچ نفرتى ندارد، كما اينكه در آيه ذيل كه رسول خدا(صلى الله عليه و آله ) شريعتى را كه آورده توصيف مى فرمايد و از اين معنايى كه گفتيم خبر داده ، يعنى آنچه را كه حلال است طيب و آنچه را كه حرام است خبيث و پليد دانسته ، و فرموده است : (الذين يتبعون الرسول النبى الامى الذى يجدونه مكتوبا عندهم فى التوريه 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 ...).  
و به همين معنائى كه بيان كرديم تاييد مى شود كه :  
اولا مراد از تحريم طيبات الزام و التزام به ترك حلالها است .  
و ثانيا مراد از (حل ) به قرينه مقابله با حرمت بطور عموم هر چيزى است كه در قبال حرمت باشد، پس هم مباحات و هم مستحبات و هم واجبات را شامل مى شود.  
و ثالثا اضافه (طيبات ) به (ما احل الله ) اضافه بيانيه است .

*(175/19)*

و رابعا مراد از (اعتداء) در جمله (و لا تعتدوا) همان تجاوز بر خداى سبحان است نسبت به سلطنت تشريعيش . يا اينكه مراد تعدى از حدود اوست به كناره گيرى از اطاعت و تسليم او و تحريم حلالهاى او. چنان كه در ذيل آيه طلاق مى فرمايد: (تلك حدود الله فلا تعتدوها و من يتعد حدود الله فاولئك هم الظالمون ) و نيز در ذيل آيه ارث مى فرمايد: (تلك حدود الله و من يطع الله و رسوله يدخله جنات تجرى من تحتها الانهار خالدين فيها و ذلك الفوز العظيم . و من يعص الله و رسوله و يتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها و له عذاب مهين ).  
و اين آيات همانطورى كه ملاحظه مى كنيد اطاعت خدا و رسول را از روى استقامت و التزام به آنچه تشريع فرموده ، ممدوح دانسته ، و بر عكس خروج از مقام تسليم و رضا و التزام و انقياد را از راه تعدى و تجاوز نسبت به حدود خدا مذموم دانسته ، و مرتكبش را سزاوار عقاب معرفى نموده است ، بنابراين محصل مفاد آيه مورد بحث نهى است از تحريم محللات ، يعنى از اينكه كسى از استفاده از آنچه خدايش حلال كرده اجتناب و از نزديكى به آن امتناع ورزد، چون اين امتناع با ايمان به خدا و آيات او مناقض است ، و با اين نمى سازد كه محللات چيرهائى هستند كه فطرت بشر آنرا طيب مى داند، و هيچگونه پليدى در آنها نيست تا از آن جهت از آنها اجتناب شود، و اجتناب بى جهت تجاوز است ، و خداوند متجاوزين را دوست نمى دارد.  
و لا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين  
گفتيم ظاهر سياق آيه اين است كه مراد از (اعتدا) همان تحريم حلالى است كه شرحش تا اندازه اى داده شد، پس اينكه فرمود: (و لا تعتدوا) بمنزله تاكيد است براى : (لا تحرموا...).  
وجوهى كه درباره مراد از اعتداء در جمله : (ولا تعتدوا ان الله لايحب المعتدين ) گفتهشده است

*(175/20)*

بعضى از مفسرين گفته اند: مراد از اعتدا تجاوز از حد اعتدال است در چيرهاى حلال ، و آيه نهى است هم از اينكه كسى يكباره روى به محللات نهاده و سرگرم تمتع و لذت بردن از آنها شود و هم از اينكه يكسره روى از آنها برتافته و رهبانيت و زهد و عبادت و تقرب به خدا را اختيار كند، بنابراين ، معنى آيه اين مى شود: نه چنان باشيد كه آنچه را كه خدا برايتان حلال كرده بر خود حرام كنيد، و نه طورى باشيد كه از حد اعتدال گذرانده و در تمتع از آنها اسراف و افراط بورزيد، و به اين وسيله به جان و تن خود ضرر رسانيد.  
عده ديگرى گفته اند مراد از اعتدا تجاوز از (محللات طيبه ) است به (خبائث محرمه )، بنابراين ، برگشت معنى آيه به اين معنى مى شود كه نه از محللات اجتناب كنيد و نه محرمات را مرتكب شويد، به عبارت ديگر، آنچه را كه خدا حلال كرده بر خود حرام و آنچه را حرام كرده بر خود حلال مكنيد.  
و اين دو معنايى كه نقل شد گر چه در جاى خود معانى صحيحى هستند و حتى آيات صريحى هم از قرآن بر طبق آن داريم ، ليكن هيچكدام از آنها با آيه مورد بحث منطبق نمى شود، زيرا سياق آيه و آيه بعدش با اين دو معنا سازگارى ندارد، و بنا نيست هر حرف صحيحى را بر هر كلامى اگر چه با سياق و موقعيت آن نسازد تحميل كرد.  
و كلوا مما رزقكم الله حلالا طيبا...  
ظاهر عطف ، يعنى عطف شدن جمله (و كلوا) بر (لا تحرموا) اين است كه مفاد آيه دومى به منزله تكرار و تاكيد مضمون آيه سابق باشد، كما اينكه همينطور هم هست ، به شهادت سياق صدر آيه ، چون صدر آيه مشتمل است بر حلالا طيبا كه محاذى است با جمله (طيبات ما احل الله ) در آيه سابقه ، و همچنين به شهادت ذيل آن از جهت محاذاتى كه بين جمله (و اتقوا الله ان كنتم مؤ منين ) از آن آيه و جمله (يا ايها الذين آمنوا) از آيه سابقه است ، و ما سابقا اين معنا را بيان نموديم .

*(175/21)*

و بنابراين ، جمله (كلوا مما رزقكم الله ...) از قبيل ورود امر است در مقام توهم حظر كه جز بر جواز، دلالت ندارد. يعنى چون جاى اين بود كه كسى خيال كند بهرمندى از نعمت هاى خدا زياده از حد ضرورت جايز نباشد و اين آيه در چنين مقامى مى فرمايد: بخوريد از چيرهائى كه خدا روزيتان كرده . از اين رو كلمه (بخوريد) دلالت بر وجوب ندارد. تنها جواز را مى رساند، و تخصيص ‍ جمله (كلوا) بعد از تعميمى كه در جمله (لا تحرموا) است ، يا تخصيص بحسب لفظ تنها است ، و در معناى عام و به معناى مطلق تصرف در طيبات از نعمتها و داده هاى خدا است ، چه به خوردن باشد و چه به ساير وجوه تصرف ، و سابقا هم در چند جا گذشت كه استعمال (اكل ) در مطلق تصرف ، استعمالى است شايع و متداول ، يا آنكه تخصيص بحسب لفظ و معنا هر دو است ، و ممكن هم هست كه اينطور باشد، و مراد از اكل همان خوردن به معناى واقعى خود باشد، و سبب نزول اين دو آيه اين باشد كه بعضى از مؤ منين در روزهاى نزول اين دو آيه بعضى از خوردنى هاى طيب را بر خود حرام كرده بوده اند.

*(175/22)*

و روى اين فرض اين دو آيه درباره نهى از اين عمل نازل شده باشد، و اينكه در آيه اولى نهى را بطور عموم بيان فرمود نه تنها از نخوردن ، از اين جهت است كه مى خواهد قاعده كلى بيان كند، چون ملاك نهى ، هم در خوردنى هاى حلال است و هم در غير خوردنى ها، و لازمه استظهارى كه ما از معناى آيه كرديم اين است كه جمله (مما رزقكم الله ) مفعول باشد براى (كلوا) و نيز بنابراين معنا(حلالا طيبا) دو حال خواهند بود از براى (ما) موصوله ، و به همين معنايى كه ما استظهار كرديم اين دو آيه مربوط و متوافق مى شوند. و چه بسا كسانى كه گفته اند: (جمله حلالا طيبا) مفعول است براى (كلوا) و جمله (مما رزقكم الله ) متعلق است به (كلوا) يا حال است از براى حلال ، كه چون نكره است مقدم بر خود آن ذكر شده است ، يا آنكه (حلالا) وصفى باشد براى موصوفى محذوف ، و تقدير چنين باشد: (و كلوا مما رزقكم الله رزقا حلالا طيبا) و همچنين توجيهاتى ديگر.  
و چه بسا بعضى از مفسرين استدلال كرده اند به كلمه (حلالا) بر اينكه رزق شامل حلال و حرام هر دو مى شود، و گرنه ذكر اين كلمه لغو بود.  
جوابش اينست كه وقتى (حلالا) چنين دلالتى دارد كه قيد احترازى باشد، و بخواهد رزق غير حلال و غير طيب را خارج كند، و ليكن چنين نيست ، بلكه قيد توضيحى است كه با مقيدش مساوى است ، و نكته اى كه در ذكر آنست - كما اينكه سابقا هم گفتيم - اين است كه اشاره كند به اينكه حلال و طيب بودن روزى عذر براى كسى كه بخواهد پيرامون رهبانيت بگردد باقى نمى گذارد، و ما در سابق در ذيل آيه 27 از سوره آل عمران (جلد 3 ترجمه ) راجع به رزق مطالبى بيان كرديم .  
لا يواخذكم الله باللغو فى ايمانكم و لكن يواخذكم بما عقدتم الايمان  
(لغو) چيزى را گويند كه اثرى از آثار عملى بر آن مترتب نشود، و (ايمان ) جمع (يمين ) و به معناى سوگند است .

*(175/23)*

راغب در مفردات گفته است : (يمينى ) كه به معناى قسم است استعاره است از يمين به معناى دست ، به اعتبار كارهائى كه شخصى معاهد و صاحب سوگند و غير او انجام مى دهند، و يمين به اين معنا در چند جاى قرآن بكار رفته ، از آن جمله مى فرمايد: (ام لكم ايمان علينا بالغه الى يوم القيمه ) و نيز مى فرمايد: (و اقسموا بالله جهد ايمانهم ) و نيز مى فرمايد: (لا يواخذكم الله باللغو فى ايمانكم ) و(عقدتم ) را اگر با تشديد قاف بخوانيم از تعقيد و به معناى مبالغه در عقد و گره زدن است ، و ليكن (عقدتم ) به تخفيف هم قرائت شده ،(فى ايمانكم ) متعلق است به جمله (لا يواخذكم ) يا به جمله (باللغو) البته دومى به صحت نزديك تر است ،  
سوگندهاى لغو سوگندهاى است كه عقد و التزام نداشته باشد  
و تقابلى كه بين دو جمله (باللغوفى ايمانكم ) و جمله (بما عقدتم الايمان ) هست مى رساند كه مراد از لغو در سوگندها، سوگندهاى بيهوده ايست كه غرض از آنها عقد و پيمان و معاهده اى نباشد، و صرفا از روى عادت يا سبب ديگرى بر زبان جارى شود، و سوگند لغو عبارتست از همان گفتن نه ، و الله و آرى و الله ، كه مخصوصا در معامله ها و خريد و فروش ها بيشتر بر زبان جريان مى يابد، و اما سوگندهائى كه بمنظور عقد و التزام به عملى و يا به ترك آن بر زبان جارى مى شود مثلا گفته مى شود و الله فلان عمل نيك را انجام مى دهم ، و يا و الله فلان عمل زشت را ترك مى كنم ، سوگند لغو نيستند.

*(175/24)*

اين است آنچه از ظاهر آيه استفاده مى شود، و اين منافات ندارد با اينكه شارع مقدس گفتن : و الله فلان حرام را مرتكب و يا و الله فلان واجب را ترك مى كنم ، را جزو سوگند لغو بشمارد، و اثرى براى آن قائل نشود، و بفرمايد: (هر عملى كه سوگند بر انجام آن و يا ترك آن خورده مى شود بايد آن عمل و يا آن ترك رجحان و حسن داشته باشد، و گرنه لغو و بى اثر است ) زيرا اين حكمى است كه از ناحيه سنت به حكم قرآن ضميمه و ملحق شده است ، و لازم نيست آنچه را كه سنت بر آن دلالت دارد قرآن نيز بخصوص آن دلالت كند. ممكن است كسى خيال كند كه جمله (و لكن يواخذكم بما عقدتم الايمان ) دليل است بر اينكه سوگند همين كه در عقد و التزام بكار رفت صحيح و موثر و مورد مواخذه است ، چون مطلق است و شامل مى شود جائى را كه رجحان داشته باشد، و مواردى را كه فاقد رجحان باشد، و ليكن اين خيال باطل است و در آيه چنين دلالتى نيست ، براى اينكه آيه سوگندى را مى گويد كه بر حسب موازين شرع صحيح و ممضى باشد، زيرا در ذيل آيه اين جمله است : (و احفظوا ايمانكم ) و اگر مراد مطلق سوگند بود لازمه اش اين بود كه در اين ذيل فرموده باشد مطلق سوگند را چه داراى رجحان باشد و چه نباشد حفظ كنيد، و حال آنكه شارع از اين دو يكى را كه همان فاقد رجحان است لغو فرموده ، پس معين شد كه در صدر آيه مراد از سوگند لغو، سوگندى است كه عقد و التزام نداشته باشد، و سوگندهائى كه عقد و التزام دارد سوگند لغو نيست .  
بيان كفار حنث (شكستن ) قسم  
فكفارته اطعام عشره مساكين ... او تحرير رقبه

*(175/25)*

(كفاره ) عبارتست از عملى كه بوجهى از وجوه ، زشتى معصيت را بپوشاند، و اصل اين كلمه از كفر است كه به معناى پوشاندن است ، خداى تعالى مى فرمايد: (نكفر عنكم سياتكم )، راغب گفته است : كفاره چيزى است كه گناه را بپوشاند، و از همين باب است كفاره سوگند (فكفارته ) اين كفاره به يك اعتبار از متفرعات سوگند است ، و آن اعتبار مقدر و عبارتست از شكستن سوگند، و تقدير اين است : (فان حنثتم فكفارته - اگر سوگند را شكستيد كفاره اش اين است كه فلان طور كنيد) چون از خود لفظ كفاره گناهى كه كفاره دارد فهميده مى شود، و اين گناه خود سوگند نيست ، چه اگر سوگند معصيت بود در ذيل همين آيه نمى فرمود: (و احفظوا ايمانكم ) چون معنا ندارد خداوند سبحان سفارش به حفظ چيزى كند كه خود معصيت است ، پس كفاره ، مربوط به شكستن سوگند است نه به خود آن ، و از همين جهت مواخذه اى هم كه در (و لكن يواخذكم ) است مواخذه بر شكستن سوگند است نه بر خود آن . خواهيد پرسيد پس چرا فرمود خداوند شما را بخاطر عقد سوگند به آن مواخذه مى كند؟! با اينكه بنابراين بيان عقد سوگند خودش مواخذه ندارد، و مواخذه در شكستن آنست ، جواب اين است كه چون متعلق مواخذه كه همان شكستن سوگند است از متعلقات آنست ، به عبارت ساده تر چون اگر سوگندى نبود حنثى (شكستن ) پيش نمى آمد، از اين جهت فرمود: بخاطر سوگندتان مواخذه مى كند. پس كفاره متفرع است برحنث ، كه چون قرينه در كلام بود ذكر نشده است ، و آن قرينه جمله (يواخذكم ) است و نظير اين بيانى كه در (كفارته ) گذشت عينا در جمله (ذلك كفاره ايمانكم اذا حلفتم ) نيز جارى است ، يعنى تقدير در آنجا نيز چنين است : (ذلك كفاره ايمانكم اذا حلفتم و حنثتم - اين است كفاره سوگندهايتان هر وقت قسم خورديد و شكستيد).  
اطعام عشره مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبه ...

*(175/26)*

بيان خصال سه گانه كفارات است كه چون با لفظ (او) كه براى ترديد است عطف شده و دلالت دارد بر اينكه يكى از آن سه ، وجوب دارد نه هر سه ، و از اين هم كه فرمود: (فمن لم يجد فصيام ثلاثه ايام ) استفاده مى شود كه خصال مذكور تخييرى است ، و چنان نيست كه سومى در صورت عجز از دومى و دومى در صورت عجز از اولى واجب باشد، بلكه هر سه در عرض هم واجبند، و ترتيبى در بينشان نيست چه اگر ترتيبى در ذكر آنها بود اين تفريع كه در جمله (فمن لم يجد...) است لغو بود، و بطور متعين سياق اقتضاى اين را داشت كه بفرمايد: (او صيام ثلاثه ايام ) در اين آيه ابحاث و فروع فقهى زيادى است كه مرجع آنها علم فقه است و بايد آنجا بحث شود.  
ذلك كفاره ايمانكم اذا حلفتم ...  
گفتيم در اين جمله لفظ (حنثتم ) مقدر است ، و در اين جمله و همچنين در جمله (كذلك يبين الله لكم ) نوعى التفات بكار رفته است ، و وجه كلام از خطاب به مؤ منين به خطاب برسول (صلى الله عليه و آله ) معطوف شده است ، و شايد نكته اش اين باشد كه اين دو جمله هر دو بيان مى كنند حكم الهى را، و چون بيان پروردگار براى بندگانش بوسيله و وساطت پيغمبر (صلى الله عليه و آله ) انجام مى گيرد پس كانه در اين التفات خواسته است مقام وساطت رسول خود را در بيان آنچه بر او نازل مى شود حفظ فرموده باشد، كما اينكه در جاى ديگر اشاره به اين مقام نموده مى فرمايد: (و انزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم ).  
كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تشكرون  
يعنى بوسيله نبى خود احكام خود را بيان مى كند تا شايد شما به ياد گرفتن و عمل كردن آن او را شكرگزار باشيد.  
بحث روايتى  
رواياتى درباره نزول آيه شريفه : (لاتحرموا طيبات ...) در شاءن جمعى ازصحابه پيامبر (ص ) كه امورى را بر خود ممنوع كرده بودند

*(175/27)*

در تفسير قمى در ذيل آيه شريفه (يا ايها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم ...) گفته است پدرم از ابن ابى عمير از بعضى از اصحاب خود از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود: اين آيه درباره اميرالمؤ منين (عليه السلام ) و بلال و عثمان بن مظعون نازل شده ، چون اميرالمؤ منين (عليه السلام ) سوگند ياد كرده بود كه هيچگاه - تا زنده است - در شب نخوابد، و همه شبها را به عبادت بسر برد، و اما بلال او نيز قسم ياد كرده بود كه هيچ روزى افطار نكند، و تمامى عمر خود را روزه بگيرد، و اما عثمان بن مظعون او نيز سوگند ياد كرده بود كه هيچگاه با زنان جمع نشود، اتفاقا روزى زن عثمان بن مظعون بر عايشه وارد شد، عايشه وقتى او را كه زنى زيبا بود ديده و ديد كه خود را زينت نكرده پرسيد چرا چنين دست از خود كشيده اى ؟! و خود را زينت نكرده اى ؟! زن عثمان گفت : براى كى خود را زينت كنم ؟ به خدا سوگند از فلان موقع تاكنون شوهرم بسر وقت من نيامده ، مثل اينكه رهبانيت اختيار كرده و به من توجهى ندارد، لباس هاى موئى و زبر پوشيده و نسبت به دنيا زهد ورزيده است .  
اين بود تا رسول الله (صلى الله عليه و آله ) وارد بر عايشه شد، عايشه داستان وى را با آن جناب در ميان گذاشت ، حضرت از خانه بيرون شد و دستور داد تا مردم براى نماز جمع شوند، وقتى جمع شدند پيامبر به بالاى منبر رفت و پس از حمد و ثناى خدا فرمود: چه شده است كه اقوامى طيبات و رزق حلال را بر خود حرام كرده اند؟! هان اى مردم آگاه باشيد، من از پيشواى شمايم در شب مى خوابم ، و با زنان نكاح مى كنم ، تمامى روزها را روزه نمى گيرم ، و با اين حال اگر كسى از رفتار و سنت من اعراض نمايد از من نيست ، اين سه نفر برخاستند و عرض كردند تكليف ما كه سوگند ياد كرده ايم چيست ؟! در جوابشان اين آيه نازل شد: (لا يواخذكم الله ).

*(175/28)*

مؤ لف : انطباق آيه (لا يواخذكم ...) بر اين داستان و سوگند خوردن اين سه نفر خيلى روشن نيست ، سابقا هم گفتگوى مختصرى درباره اين حديث شد، مرحوم طبرسى در مجمع البيان همين قصه را از امام ابى عبدالله (عليه السلام ) نقل كرده است . چيزى كه هست ذيل آنرا نقل نكرده . پس جا دارد در اين حديث دقت و تامل بيشترى بعمل آيد.  
و در احتجاج حديثى از حسن بن على (عليهماالسلام ) روايت كرده كه به معاويه و اصحابش فرمود: شما را به خدا سوگند مى دهم آيا هيچ مى دانيد كه على (عليه السلام ) در بين اصحاب رسول الله (صلى الله عليه و آله ) اول كسى است كه شهوات را بر خود حرام كرد و اين آيه نازل شد: (يا ايها الذين آمنوا لا تحرموا...)  
و در مجمع البيان در ذيل همين آيه مى گويد: مفسرين گفته اند: روزى رسول الله (صلى الله عليه و آله ) نشسته بود و داشت مردم را به عواقب وخيمشان تذكر مى داد، و قيامت و احوالش را براى آنها توصيف مى فرمود، مردم چنان رقت كردند كه به گريه درآمدند، دنبال اين قصه ده نفر از آنها در منزل عثمان بن مظعون جمحى جمع شدند، و بنا گذاشتند كه همواره روزها را روزه بگيرند و شبها را به عبادت بپردازند، و هيچگاه در بستر نخوابند، و گوشت و چربى نخورند، و با زنان نزديكى نكنند، و از استعمال عطر خوددارى نموده و لباس موئى و زبر بپوشند، و خلاصه يكباره دنيا را ترك گفته و به سياحت در اقطار زمين بپردازند، حتى بعضى ها تصميم گرفتند آلت رجوليت خود را قطع كنند، كه يكباره دل از اين جهت آسوده دارند، و آن ده نفر عبارت بودند از:  
1 - على (عليه السلام ) 2 - ابوبكر 3 - عبدالله بن مسعود 4 - ابوذر غفارى 5 - سالم مولى ابى حذيفه 6 - عبدالله بن عمر 7 - مقداد بن اسود كندى 8- سلمان فارسى 9 - معقل بن مقرن .1 - عثمان بن مظعون .  
next page  
fehrest page  
back page

*(175/29)*

next page  
fehrest page  
back page  
اين خبر به رسول الله (صلى الله عليه و آله ) رسيد بى درنگ به خانه عثمان آمد، ليكن او را نديد، به عيالش ام حكيم دختر اميه كه اسمش حولاء و كارش گرفتن عطر بود فرمود: آيا اين مطلب كه من درباره شوهرت و رفقاى شوهرت شنيده ام صحيح است ؟ حولاء كه دشوارش بود به رسول الله (صلى الله عليه و آله ) دروغ بگويد، و از طرفى هم ميل نداشت سر شوهر را فاش نمايد، ناچار عرض ‍ كرد: يا رسول الله اگر اين داستان را از خود عثمان شنيده ايد صحيح است ، رسول الله (صلى الله عليه و آله ) برگشت ، وقتى عثمان به خانه آمد همسرش داستان را برايش گفت ، عثمان رفقاى خود را خبر كرده و نزد رسول الله (صلى الله عليه و آله ) آمدند، رسول الله (صلى الله عليه و آله ) فرمود: مى خواهيد خبر دهم كه تصميم بر چنين و چنان گرفته ايد؟ گفتند آرى يا رسول الله ، و ما غرض بدى نداشتيم ، غرض ما جز خير نبود، حضرت فرمود: آرى و ليكن من به چنين روشى مامور نيستم ، آنگاه فرمود: نفس شما هم حقى به گردن شما دارد، پس ناگزير براى اينكه هم حق خدا و هم حق نفس خود را ادا كرده باشيد گاهى افطار كنيد، پاره اى از شبها را بخوابيد و در پاره اى از آن به عبادت بپردازيد، زيرا مى بينيد كه من نيز چنين مى كنم ، هم عبادت مى كنم و هم مى خوابم ، هم روزه مى گيرم و هم افطار مى كنم ، گوشت و چربى مى خورم و بسراغ زنان مى روم ، هر كسى كه از سنت من اعراض كند از من نيست ، آنگاه مردم را جمع كرده و در برابرشان اين خطبه را ايراد فرمود:

*(176/1)*

چه شده است اقوامى را كه زنان و طعام و عطريات و خواب و شهوات دنيا را بر خود حرام كرده اند؟ اما من شما را به چنين روشى كه روش كشيشان و رهبانان است دعوت نمى كنم ، زيرا ترك خوردن گوشت و دورى از زنان و گوشه گيرى و اتخاذ صومعه براى عبادت ، در دين من نيست ، جهان گردى امت من همان روزه دارى آنهاست ، و رهبانيتشان همان جهاد آنها است ، خدا را عبادت كنيد و چيزى را انبازش مگيريد، حج و عمره و نماز بجاى آريد، زكات بپردازيد، روزه رمضان را بر پا داريد، در دين استقامت بورزيد، تا آنكه خدا هم براى شما استقامت را بخواهد، چه مللى كه قبل از شما بودند و هلاك شدند هلاكتشان از اين جهت بود كه بر خود دشوار گرفتند، خدا هم بر آنان سخت گرفت ، و اين رهبانانى كه در گوشه و كنار بيابانها مى بينيد از بقاياى آنانند، بعد از اين جريان اين آيه نازل شد: (يا ايها الذين آمنوا لا تحرموا...) اين بود گفتار مفسرين درباره شان نزول آيه .  
مؤ لف : از مراجعه به روايات عامه بر مى آيد كه اين تفصيل خلاصه ايست از روايات بسيار زيادى كه در اين باب نقل شده ، و گلچينى است كه از تلفيق مضامين روايات درست شده ، و بصورت روايتى در آمده است .  
و اما خود آن روايات با همه كثرتى كه دارند مع ذلك در هيچ كدامش اين ده نفر اسم برده نشده است ، بلكه صحابه در هر كدام به لفظى تعبير شده است ، مثلا در بعضى ازآنها دارد:

*(176/2)*

بعضى رجالى از اصحاب نبى (صلى الله عليه و آله )، و همچنين كلماتى كه در اين روايت از خطبه رسول الله (صلى الله عليه و آله ) نقل شده به اين تفصيل در هيچ روايتى نيست ، بلكه هر فقره از آن از روايتى گرفته شده است . و همچنين تصميمى كه عثمان بن مظعون و اصحابش در اين روايت گرفته اند آن تصميم هم در ساير روايات مختلف است ، و هيچ روايتى با همه آن ها مطابقت ندارد، بلكه بعضى از آنها تصريح دارد كه اين چند نفر تصميم هايشان يكى نبوده ، و هر كدام تصميم بر ترك چيزى گرفته اند، غير از آنچه ديگرى گرفت .  
چنانكه در صحيح بخارى و مسلم از عايشه روايت شده كه گفت جمعى از اصحاب رسول الله (صلى الله عليه و آله ) از زنان آن حضرت پرسيدند از رفتار آن جناب كه در خلوت چگونه است ؟ آنگاه بعضى گفتند ما بنا گذاشته ايم كه گوشت نخوريم ، و بعضى گفتند ما بنا داريم با زنان نزديكى نكنيم ، و بعضى گفتند ما تصميم داريم در بستر نيارميم ، اين مطلب از ناحيه زنان بگوش آن جناب رسيد، فرمود اين چه حرفهائى است كه اين مردم مى زنند؟ يكى مى گويد: من چنين مى كنم ديگر مى گويد: من چنان مى كنم ، و ليكن من كه پيغمبر خدايم هم روزه مى گيرم ، و هم افطار مى كنم ، هم پاسى از شب را مى خوابم ، و هم در ساعتى از آن ، شب زنده دارى مى كنم ، هم گوشت مى خورم و هم با زنان مى آميزم ، پس اگر كسى از روش من اعراض كند از من نخواهد بود.

*(176/3)*

بنابراين با اين همه اختلافى كه در روايات هست نمى شود به روايت مجمع البيان اعتماد نمود، و تصميم بر ترك همه آن امور را به همه آن ده نفر حتى على (عليه السلام ) نسبت داد، مگر اينكه كسى بگويد: گر چه در روايت مجمع البيان هم جمله : بنا را گذاشتند بر اينكه همه روزها را روزه بدارند و...، وجود دارد، ليكن نمى خواهد بگويد همه آنها بنا را گذاشتند بر ترك اين امور، پس بعيد نيست كه روايت مزبور روايتى جداگانه باشد، نه گلچين از ساير روايات ، به هر حال چه روايت مجمع البيان روايت مستقلى باشد و چه نباشد تامل در آن و در روايات ديگر، گر چه هم در مضمون و هم در سند مختلفند - يعنى سند بعضى ضعيف و بعضى مرسل و بعضى معتبر است - براى آدمى اطمينان مى آورد كه اجمالا عده اى از اصحاب كه از آن جمله على (عليه السلام ) و عثمان بن مظعون بوده اند چنين تصميمى گرفتند، و بنا را بر اين چنين زهد و عبادتى گذاشتند و رسول الله (صلى الله عليه و آله ) هم آنها را تخطئه كرد، و به آنها فرمود: كسى كه از سنت من اعراض كند از من نيست (و خدا داناتر است ). و همچنين كسانى كه بخواهند بيشتر و بيش از اين مقدار درباره اين قضيه اطلاع بدست آورند بايد به تفسيرهاى روايتى از قبيل تفسير طبرى و الدر المنثور و فتح القدير و امثال آن مراجعه نمايند.  
در الدر المنثور است كه ترمذى و ابن جرير و ابن ابى حاتم و ابن عدى در كامل و طبرانى و ابن مردويه همگى اين روايت را كه ترمذى آنرا حسن دانسته از ابن عباس نقل كرده اند، كه گفت : مردى آمد خدمت رسول الله (صلى الله عليه و آله ) و عرض كرد يا رسول الله من هر وقت گوشت مى خورم رغبتم به زنان بيشتر شده و شهوتم تحريك مى گردد، لذا جز اين چاره نديدم كه گوشت را بر خود حرام كنم ، و چنين كردم ، در جواب آن مرد اين آيه نازل شد: (يا ايها الذين آمنوالا تحرموا...).

*(176/4)*

و نيز در الدر المنثور است كه ابن جرير و ابن ابى حاتم از زيد بن اسلم نقل كرده اند كه عبدالله بن رواحه را شخصى از بستگانش ‍ ميهمان شد، وقتى به خانه اش وارد شد كه او نزد رسول الله (صلى الله عليه و آله ) بود، همسر عبد الله به انتظار آمدن وى ميهمان را طعام نداد، وقتى عبدالله وارد شد زن را عتاب كرد كه چرا ميهمان را حبس كرده و طعام ندادى ؟! حرامم باد اين طعام ، همسرش هم از روى خشم گفت : حرامم باد اين طعام ، ميهمان هم چون چنين ديد گفت : حرامم باد اين طعام ، عبدالله وقتى ديد كار به اينجا كشيد دست به طعام برده ، و گفت : بنام خدا تناول كنيد، بعد از صرف غذا خدمت حضرت رسول (صلى الله عليه و آله و آله ) رفته و ماجرا را بعرض آن حضرت رسانيد، حضرت فرمود: تكليف همان بود كه كردى ، آنگاه اين آيه نازل شد: (يا ايها الذين آمنوا...)  
مؤ لف : ممكن است اين دو سببى كه در اين دو روايت اخير براى نزول آيه ذكر شده ، يعنى داستان تحريك شدن شهوت آن مرد و داستان عبدالله بن رواحه ، شان نزول آيه نبوده باشد، و راوى وقتى داستان را نقل كرده آيه را از پيش خود بعنوان استشهاد ذكر كرده است ، و از اين قبيل استشهادات روايات اسباب نزول زياد ديده مى شود، و ممكن هم هست براى نزول آيه اسباب و حوادث متعددى واقع شده باشد.  
چندى روايت درباره سوگند لغو

*(176/5)*

و در تفسير عياشى از عبدالله بن سنان نقل شده كه گفت از امام (عليه السلام ) پرسيدم از مردى كه به زنش مى گويد: اگر از اين به بعد من شربت حلال و يا حرامى بياشامم تو طالق باشى ، و يا به بردگان خود مى گويد اگر چنين كنم شما آزاد باشيد. آيا طلاق و عتق او صحيح است ؟ حضرت فرمود: اما حرام ، كه نبايد نزديكش برود چه سوگند بخورد و چه نخورد، و اما حلالى كه سوگند بر آن خورده چون تحريم حلال است آن نيز حرام نمى شود، بايد كه آنرا بياشامد، زيرا حق ندارد حلالى را حرام كند. خداى تعالى مى فرمايد: (يا ايها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم ) پس در سوگندى كه بر ترك حلال خورده چيزى بر او نيست .  
و مرحوم كلينى در كافى به سند خود از مسعده بن صدقه نقل كرده كه گفت : من از امام صادق (عليه السلام ) شنيدم كه در ذيل آيه شريفه (لا يواخذكم الله باللغو فى ايمانكم ) مى فرمود: سوگند لغو، گفتن نه و الله و آرى و الله كه در هيچ چيزى عقد و التزام نياورد.  
مؤ لف : عياشى هم در تفسير خود نظير اين روايت را از عبد الله بن سنان نقل كرده و نيز نظير همان را از محمد بن مسلم روايت نموده ، با اين تفاوت كه در آخرش دارد: با سوگند لغو عقدى بسته نمى شود.  
و در الدرالمنثور است كه ابن جرير از ابن عباس نقل مى كند كه گفت : وقتى آيه (يا ايها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم ) درباره قومى كه زنان و گوشت را بر خود حرام كرده بودند نازل شد، گفتند يا رسول الله پس تكليفمان نسبت به سوگندهائى كه خورده ايم چيست ؟ در جواب ، اين آيه نازل شد: (لا يواخذكم الله باللغو فى ايمانكم ).

*(176/6)*

مؤ لف : اين روايت بى شباهت نيست به ذيل اولين روايتى كه در اين بحث نقل كرديم ، الا اينكه با ظاهر آيه منطبق نيست براى اينكه سوگند خوردن بر ترك واجب يا ترك مباح چنين نيست كه هيچ گونه عقدى در آن نباشد، با اينكه در آيه شريفه ، جمله (باللغو فى ايمانكم ) مقابل جمله (بما عقدتم الايمان ) قرار گرفته ، و اين خود دليل است بر اينكه سوگند لغو سوگندى است كه هيچگونه عقدى در آن نباشد، و در اين روايت سوگند آن مردم بر ترك زن و گوشت بوده ، و خواسته اند با سوگند اين عقد و التزام ببندند، پس ‍ سوگندشان لغو و بيهوده نبوده ، و ظاهر اين آيه موافق روايت است كه سوگند لغو را تفسير مى كند، و مى فرمايد: سوگند لغو عبارتست از گفتن نه و الله و آرى و الله ، كه بيهوده و از روى عادت بر زبان جارى مى شود، و گوينده اش نمى خواهد با آن چيزى بر خود واجب كند، پس آيه شامل سوگندى كه عقد و التزام دارد و ليكن شارع آنرا لغو و بى اثر دانسته ، نمى شود، چه لغويت چنين سوگندى مستند به سنت است نه به كتاب ، علاوه بر اينكه سياق آيه بهترين دليل است بر اينكه آيه در صدد بيان كفاره سوگند و امر به حفظ آنست بطور استقلال نه بر سبيل تطفل و تبعيت ، كما اينكه لازمه اين تفسير است .  
سوره مائده ، آيات 93-90  
يايها الذين آمنوا انما الخمر و الميسر و الانصاب و الازلم رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون (90) انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العدوه و البغضاء فى الخمر و الميسر و يصدكم عن ذكر الله و عن الصلوه فهل انتم منتهون (91) و اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و احذروا فان توليتم فاعلموا انما على رسولنا البلغ المبين (92) ليس على الذين آمنوا و عملوا الصلحت جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا و ءامنوا و عملوا الصالحات ثم اتقوا و آمنوا ثم اتقوا واحسنوا و الله يحب المحسنين (93)  
ترجمه آيات

*(176/7)*

اى كسانى كه ايمان آورده ايد، جز اين نيست كه شراب و قمار و بت ها ، يا سنگ هائى كه براى قربانى نصب شده و چوبه هاى قرعه ، پليد و از عمليات شيطان است . پس دورى كنيد از آنها، شايد كه رستگارشويد (.9).  
و جز اين نيست كه شيطان ميخواهد بوسيله شراب و قمار بين شما عداوت و خشم بيندازد و شما را از ذكر خدا و از نماز باز دارد، پس آيا دست بردار از آنها هستيد؟! (91).  
فرمانبرى خدا و اطاعت رسول كنيد و دورى كنيد از منهيات چه اگر گوش ندهيد و اعراض كنيد بايد بدانيد كه تنها بر عهده رسول ما بلاغ آشكار است و بس (92).  
بر كسانى كه ايمان آورده اند و عمل صالح كرده اند گناه و حرجى نيست در آنچه كه قبل از اين از محرمات خورده اند، البته وقتى كه پرهيز كرده و ايمان آورند و عمل صالح كنند آنگاه پرهيز كرده و ايمان آورند سپس پرهيز كرده و نيكوئى كنند و خداوند دوست ميدارد نيكوكاران را (93).  
بيان آيات

*(176/8)*

اين آيات به حسب سياق بى ارتباط به هم نيستند، و مثل اين است كه پشت سر هم يا يكدفعه نازل شده اند، و آيه آخرى بمنزله دفع توهمى است كه آن توهم را بعدا تفصيل خواهيم داد، به هر حال اين آيات همگى در مقام بيان احكام شراب هستند و در بعضى از آنها قمار و در بعضى ديگر انصاب و ازلام هم علاوه شده است ، و ما سابقا در ذيل آيه (يسئلونك عن الخمر و الميسر قل فيهما اثم كبير و منافع للناس و اثم هما اكبر من نفعهما) در جلد اول و نيز در تفسير آيه : (يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوه و انتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون )، در جلد چهارم از اين كتاب گفتيم كه اين دو آيه با آيه (قل انما حرم ربى الفواحش ما ظهر منها و ما بطن و الاثم ) و آيه مورد بحث تا جمله (انتم منتهون ) اگر همه به هم منضم و يكجا در نظر گرفته شوند سياقهاى مختلفشان اين معنا را مى رساند كه شارع مقدس شراب را بتدريج تحريم فرموده است ، نمى خواهيم بگوييم نخست نهى تنزيهى سپس نهى اعافه و در مرتبه سوم نهى كراهتى و در آخرين مرحله نهى تحريمى كرده تا سر از نسخ در آورد.

*(176/9)*

و نيز نمى خواهيم بگوييم بمنظور رعايت سياست در اجراى احكام دينى نخست نهى را بطور مبهم سپس روشن تر يا اول خفى و سپس صريح تر بيان فرموده تا كسى بگويد، كلمه (اثم ) در آيه شريفه (قل انما حرم ربى الفواحش ) كه آيه ايست مكى و واقع در سوره اعراف به ضميمه (قل فيهما اثم كبير و منافع للناس ) كه آيه ايست مدنى در سوره بقره يعنى اولين سوره مفصلى كه بعد از هجرت نازل شده اين نتيجه را مى دهد كه شراب حرام است چون داراى اثم است ، و خداوند بطور كلى اثم و فواحش را تحريم فرموده ، و اين نتيجه قطعى است ، و مجالى براى تاويل و جائى براى عذر باقى نمى گذارد، بلكه مى خواهيم بگوييم نهى تحريمى از خصوص شراب را بتدريج بيان فرموده ، به اين معنا كه نخست شراب را در ضمن عنوان گناه كه عنوانى است عام تحريم كرده ، و فرموده است : بگو پروردگار من فواحش (چه علنى و چه در پنهانى ) و همچنين اثم را تحريم نموده آنگاه همان را به تحريم خاص و به صورت نصيحت بيان كرده و فرموده است : بگو كه گر چه براى مردم در اين دو يعنى شراب و قمار منافعى است ، الا اينكه گناه آندو از نفعشان بزرگتر است . و نيز فرمود: مبادا با اينكه مست هستيد در صدد نماز خواندن برآييد، بلكه صبر كنيد تا آنكه بحال خود آمده و بفهميد چه مى گوييد. البته بنابراينكه مراد از اين مستى ، مستى شراب باشد نه مستى و بيخودى خواب ، بار سوم هم او را باز به تحريم خاص و ليكن با تشديد و تاكيد هر چه بيشتر بيان كرده و فرموده : (انما الخمر و الميسر و الانصاب و الازلام رجس من عمل الشيطان ... فهل انتم منتهون )  
ده خصوصيت در اين آيات كه تشديد و تاءكيد حرمت شراب را مى رسانند  
چون اين چند آيه كه آخرين آياتى است كه راجع به تحريم شراب نازل شده از چند جهت مشتمل بر تشديد و تاكيد است .

*(176/10)*

يكى از جهت اينكه كلمه (انما) در آن بكار رفته . دوم از اينكه شراب را پليد و رجس خوانده ، سوم اينكه آنرا عمل شيطان ناميده ، چهارم از جهت اينكه مشتمل بر امر صريح است به اجتناب از آن ، پنجم از جهت اينكه فرموده است در آن اجتناب انتظار و توقع رستگارى هست ، ششم از اين جهت كه مشتمل است بر بيان مفاسدى كه بر آشاميدن شراب مترتب است ، هفتم از اينكه مى پرسد، آيا اين مقدار از بيان مرتكبين اين عمل را از عمل زشتشان باز مى دارد يا نه ؟ هشتم از اينكه بعد از آنهمه تاكيد آنان را به اطاعت خداو رسول امر نموده از مخالفتشان بر حذر مى دارد، نهم آنكه مى فرمايد خداوند از اينكه شما اطاعتش بكنيد يا نكنيد بى نياز است ، دهم اينكه در يك آيه بعد مى فرمايد: (ليس على الذين آمنوا و عملوا الصالحات ...) چون بنابر توضيحى كه بعدا خواهيم داد اين آيه نيز خالى از دلالت بر تشديد نيست .  
يا ايها الذين آمنوا انما الخمر و الميسر...  
سابقا يعنى در اول همين سوره بحثى درباره (خمر) و (ميسر) و (انصاب ) و(ازلام ) گذشت ، و گفتيم كه (خمر) عبارتست از هر مايعى كه در اثر تخمير(ورآمدن ) خاصيت سكر و مستى بخود گرفته باشد، و خوردنشعقل را تيره و بيهوده كند، معناى (ميسر) و (انصاب ) و (ازلام ) ونقل يك قول 175

*(176/11)*

و (ميسر) عبارتست از جميع انحاء قمار، و (انصاب ) عبارتست از همان بت ها و يا سنگ هائى كه براى ذبح قربانيها در اطراف خانه كعبه نصب مى كرده اند، سنگهائى بوده كه مردم به آن تبرك مى جسته و درباره آن عقيده هائى داشتند، و (ازلام ) عبارتست از چوبهائى كه با آن بطرز مخصوصى قمار مى كرده اند، و چه بسا اطلاق بر چوبه تيرهائى مى شده كه در ابتداى هر كار مثلا در موقع عزيمت به سفر و امثال آن با آنها تفال مى زده اند، ليكن اين كلمه در اول همين سوره به معناى اول آمده است ، زيرا در بين چيرهائى ذكر شده بود كه تصرف و خوردنش حرام بود، از اين رو بعيد نيست كه در اين آيه هم به همان معنا باشد، نه به معناى تفال .  
خواهيد گفت : كلمه (ازلام ) در اين آيه نمى شود به معناى قمار باشد، زيرا كلمه ميسر خود تمامى انحاء قمار حتى قمار با ازلام را شامل هست ، و با ذكر ميسر حاجت به اين نيست كه ازلام به معناى قمار ذكر شود، درست است كه اگر ذكر شد از قبيل ذكر خاص ‍ بعد از عام است ، كه خود تعبيرى است شايع ، ليكن ذكر خاص بعد از عام براى افاده نكته ايست ، و در اينجا هيچ فائده اى در ذكر ازلام بعد از ميسر نيست . پس ازلام در اينجا متعينا به معناى تيرهاى تفال است كه خيلى در عرب شايع بوده ، در ابتداى هر كار بزرگى با پاره چوب هائى بنام ازلام استخاره و فال مى گرفته اند  
يعنى اگر بزرگان قبيله جذيمه بسيار كشته شدند، بارى زنان آنها در عوض براى ما با ازلام فال مى زنند.

*(176/12)*

و اين فال زدن با ازلام بطورى كه از روايات استفاده مى شود اينطور بوده كه سه عدد چوب نازك و شبيه به هم نظير چوبه تير تهيه كرده و به يكى مى نوشتند: (انجام بده ) و به ديگرى مى نوشته اند: (انجام مده )، آنگاه شخص فال گير اين دو را با چوبه سومى بدون اينكه چيزى در آن نوشته باشد در امانه اى كه همراه دارد ريخته كسانى كه فال مى خواسته اند به او مراجعه كرده و او يكى از آن سه چوبه را از خريطه بيرون مى كشيد، اگر به آن نوشته بود: (انجام بده ) آن شخص تصميم مى گرفت و در پى انجام آن كار مى رفت ، و اگر نوشته بود: (انجام مده ) از آن كار صرفنظر مى كرد، و اگر چيزى بر آن نوشته نبود بار ديگر فال مى گرفت ، و اين عمل را اينقدر تكرار ميكرد تا يكى از آن چوبه ها كه نوشته داشت بيرون آيد، اين عمل را استقسام مى گفته اند، و وجه تسميه اش به اين اسم اين بوده كه با اين عمل به خيال خود قسمت و سهم خود را از روزى و خيرات طلب مى كرده اند.  
و در شريفه ، خود دليل بر حرمت اين عمل است ، چه در حقيقت در پى كسب علم غيب بودن است ، و همچنين هر عملى كه نظير اين باشد، مانند استخاره با تسبيح يا امثال آن .  
جواب اين گفتار يكى همان است كه گفتيم (ازلام ) در اول سوره ظهور در استقسام به (اقداح ) دارد كه خود نوعى قمار بوده ، در اين جا هم به همان معنا است .

*(176/13)*

و به فرض اينكه اول سوره شاهد و قرينه براى اينجا نباشد تازه لفظى است مشترك در دو معنا، كه چون در خود آيه قرينه اى بر تعيين يكى از آن دو نيست تعيين مراد از آن منوط به دليل خارج و روايت است ، و خوشبختانه روايات زيادى از ناحيه ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) داريم كه همه دلالت دارند بر اينكه مراد از (ازلام ) همان قمار است نه (تفال )، و آن رواياتى است كه در باب استخاره با تسبيح و غير آن در مواقع حيرت و سرگردانى وارد شده است ، و وقتى (تفال ) جايز شد متعينا (ازلام ) به همان معناى قمار خواهد بود، و  
حقيقت امر در خصوص عمل استخاره  
حقيقت امر اين است كه انسان وقتى بخواهد به كارى دست بزند ناچار است زير و روى آن كار را بررسى نموده و تا آنجا كه مى تواند فكر خود را كه غريره و موهبتى است خدادادى بكار بيندازد، و چنانچه از اين راه نتوانست صلاح خود را در آن كار تشخيص دهد ناگزير بايد از ديگران كمك فكرى گرفته و تصميم خود را با كسانى كه صلاحيت مشورت و قدرت تشخيص صلاح و فساد را دارند در ميان بگذارد، تا به كمك فكر آنها خير خود را در انجام دادن و ترك آن كار تشخيص دهد، و اگر از اين راه هم چيزى دستگيرش ‍ نشد چاره اى جز اينكه متوسل به خداى خود شده و خير خود را از او مسئلت نمايد ندارد.

*(176/14)*

و اين همان استخاره است ، و نبايد اين عمل را كه عبارتست از اختيار چيزى كه با استخاره تعيين شده دعوى علم غيب ناميد، و نيز نبايد آنرا تعرض به شوون الوهيت پروردگار نام نهاد، كما اينكه مشورت را هم نبايد به خيال اينكه تشريك غير خداى تعالى است در امور خود شرك ناميد، و خلاصه هيچ مانع و محذور دينى در استخاره و مشورت نيست ، چون استخاره كارى جز تعيين يكى از دو طرف ترديد را انجام نمى دهد، نه غير واجبى را واجب و حلالى را حرام و خلاصه حكمى از احكام خداى را تغيير مى دهد، و نه آدمى را به آنچه در پس پرده غيب است خبردار مى كند، تنها و تنها مى گويد: خير صاحب استخاره در فعل است يا در ترك ، و به اين وسيله او را از حيرت و ترديد نجات مى دهد، و اما اثر فعل و ترك در آينده چه خواهد بود و چه حوادثى را به بار خواهد آورد از عهده استخاره بيرون است ، و استخاره از تعيين اين جهت ساكت است ، و آينده صاحب استخاره از خير و شر عينا مانند آينده كسى است كه استخاره نكرده ، و كار خود را با فكر و مشورت انجام داده است .  
رد يك توهم در خصوص استخاره با قرآن

*(176/15)*

همين اشكال را ممكن است كسى در استخاره با قرآن كرده و توهم كند كه استخاره با قرآن بدست آوردن علم غيب است ، چون نفس صاحب استخاره از استخاره با قرآن و تفال به آن و امثال آن نحوست و ميمنتى احساس مى كند، و اگر استخاره اش خوب بود انتظار خير و نفعى را مى كشد، و اگر بد بود مترصد شر و ضررى مى شود. ليكن اين اشكال نيز توهمى بيش نيست ، چون بطريق صحيح هم از شيعه و هم از اهل سنت رواياتى داريم كه پيغمبر (صلى الله عليه و آله ) خودش تفال به خير مى زد، و مردم را هم به اين عمل توصيه مى فرمود، و از فال بد زدن نهى مى نمود، و مى فرمود: هر جا هم كه فال بد زده شد توكل به خدا كنيد و در پى كار خود رويد، بنابراينهيچ مانعى از تفال زدن با قرآن كريم و امثال آن بنظر نمى رسد، چه اگر استخاره خوب بود صاحب استخاره عمل را با طيب نفس و دل پاك انجام مى دهد، و اگر بد بود توكل به خدا كرده و در پى كار خود مى رود.  
پس استخاره با قرآن جز همان طيب نفس و رفع ترديد و سرگردانى و اميد به نفع و سعادت اثر ديگرى ندارد، و ما بزودى راجع به خصوص استخاره بحثى مفصل خواهيم كرد (ان شاء الله تعالى ).  
از آنچه گفته شد بدست آمد اينكه بعضى از مفسرين (ازلام ) را به معناى (تفال ) حمل نموده ، آنگاه حرمت استخاره را از آن استنتاج كرده و آيه را دليل بر بطلان آن قرار داده اند، صحيح نيست ، و نمى توان آنرا به آيه نسبت داد.  
معناى رجس ...

*(176/16)*

(رجس من عمل الشيطان ) (رجس ) (به كسر را) بنابرآنچه راغب در مفردات خود گفته مانند نجس هر چيز پليدى را گويند، و اما (رجاست ) (به فتح را و سكون جيم ) به معناى وصف پليدى است ، مانند نجاست و قذارت كه عبارتند از پليدى يعنى حالت و وصفى كه طبايع از هر چيزى كه داراى آن حالت و وصف است از روى نفرت دورى مى كنند، و پليد بودن اينهايى كه در آيه ذكر شده است از همين جهت است كه مشتمل بر وصفى است كه فطرت انسانى نزديكى به آن را براى خاطر آن وصفش جايز نمى داند، چون كه در آن هيچ خاصيت و اثرى كه در سعادتش دخيل باشد و احتمال دهد كه روزى آن خاصيت از آن پليدى جدا شود، نمى بيند، كما اينكه چه بسا آيه شريفه (يسئلونك عن الخمر و الميسر قل فيهما اثم كبير و منافع للناس و اثمهما اكبر من نفعهما) هم اشاره به اين معنا داشته باشد، چون بطور مطلق گناه خمر و ميسر را بر نفع آنها غلبه داده ، و هيچ زمانى را استثنا نكرده ، و شايد از همين جهت پليدى هاى مذكور را به عمل شيطان نسبت داده ، و كسى را با شيطان شريك در آنها نكرده ، چه اگر در آنها جهت خيرى بود لابد از ناحيه غير شيطان بود، و آن غير شيطان با شيطان شريك مى شد، و در آيه بعد هم فرمود: (انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوه ...) يعنى شيطان مى خواهد بوسيله همين پليدى ها يعنى شراب و قمار بين شما دشمنى و كدورت بوجود آورده و مانع شما از ذكر خدا و نماز شود.

*(176/17)*

و نيز در آيات زيادى شيطان را براى انسان دشمن معرفى نموده كه هيچگاه خير آدمى را نمى خواهد، و فرموده : (ان الشيطان للانسان عدو مبين ) و نيز فرموده : (كتب عليه انه من تولاه فانه يضله ) و نيز فرموده : (ان يدعون الا شيطانا مريدا لعنه الله ) پس ‍ لعنت خود را بر او ثابت و او را از هر خيرى طرد كرده است ، و از طرفى هم در آيات زيادى بيان فرموده كه اعمال شيطان نظير اعمال ما نيست بلكه تماسش با انسان و اعمال انسان از راه تسويل و وسوسه و اغواء است يعنى در قلب او القاآتى مى كند و در نتيجه او را گمراه مى سازد، از آن جمله در آيه زير از قول خود شيطان مى فرمايد: (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 ) بندگان خداى را به اغواء و گمراه ساختن تهديد كرده ، و خداى تعالى هم در جوابش نفوذ و قدرت وى را از بندگان خالص خود نفى كرده ، و فرموده : نفوذ تو تنها در گمراهانى است كه تو را پيروى كنند. و نيز پاره اى از كلمات او را كه روز قيامت در خطاب به مردم مى زند از او نقل كرده مى فرمايد: (ما كان لى عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لى ) و درباره چگونگى دعوتش مى فرمايد: يا بنى آدم لا يفتننكم الشيطان ) تا آنجا كه مى فرمايد: (انه يراكم هو و قبيله من حيث لا ترونهم ) يعنى هان اى بنى آدم زنهار كه شيطان فريب تان ندهد، چه او و نفرات او شما را مى بينند از جائى كه شما آنان را نمى بينيد، بيان فرموده است كه دعوت او نظير دعوت يك انسانى از ديگرى به گفتن او و شنيدن آن ديگرى نيست ، بلكه بطوريست كه داعى (شيطان ) مدعو (انسان ) را مى بيند، و ليكن مدعو، داعى را نمى بيند، و آيه شريفه (من شر الوسواس الخناس الذى يوسوس فى صدور الناس . من الجنه و الناس ) در حقيقت تفصيل آن اجمالى است كه ما از آن آيات استفاده

*(176/18)*

كرديم ، چه صريحا مى فرمايد: اعمال شيطان به تصرف و القا در دلها است ، از اين راه است كه انسان را به ضلالت دعوت مى كند.  
پس از آنچه گفته شد اين معنا به خوبى روشن گرديد كه : رجس و شيطانى بودن شراب و ساير مذكورات در آيه از اين جهت است كه اينها كار آدمى را به ارتكاب اعمال زشتى كه مخصوص به شيطانست مى كشانند، و شيطان هم جز اين كارى ندارد كه وسوسه هاى خود را در دلها راه داده و دلها را گمراه كند، و از همين جهت در آيه مورد بحث آنها را رجس ناميده ، چون در آيات ديگرى هم گمراهى را رجس خوانده ، از آن جمله فرموده است : (و من يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا كانما يصعد فى السماء كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يومنون و هذا صراط ربك مستقيما) آنگاه در آيه بعدى اين معنا را كه رجس بودن اينها ناشى از اين است كه عمل شيطانيست بيان نموده و مى فرمايد: (انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوه و البغضاء فى الخمر و الميسر و يصدكم عن ذكر الله و عن الصلوه - شيطان از دعوت به اينگونه اعمال جز شر شما را نمى خواهد، و  
اشاره به اينكه شيطان بر فكر آدمى در بعضى موارد سلطه دارد و مراد از مجسم شدنشيطان ، مجسم شدن براى فكر ب شر است

*(176/19)*

خواهيد گفت ملخص اين بيان اين شد كه معناى رجس بودن شراب و امثال آن اين است كه ساختن و يا مثلا خوردن آن كار آدمى را به وسوسه هاى شيطانى و گمراهيش مى كشاند و بس ، و حال آنكه از روايات زيادى استفاده مى شود كه شيطان خودش بصورت آدمى مجسم شده و طرز تهيه شراب را به انسانها ياد داده است . در جواب مى گوييم آرى درست است اينكه چنين اخبارى داريم ، و اينكه گر چه اخبار در باب تجسم شيطان در ساختن شراب بحد تواتر نمى رسند و ليكن در ابواب مختلف مانند تجسم او براى انبيا و اوليا و بعضى از افراد انسانى و مانند تجسم ملائكه يا تجسم دنيا و يا اعمال انسانى و امثال آن بسيار بچشم مى خورند، و نيز درست است كه قرآن هم بعضى از اين اخبار را تاييد مى كند، مانند آيه (فارسلنا اليها روحنا فتمثل لها بشرا سويا) الا اينكه بايد دانست كه ورود يك قصه در يك خبرى و يا چند خبر باعث نمى شود كه ما دست از ظهور آيه قرآنى با اينكه مورد تاييد آيات ديگرى است برداريم ، خلاصه از آيات بيش از اين استفاده نمى شود كه شيطان تنها درافكار، آنهم در بعضى از موارد تسلط دارد و بس ، و اگر هم در روايتى داشت شيطان مجسم شده و چيزى را ساخته يا ساختن آنرا به بشر ياد داده بيش از اين دلالت ندارد كه براى فكر بشر مجسم شده ، و در فكرش تصرف كرده باشد.

*(176/20)*

و ما (ان شاء الله تعالى ) بزودى بحثى را راجع به اين موضوع يعنى تجسم شيطان و فرشته و امور معنوى ديگر در تفسير آيه : (سبحان الذى اسرى بعبده ) در جاى مناسب ديگرى عنوان خواهيم كرد، و فعلا به انتظار رسيدن موقع مناسب مى گذاريم (فاجتنبوه لعلكم تفلحون ) گفتيم : يكى از وجوهى كه نهى را در اين آيه تاكيد مى كند - بعد از ذكر مفاسد - امر به اجتناب است ، و اين امر براى اين است كه نهى بهتر در دلها جاى گير شود، يكى ديگر از وجوه تاكيد اميد به رستگارى است ، براى كسى كه اجتناب كند، كه خود شديدترين مراتب تاكيد را مى رساند، زيرا اين معنا را كه : اميد رستگارى نيست براى كسانى كه از اين عمل اجتناب نمى ورزند، تثبيت مى كند.  
انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوه و البغضاء فى الخمر و الميسر...  
راغب در كتاب مفردات خود گفته است ، (عدو) به معناى تجاوز ضد التيام است كه اگر نسبت به قلب غير ملتئم لحاظ شود گفته مى شود: (عداوه و معاداه ) (دشمنى ) و اگر نسبت به راه رفتن غير ملتئم رعايت شود گفته مى شود (عدو - دويدن )، و اگر نسبت به معاشرت غير ملتئم ملاحظه شود گفته مى شود (عدوان و عدو) و از آن باب است قول خداى تعالى كه مى فرمايد: (فيسبوا الله عدوا بغير علم ) و اگر نسبت به اجزاء محل نشستن غير ملتئم ملاحظه شود گفته مى شود: (مكان ذو عدواء - محلى ناصاف ) و (عدو) به معناى دشمنى را هم در مفرد و هم در جمع (عدو) مى گويند، هم مى گويند (رجل عدو) و (قوم عدو) و در قرآن است : (و يوم يحشر اعداء الله ).  
(بغض ) و (بغضاء) ضد محبت است ، و صد به معناى گردانيدن راه است بر كسى و يا چيزى (انتها) هم به معناى پذيرفتن نهى است و هم به معناى ضد ابتدا. معناى لغات آيه بيان شد اينك به تفسير آن پرداخته و مى گوييم :  
وجه اينكه شراب و قمار رجس و عملى شيطانى شمرده شده اند

*(176/21)*

همانطورى كه سابقا اشاره شد سياق اين آيه بيان جمله (من عمل الشيطان ) يا (رجس من عمل الشيطان ) است ، و معنايش اين است كه اينكه گفته شد اين امور از عمل شيطانند يا هم رجس و هم از عمل شيطانند براى اين است كه شيطان هيچ غرضى از اين اعمال خود يعنى خمر و ميسر ندارد، مگر ايجاد عداوت و بغضا بين شما، و اينكه به اين وسيله شما را به تجاوز از حدود خدا و دشمنى با يكديگر وادار كند، و در نتيجه بوسيله همين شراب و قمار و انصاب و ازلام شما را از ذكر خدا و نماز باز بدارد، و اينكه عداوت و بغضا را تنها از آثار شراب و قمار دانسته از اين جهت است كه اين اثر در آن دو ظاهرتر است ، چون معلوم است كه نوشيدن شراب باعث تحريك سلسله اعصاب شده و عقل را تخدير و عواطف عصبى را به هيجان در مى آورد، و اين هيجان اعصاب اگر در راه خشم و غضب بكار رود معلوم است كه چه ثمرات تلخى به بار مى آورد و بزرگترين جنايت را، حتى جناياتى را كه درندگان هم از ارتكاب آن شرم دارند براى شخص مست تجويز مى كند، و اگر در مسير شهوت و بهيميت قرار گيرد معلوم است كه سر به رسوائى در آورده و هر فسق و فجورى را چه درباره مال و عرض خود و چه درباره ديگران در نظرش زينت داده و او را به هتك جميع مقدسات دينى و اجتماعى وا مى دارد، دزدى و خيانت و دريدن پرده محارم خود و فاش كردن اسرار و ورود به خطرناك ترين ورطه هاى هلاكت و امثال آن را در نظرش ناچيز جلوه مى دهد، چنانكه آمار ممالك مترقى كه نوشيدن مشروبات الكلى در بينشان رواج دارد نشان داده كه درشت ترين ارقام جنايات و حوادث ناگوار و فسق و فجورهاى شرم آور و ننگين در اثر نوشيدن اين آب آتشين است .  
ميسر (قمار) و مفاسد اجتماعى آن

*(176/22)*

اما (ميسر) كه همان قمار است آن نيز در ضرر و مفسده دست كمى از شراب ندارد زيرا قمار سعى و كوششى را كه شخص در مدتهاى طويل در راه جمع مال و بدست آوردن وجهه و آبرو بكار برده در كمترين مدت از بين برده و علاوه بر اينكه مال آدمى را تباه مى سازد چه بسا عرض و آبرو و بلكه جان آدمى را هم در مخاطره قرار مى دهد. حال اگر در راه قمار پيروز شد و از اين راه مالى بدست آورد تازه همين مال او را به يك انحرافهاى ديگر دچار مى سازد، و آن اينست كه چون اين مال را به زحمت كسب نكرده در راه صحيح هم خرج نمى كند، و سير معتدلى را كه تاكنون در زندگى صحيح و عاقلانه خود اتخاذ كرده بود تباه ساخته و او رامردى ولخرج و تنبل و اهل لهو و فجور مى سازد، چنين كسى هيچ وقت حوصله اينكه مايحتاج زندگى خود را از راه مشروع بدست آورد نداشته و همواره در پى راه هاى نامشروع است ، و همچنين اگر مغلوب شود و هستى خود را ببازد كه همين بى پولى و زيانكاريش او را به كينه توزى نسبت به حريف قمار خود واداشته و در نتيجه يك عمر را به حسرت يا خشم و عصبانيت مى گذارند.  
اين مفاسدى كه گفته شد گر چه از آنجائى كه كمتر بچشم اشخاص عوام و ساده لوح مى خورد، و شايد يك يك آنها بيش از يكبار و دوبار مواجه با آنها نشود، از اين جهت فسادش خيلى براى آنها روشن نيست ، و ليكن همين نادر است كه اگر جلوگيرى نشود غالب و اين يكبار چند بار و اين اندك بسيار شده ، رفته رفته كار جامعه را بجائى مى كشاند و بلوايى از وحشيت و همجيت در آن راه مى اندازد، كه هيچ چيز جز عواطف سركش و وسوسه كشنده در آن حكومت نكند.

*(176/23)*

پس ، از آنچه تاكنون گفته شد اين معنا روشن شد كه حصرى كه از كلمه (انما) در آيه : (انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوه و البغضاء فى الخمر و الميسر و يصدكم عن ذكر الله و عن الصلوه ) استفاده مى شود راجع به يك يك آن گناهان يعنى خمر و ميسر و انصاب و ازلام نيست ، بلكه راجع است به مجموع آنها مگر مفسده (صد - جلوگيرى ) از ذكر خدا و نماز كه از مفاسد همه و يك يك آنها است ، نتيجتا عداوت و بغضا مخصوص به شراب و قمار خواهد بود، و از اين كه در جمله (و يصدكم عن ذكر الله و عن الصلوه ) نماز را جداى از ذكر خدا اسم برد، با اينكه نماز هم ذكر خداست ، استفاده مى شود كه چون نماز فرد كامل از ذكر است ، خداى تعالى اهتمام بيشترى به امر آن دارد، و در روايت صحيح از رسول الله وارد است كه فرمود: نماز ستون دين است .  
و همچنين در آيات بسيار زيادى از قرآن كريم به اين معنا اشاره شده است ، بطورى كه جا براى شك و ترديد باقى نگذاشته ، از آن جمله فرموده است : (قد افلح المؤ منون . الذين هم فى صلوتهم خاشعون ...) و نيز فرموده : (و الذين يمسكون بالكتاب و اقاموا الصلوه انا لا نضيع اجرا المصلحين ) و نيز فرموده : (ان الانسان خلق هلوعا. اذا مسه الشر جزوعا. و اذا مسه الخير منوعا. الا المصلين ...) و فرموده : (اتل ما اوحى اليك من الكتاب و اقم الصلوه ان الصلوه تنهى عن الفحشاء و المنكر و لذكر الله اكبر) و فرموده : (فاسعوا الى ذكر الله ) و نيز فرموده : (و اقم الصلوه لذكرى ) و همچنين آيات بسيار ديگرى . و اينكه در آيه مورد بحث ذكر را از نماز مقدم داشته براى اين بوده است كه تنها و تنها مقصود از دعوت الهى آن بوده است .

*(176/24)*

آرى ، ذكر خدا خمير مايه سعادت دنيا و آخرت ، و روح زنده هر پيكره اى از عبادات است ، كما اينكه در اين آيات : (قال اهبطا منها جميعا بعضكم لبعض عدو فاما ياتينكم منى هدى فمن اتبع هداى فلا يضل و لا يشقى . و من اعرض عن ذكرى فان له معيشه ضنكا. و نحشره يوم القيامه اعمى ) كه مربوط است به اولين روز تشريع دين و خطاب است به آدم ابوالبشر و همچنين در اين آيات : (و يوم يحشره م و ما يعبدون من دون الله فيقول ء انتم اضللتم عبادى هولاء ام هم ضلوا السبيل . قالوا سبحانك ما كان ينبغى لنا ان نتخذ من دونك من اولياء و لكن متعتهم و آباءهم حتى نسوا الذكر و كانوا قوما بورا) و در اين آيه (فاعرض عن من تولى عن ذكرنا و لم يرد الحيوه الدنيا ذلك مبلغهم من العلم ) و ذكر خدا در اين آيات در مقابل فراموشى او بكار رفته كه مستلزم از ياد بردن عبوديت و انجام مراسم دينى است كه جز انجام آن راه ديگرى براى سعادت نفس نيست ، چنانكه آيه شريفه (و لا تكونوا كالذين نسوا الله فانسيهم انفسهم ) هم اشاره به همين معنا دارد.  
چگونه شيطان با شراب و قمار بين آدميان دشمنى و كينه ايجاد كرده ، انان را از ذكرخدا و نماز غافل مى سازد

*(176/25)*

اما اينكه فرمود: (فهل انتم منتهون ) استفهامى است توبيخى كه مختصر دلالتى بر اينكه مسلمين آنروز خيلى گوش به فرمان خدا نبوده اند دارد، چون از آن استفاده مى شود كه نواهى ديگرى را كه قبل از اين نهى بگوششان خورده اطاعت نكرده اند، اين آيه يعنى : (انما يريد الشيطان ان يوقع ...) به منزله تفسيرى است براى آيه (يسئلونك عن الخمر و الميسر قل فيهما اثم كبير و منافع للناس و اثمهما اكبر من نفعهما) زيرا بيان مى كند كه نفع و گناهى كه در آن آيه در خمر و ميسر فرض شد طورى نيستند كه روزى از هم جدا شده و تنها نفع آندو بماند، يا نفعش غالب شود، تا در نتيجه حلال گردد، و مانند دروغ مصلحت آميز نيست كه در عين اينكه گناه است ممكن است روزى نافع شود، و چه بسا روزى در اصلاح ذات بين و امثال آن نفعش بحدى برسد كه بر ضررش غالب و در نتيجه حلال و جايز گردد، و تفسير بودنش از اينجاست كه بعد از اينكه مى فرمايد: (رجس من عمل الشيطان ) آنگاه رجس بودن آنرا بوسيله كلمه (انما) حصر نموده و فرموده : (انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوه و البغضاء فى الخمر و الميسر و يصدكم عن ذكر الله و عن الصلوه - اين اعمال جز اين نخواهد بود كه هر وقت واقع شوند، رجس و پليد و عمل شيطانند، و شيطان هم جز اينكه بوسيله اين ها بين شما عداوت و بغضا بيندازد و شما را از نماز و ياد خدا غافل سازد غرض ديگرى ندارد) و كوتاه سخن اينكه ، هيچ اميدى به اينكه روزى نفع اين اعمال از گناهش بيشتر و در نتيجه مباح شوند، نيست . (دقت بفرمائيد).  
و اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و احذروا...  
تاكيد امرى است كه قبلا به اجتناب از اين پليدى ها كرده بود، و وجه تاكيد نخست اين است كه امر مى كند به اطاعت خداوند سبحان كه امر تشريع بدست اوست ، و در ثانى به اطاعت رسول اللهى كه اجراى دستورات شرع محول به اوست ، و در ثالث به تحذير صريح از مخالفت .

*(176/26)*

و در اين فقره : (فان توليتم فاعلموا انما على رسولنا البلاغ المبين ) تاكيدى است كه در آن معناى تهديد است ، مخصوصا از جهت اينكه مى فرمايد: (فاعلموا) زيرا اين خود اشاره است به اينكه شما مرتكبين خمر و ميسر و غيره و نافرمانيهاى خود را يك نوع غلبه بر رسول الله (صلى الله عليه و آله ) پنداشته ايد، و نفهميديد، يا فراموش كرديد كه رسول الله (صلى الله عليه و آله ) در اين بين سود و زيانى ندارد، و جز رسانيدن پيغام و تبليغ ماموريت خود وظيفه ديگرى ندارد، و اين نافرمانيها برگشتش به دشمنى با خداى تعالى است ، و ندانستيد كه شما در حقيقت در مقام معارضه با ربوبيت پروردگار خود بر آمده ايد.  
سابقا در اول همين بحث گذشت كه اين آيات در تحريم خمر و ميسر و غيره مشتمل بر فنون مختلفى است از تاكيد. يكى ابتداى به جمله (يا ايها الذين آمنوا) آنگاه بكار رفتن كلمه حصر (انما) سپس پليد خواندن آن گناهان ، بعد از آن نسبت دادن آنها به عمل شيطان ، و امر صريح به اجتناب و اميد داشتن به رستگارى دردورى و اجتناب از آنها، بعد از آن بر شمردن مفاسد عمومى آنها يعنى عداوت و بغضا، و انصراف از نماز و ذكر خدا، سپس توبيخ مرتكبين به اينكه از نهى الهى متاثر و منتهى نمى شوند، آنگاه امر به اطاعت خدا و رسول و تحذير از مخالفت ، و بعد از همه اينها تهديد به اينكه اگر بار ديگر مرتكب شوند و از دستور خدا سرپيچى كنند بدانند كه سرپيچيشان بعد از اتمام حجت و بلاغ مبين بوده است .  
ليس على الذين آمنوا و عملوا الصالحات جناح فيما طعموا...

*(176/27)*

(طعم ) و (طعام ) به معناى خوردن است ، و تنها در خوردنى ها بكار مى رود، نه خوردنيها و آشاميدنيها، و در لسان اهل مدينه به معناى گندم است ، گاهى هم اين كلمه به معناى چشيدن مره طعام مى آيد، در آن صورت هم در معناى آشاميدن و هم در معناى خوردن استعمال مى شود، كما اينكه در قرآن در آنجا كه مى فرمايد: (فمن شرب منه فليس منى و من لم يطعمه فانه منى ) به معناى آشاميدن آمده و در بعضى از احاديث كه رسول الله (صلى الله عليه و آله ) در توصيف آب زمزم فرموده دارد كه هم طعامى است براى خوردن و هم شفا براى مرض ، كه به معناى غذا استعمال شده است .

*(176/28)*

سياق اين آيه شريفه طورى است كه نمى توان آنرا غير مربوط به آيات قبليش گرفت ، چنانكه بعضى گرفته اند و جز براى اينكه آنرا متصل به ما قبل دانست صلاحيت ندارد، بنابراين آيه جواب است از سؤ الى كه ممكن است بخاطر كسى بيايد. و آن اينست كه با اين همه گناه كه در اين عمل است پس مؤ منين ى كه قبل از حرام شدن آن يا قبل از نزول اين آيه مرتكب آن شده اند تكليفشان چيست ؟ جواب مى دهد اگر تقوا پيشه كنند خطرى متوجهشان نيست . و اينكه گفتيم سياق آيه جز اين را نمى پذيرد، براى اين بود كه جمله : (فيما طعموا) مطلق است و قيدى هم در كلام نيست . و از طرفى ، آيه در مقام رفع خطر از اين طعام مطلق است ، و اين مطلق را با اين بيان : (اذا ما اتقوا و آمنوا و عملوا الصالحات ثم اتقوا و امنوا ثم اتقوا و احسنوا) مقيد كرد به تقوا، و قدر متيقن از اين تقوا كه سه بار در آيه ذكر شده است ، حق تقوا است ، يعنى تقواى شديد. بنابراين ، اينكه گفتيم بعضى مراد از طعام را خوردنيها گرفته آنگاه براى اينكه آيه معناى صحيحى بخود بگيرد توجيهاتى كرده اند صحيح نيست ، زيرا بنابراين ، معنا يا اين است كه اين آيه مى خواهد مفهوم خود را ثابت كند، يا آنكه در اين مقام نيست ، اگر غرض اثبات مفهوم باشد يعنى خوردنيهاى حلال را بر غير مؤ منين با تقوا حرام كند سر به مخالفت صريح امثال آيه : (قل من حرم زينه الله التى اخرج لعباده والطيبات من الرزق قل هى للذين آمنوا فى الحيوه الدنيا خالصه يوم القيمه ) در مى آورد.

*(176/29)*

زيرا از اين آيه و امثالش بلكه از مذاق دين اسلام استفاده مى شود كه احدى را منع از خوردنيهاى حلال نكرده چون فطرت انسان ناچار به مباح دانستن آن در حيات انسانى مى باشد. و يا اين است كه نمى خواهد مفهوم خود را اثبات كند، در اين صورت برگشت معناى آيه به اين مى شود: جايز است خوردن براى كسانى كه ايمان آورده اند و عمل صالح مى كنند بشرطى كه تقوا پيشه خود سازند. و حال آنكه جواز خوردن مختص به پارسايان نيست ، بلكه براى مردم بى تقوا هم جايز است ، و بفرضى هم كه مختص به مردم با تقوا باشد شرط نيست كه مرتبه شديد از تقوا را دارا باشند، اين اشكال به تمام وجوهى كه در توجيه آيه بنابر حمل (فيما طعموا) بر مطلق طعامهاى حلال نه بر شراب ذكر كرده اند وارد است ، و هيچكدام خالى از اين اشكال نيست ، زيرا برگشت معناى همه آن وجوه به اين معنا است : كسانى كه ايمان آورده و عمل صالح مى كنند اگر از محرمات بپرهيزند حرجى بر آنها نيست كه از خوردن حلالها بهره مند شوند. و واضح است كه اين معنا خالى از يكى از آن دو اشكال نيست .  
وجوه مختلفى كه در بيان مراد آيه : (ليس على الذين امنوا و عملو الصالحات جناحفيما طعموا) گفته شده است  
بعضى گفته اند كه در اين آيه چيزى حذف شده ، و تقدير آن چنين است : (ليس على الذين آمنوا و عملوا الصالحات جناح فيما طعموا و غيره اذا ما اتقوا المحارم - حرجى نيست بر كسانى كه ايمان آورده و عمل صالح انجام مى دهند در آنچه تاكنون از اين گناه و غير آن مرتكب شده اند مادامى كه از حرامها بپرهيزند)، و اين وجه صحيح نيست ، زيرا صرفنظر از اينكه در كلام دليلى بر اين تقدير نيست اشكال سابق هم در جاى خود باقى است .  
بعضى ديگر گفته اند: ايمان و عمل صالح با هم شرط حقيقى نيستند، بلكه شرط، تنها تقوا و پرهيز از محرمات است ، و ايمان و عمل صالح را بعنوان دليل بر وجوب تقوا ذكر فرموده .

*(176/30)*

اين وجه نيز صحيح نيست و از ظاهر آيه بسيار بعيد است ، زيرا ظاهر سياق آيه اينست كه مى خواهد نفى كند حرج را از شرابخوارى هاى گذشته ، و اين نفى حرج هيچ شرطى ندارد، نه ايمان و نه عمل صالح و نه تقوا و پرهيز از محارم .  
كسانى ديگر هم در توجيه آيه گفته اند: ايمان ، عمل صالح و تقوا هر سه شرطند، نه فقط تقوا، بدليل اينكه نسبت به مومن صحيح است گفته شود كه حرجى بر او نيست و ليكن نسبت به كافر صحيح نيست ، چون او مستحق عقاب است .  
اين وجه هم باطل است ، براى اينكه با اين حرفها نمى توان آيه را مخصوص به مؤ منين كرد، چون اين آيه عينا نظير آيه (قل من حرم زينه الله التى اخرج لعباده و الطيبات من الرزق و آيه قل لا اجد فيما اوحى الى محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميته او دما مسفوحا) است كه هيچ اختصاصى به مؤ منين ندارند، و اسمى از مؤ منين در آنها برده نشده ، يا نظير آيه (يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكر و انثى ) تا جمله (ان اكرمكم عند الله اتقيكم ) است كه خطاب را متوجه عنوان (ناس ) كرده كه هم شامل مؤ من است و هم شامل كافر.  
بعضى ديگر گفته اند: كافر، راه معرفت حلال و حرام را بر خود بسته ، از اين رو در دو آيه مورد بحث خطاب متوجه خصوص مؤ منين شده .  
اين نيز فاسد است زيرا هم اشكال وجه قبلى بر آن وارد است ، و هم اينكه اشكالى را كه ناشى بود از جمله (اذا ما اتقوا...) بر طرف نمى سازد.  
وجه بدون اشكال در معناى آيه شريفه

*(176/31)*

پس آنچه بى اشكال است اين است كه بگوييم : آيه مورد بحث از نظر اينكه متصل است به آيات قبلى خود و با آنها در يك سياق است معناى همانها را هم مى دهد، بنابراين ، آيه مورد بحث مانند آيات قبلى خود متعرض حال مسلمين است كه مبتلاى به شرب خمر بوده يا گاهگاهى آنرا مى نوشيده اند، و از راه قمار مال بدست آورده يا از گوشت قربانيان انصاب خورده اند، گويا زبان حال اين گونه اشخاص بعد از نزول آيات تحريم اين بوده كه تكليف ما و ساير مسلمين كه مثل ما هستند نسبت به گذشته و شراب هائى كه خورده ايم و گناهانى كه كرده ايم چيست ؟ و گويا اين آيه جواب است از زبان حال آنها به اينكه حرجى بر آنها نيست ، در صورتى كه از مردان با ايمان و صالح و با تقوا و نيكوكار باشند، با ايمان باشند، يعنى به خدا و تمامى احكامى كه بر رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) نازل شده ايمان داشته باشند، صالح باشند، يعنى جز عمل نيك انجام ندهند، با تقوا باشند يعنى خود را در مسير تقوا قرار دهند، نيكوكار باشند يعنى احسان كنند به عمل كردن بر طبق احكامى كه نازل شده . و با اين بيان روشن مى شود كه مراد از موصول (ما) در جمله (فيما طعموا) يا خمر است از جهت خوردن آن و يا خمر و ميسر و انصاب و ازلام است از جهت خوردنى كه ممكن است به هر يك متعلق شود، و معناى آيه اين مى شود: حرجى نيست بر كسانى كه ايمان آورده و عمل صالح كرده اند در آنچه كه قبل از تحريم از شراب يا آن محرمات ديگر چشيده اند.  
next page  
fehrest page  
back page

*(176/32)*

next page  
fehrest page  
back page  
اما اينكه فرمود: (اذا ما اتقوا و آمنوا و عملوا الصالحات ثم اتقوا و آمنوا ثم اتقوا و احسنوا) ظاهر اينكه فرموده : (اذاما) اينست كه خواسته است همان موضوعى را كه در (ليس على الذين آمنوا و عملوا الصالحات ) مذكور شده تكرار كند، تا دلالت كند بر اينكه وصف ايمان و عمل صالح دخالت در حكم نفى جناح دارد، نظير اينكه در خطاب به مؤ منين مى فرمايد: (ذلك يوعظ به من كان منكم يومن بالله و اليوم الاخر) و اينگونه تعبيرها در لسان عرب بسيار است ، و ظاهر اينكه فرمود: (ثم اتقوا و آمنوا) اينست كه ايمان بعد از ايمان معتبر است ، و مراد از آن همان ايمان تفصيلى است ، يعنى ايمان به يك يك احكامى كه رسول الله (صلى الله عليه و آله ) از ناحيه پروردگار خود آورده ، بطورى كه يكى از آنها را انكار و رد نكند و در حقيقت در برابر اوامر و نواهى رسول الله (صلى الله عليه و آله ) تسليم شود، كما اينكه در سوره حديد مى فرمايد: (يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله و آمنوا برسوله ) و نيز در سوره نساء مى فرمايد: (و ما ارسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله ) تا آنجا كه مى فرمايد: (فلا و ربك لا يومنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا فى انفسهم حرجا مما قضيت و يسلموا تسليما) و آيات در اين معنا بسيار است . و ظاهر اينكه فرمود: (ثم اتقوا و احسنوا) اين است كه مى خواهد بحسب اعتبار ايمان بعد از ايمان را احسان بشمارد، و اين اعتبار، اعتبار صحيحى است ، چون احسان را دو معنا است ، يكى همان انجام دادن عمل است به وجه حسن و نيكويش ، و بدون اينكه در آن هيچگونه قصد سوئى در كار باشد. چنان كه در سوره كهف كه مى فرمايد: (ان الذين آمنوا و عملوا الصالحات انا لا نضيع اجر من احسن عملا) و نيز در آل عمران كه مى فرمايد: (الذين استجابوا لله و الرسول من بعد ما اصابهم القرح للذين احسنوا منهم و اتقوا اجر عظيم ) احسان به همين معنا

*(177/1)*

استعمال شده است .  
دوم احسانى است كه به ديگران هم مى رسد، و آن كارهاى پسنديده است كه چيزى از آن كه خوش آيند باشد عايد غير هم بشود، و در آيه (و بالوالدين احسانا) و نيز در آيه : (و احسن كما احسن الله اليك ) احسان به همين معنا است ، كما اينكه در آيه مورد بحث به معناى اول است ، به اين بيان كه تقواى دينى تنها با ايمان به خدا و تصديق به حقانيت دين و بدون ايمان تفصيلى به يك يك احكام آن ، حقش آنطور كه بايد ادا نمى شود، زيرا رد كردن و نپذيرفتن يكى از احكام دين در حقيقت رد كردن اصل دين است ، و اين ايمان تفصيلى هم وقتى در اداى حق تقوا كفايت مى كند كه توام با عمل به آن احكام و به هر چه كه از فعل و ترك اقتضا دارند بوده باشد، و اين جرى عملى هم از راه انقياد باشد، نه از روى نفاق ، پس بر كسى كه بخواهد براى آخرت خود توشه تقوا فراهم كند واجب است كه ايمان به خدا آورده و عمل صالح كند، و نيز به رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) در يك يك احكامى كه آورده ايمان بياورد، و علاوه در تمامى اين مراحل سلوكش بر سبيل احسان باشد.  
سبب اينكه (تقوا) در آيه شريفه سه بار تكرار شده است  
و اما اينكه سه بار تقوا را تكرار كرد و مراحل سه گانه ايمان و عمل صالح و احسان را به آن تقييد نمود براى اين بود كه تاكيد كند در اشاره به لزوم مقارنت اين مراحل با تقواى واقعى و اينكه نبايد در اين مراحل هيچگونه غرض غير دينى در كار باشد، و ما سابقا در بعضى از مباحث بيان كرديم كه تقوا يك مقام خاص دينى و معنوى نيست بلكه حالتى است روحى كه شامل تمامى مقامات معنوى مى شود، به اين معنا كه براى هر درجه و مقامى از مقامات معنوى ، تقوائى است مخصوص به خود آن مقام .

*(177/2)*

پس ملخص آنچه گذشت اين شد كه مراد از آيه شريفه (ليس على الذين آمنوا و عملوا الصالحات جناح فيما طعموا...) اين است كه بر كسانى كه ايمان آورده و عمل صالح نموده اند نسبت به آنچه از شراب نوشيده و يا از ساير محرمات مرتكب شده اند حرجى نيست ، اما بشرطى كه علاوه بر ايمان و عمل صالحشان در جميع مراحل و اطوار خود ايمان به خدا و رسول و احسان در عمل را دارا باشند، و جميع واجبات را انجام داده و از جميع محرمات پرهيزكار باشند.  
با داشتن چنين فضائلى اگر قبل از نزول آيه تحريم و رسيدنش بگوششان و يا قبل از اينكه معناى آنرا فهميده باشند به يكى از اين پليدى ها كه عمل شيطان است مبتلا بوده اند، حرجى بر آنها نيست و خداى تعالى از گناهان گذشته آنان صرفنظر نموده است ، و اين آيه نظير آيه شريفه ايست كه در بين آيات راجع به تحويل قبله واقع است . در پاسخ سؤ ال آنان از نمازهاى گذشته كه رو به بيت المقدس خوانده اند مى فرمايد: (و ما كان الله ليضيع ايمانكم ).

*(177/3)*

به هر حال سياق اين كلام خود شاهد ديگرى است بر اينكه آيه مورد بحث (ليس على الذين آمنوا و عملوا الصالحات جناح ...) متصل است به ما قبل خود، و اينكه نزولش با آنها بوده ، و اينكه اين آيات آخرين آياتى هستند كه در باب تحريم شراب نازل شده ، و نيز - همانطورى كه قبلا هم گفتيم - استفاده مى شود كه بعضى از مسلمين در ايام بعد از آيات اول تحريم و قبل از اين آيات دست از عمل زشت خود برنداشته بوده اند. و نيز به دست مى آيد كه بعد از نزول اين آيات سؤ ال شده است از حال كسى كه قبل از تحريم شراب به شرب آن مبتلا بوده اند، و لابد كسانى بوده اند كه ابتلاى شان به اين عمل قبل از نزول تحريم بوده و كسانى بعد از نزول و قبل از فهميدن آن و اشخاصى بعد از نزول و بعد از فهميدن معناى آن بدون هيچ عذرى و جواب اين چند طايفه طورى داده شده كه هر طايفه اى حكم مساءله اش بحسب خصوص حال خودش معلوم شود، پس كسى كه با داشتن ايمان و احسان و در چنين حالى آنرا چشيده (و مسلما كسى است كه قبل از تحريم و يا از روى جهل نوشيده ) حرجى بر او نيست ، و كسى كه در غير اين شرايط و بدون عذر مرتكب شده حكمش غير اين است . اين بود توجيه ما درباره آيه مورد بحث .  
وجوه متعددى كه در توجيه تكرار (تقوا) در آيه شريفه گفته شده است  
و مفسرين ديگر را در اين آيه بحث هائى است طولانى : يكى راجع به جمله (فيما طعموا) كه خلاصه آنرا در سابق گذرانديم . يكى راجع به ذيل آيه از جهت اينكه تقوا در آن سه بار تكرار شده است ، و همچنين عمل صالح را هم تكرار نموده ، و در خاتمه احسان را ذكر كرده .

*(177/4)*

بعضى گفته اند: مراد از اينكه فرمود: (اذا ما اتقوا و آمنوا و عملوا الصالحات ) اين است كه از محرم بپرهيزند، و بر ايمان و عمل صالح ثبات ورزند، و مراد از اينكه فرمود: (ثم اتقوا و آمنوا) اين است : آنگاه بپرهيزند از چيرهايى كه بعدا بر آنها تحريم مى شود، مانند شراب و امثال آن ، و به تحريم آن ايمان آورند. و مراد از اينكه فرمود: (ثم اتقوا و احسنوا) اين است كه بر اين تقوا و پرهيز از معاصى استمرار داشته و به عمل صالح اشتغال بورزند.  
بعضى ديگر گفته اند: اين تكرار به اعتبار حالات سه گانه استعمال تقوا است ، چون تقوا و ايمان به خدا يك مرتبه بين انسان و خودش ‍ ملاحظه مى شود، يك مرتبه بين او و مردم ، و يك مرتبه بين او و خداوند متعال ، و احسان بنابراين ، احسان به مردم خواهد بود.  
بعضى ديگر گفته اند: تكرار به اعتبار مراتب سه گانه مبداء و وسط و منتهى است ، و همين است حق تقوا.  
بعضى ديگر گفته اند: تكرار به اعتبار آن چيزى است كه از آن بايد پرهيز شود، چون از محرمات بايد پرهيز كرد بخاطر محفوظ ماندن از عقاب ، و مشتبهات را بايد دورى نمود، از جهت وقوع در حرام ، و از بعضى از مباحات بايد اجتناب نمود از جهت حفظ نفس از پستى و تهذيب آن از آلودگيهاى طبيعى .  
بعضى ديگر گفته اند: مراد از تقواى اول ، پرهيز از شرب خمر، و مراد از ايمان اول ايمان به خدا است ، و مراد از تقوا دوم ادامه تقواى اول و مراد از ايمان دوم ادامه ايمان اول است . و مراد از تقواى سوم ، انجام واجبات ، و مراد از احسان ، عمل به مستحبات است .

*(177/5)*

و بعضى ديگر گفته اند: تقواى اول پرهيز از معاصى عقلى و ايمان اول همان ايمان به خدا و به زشتى اين گناهان است ، و تقواى دوم پرهيز از معاصى است كه بدليل نقل تحريم شده و ايمان دوم هم همان ايمان به وجوب اجتناب از اين گناهان است ، و تقواى سوم مخصوص است به مظالم بندگان خدا، و هر گناهى كه ضرر و ظلم و فسادش عايد غير شود، و مراد از احسان هم احسان به مردم است .  
بعضى ديگر گفته اند: شرط اولى مخصوص است به گذشته و شرط دومى مربوط است به دوام بر آن و استمرار بر انجام آن در آينده ، و شرط سوم مخصوص است به مظالم بندگان .  
و بر همين قياس است اقوال ديگرى كه بر هيچيك از آنها دليلى نيست ، نه لفظى از خود آيه و نه قرينه اى از خارج هست كه بتوان بخاطر آن آيه را بر يكى از اين اقوال حمل كرد، و كمى تامل در سياق آيه و مطالب گذشته ما، اين معنا را روشن مى سازد.  
بحث روايتى  
رواياتى متضمن داستانهايى كه منجر به تحريم شراب در اسلام شده است  
در تفسير عياشى است كه هشام بن سالم مى گويد: از امام ابى عبدالله (عليه السلام ) شنيدم كه مى فرمود: در بينى كه حمزه بن عبدالمطلب و رفقايش در بساط شراب خود كه نامش سكر بود نشسته بودند ناگهان صحبت از شريف به ميان آمد. حمره گفت چطور مى توانيم تهيه كنيم ؟

*(177/6)*

گفتند: اينك شتر برادر زاده ات على بن ابيطالب در همين نزديكى است ، حمره برخاست و شتر على (عليه السلام ) را نحر نموده و كوهان و جگرش را برداشته و براى رفقاى خود آورد، على (عليه السلام ) از جريان با خبر و ناراحت شد و بعنوان شكايت نزد رسول الله (صلى الله عليه و آله ) رفت . رسول الله به اتفاق على (عليه السلام ) به راه افتاد تا حمره را مواخذه كند، به حمره خبر دادند كه اينك رسول الله (صلى الله عليه و آله ) بيرون خانه است . حمره خيلى از اين ماجرا ناراحت شد و با حالت خشم بيرون آمد. وقتى رسول الله (صلى الله عليه و آله ) ديد كه حمره خشمگين است برگشت . هشام مى گويد: در اينجا امام صادق (عليه السلام ) فرمود كه حمزه به رسول الله (صلى الله عليه و آله ) عرض كرد پسر ابى طالب چنان در تو نفوذ كرده كه هر جا بخواهد تو را مى كشد و مى برد، پس حمره بدرون خانه رفت و رسول الله (صلى الله عليه و آله ) هم برگشت .

*(177/7)*

و نيز امام صادق (عليه السلام ) فرمود: اين واقعه قبل از جنگ احد بود، بعد از اين واقعه آيات تحريم خمر نازل شد. رسول الله (صلى الله عليه و آله ) دستور داد تا تمام ظرفهاى شراب را واژگون ساخته و شرابهاى موجود را از بين ببرند، سپس براى جنگ احد خيمه بيرون زد و مناديش ندا در داد تا همه مسلمين بسوى احد بيرون شوند. مردم همه بيرون شده و حمزه نيز بيرون شد، و چون قبلا به آن حال به رسول الله (صلى الله عليه و آله ) برخورد كرده بود همه جا از آن جناب فاصله مى گرفت ، تا آنكه دو لشكر روبرو شده و صف آراستند، حمزه در بين سپاهيان حمله گرانى افكند، بطورى كه در بين صفوف دشمن ناپديد شد، بعد از آنكه به قرارگاه خود برگشت و مردم تحذيرش كردند، و گفتند زنهار، اى عم رسول ! مبادا كه قبل از عذر خواهى از رسول الله (صلى الله عليه و آله ) خود را به كشتن دهى ، بيا نخست آن جناب را از خود راضى كن سپس به ميدان برو، حمزه هيچ نگفت و حمله ديگرى نمود، در اين حمله نيز از نظرها ناپديد شد، پس از ساعتى برگشت و مردم بار ديگر تحذيرش كردند، حمزه ناگزير روى به جانب رسول الله (صلى الله عليه و آله ) نهاد، آن جناب وقتى ديد كه عمويش مى آيد شتابان استقبالش نمود، و او را در بر گرفت ، و با او معانقه نمود، و بين دو چشم عمو را را بوسه زد، و سپس فرمود حمله كند بر اين مردم ، حمره حمله ديگرى نمود و در آن حمله شهيد شد، حضرت رسول (صلى الله عليه و آله ) بدن او را با نمره كه پارچه ايست پشمى و داراى راه راه سفيد و سياه كفن كرد.

*(177/8)*

در اينجا امام صادق (عليه السلام ) اشاره به پرده در منزل خود كرد و فرمود: نظير اين پارچه كه بر در منزل مى بينى ، بعدا فرمود: قامت حمزه آنقدر كشيده بود كه وقتى رسول (صلى الله عليه و آله ) نمره را به روى صورت حمزه مى انداخت پاهايش بيرون مى افتاد، و اگر پاهايش را مى پوشانيد صورتش بيرون مى ماند، ناچار نمره را به روى صورتش انداخت و با علف صحرا پاهايش را پوشانيد.  
امام صادق (عليه السلام ) در اينجا فرمود: بعد از شهادت حمزه شكست فاحشى به لشكر اسلامى وارد آمد، بطورى كه همه گريختند، و تنها على (عليه السلام ) بجاى ماند. رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) فرمود: يا على چكار خواهى كرد؟ عرض كرد جز پايدارى كارى نمى كنم ، فرمود جز اين هم از تو توقع نمى رفت . باز امام صادق فرمود: سپس رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) سر بسوى آسمان بلند كرده و عرض كرد: بار الها به وعده اى كه به من دادى وفا كن چون اگر تو خود نخواهى پرستش نمى شوى .  
عمر در حال مستى اشعار كفرآميز مى خواند  
و در ربيع الابرار زمخشرى است كه درباره شراب سه آيه نازل شده ، يكى آيه (يسئلونك عن الخمر و الميسر) است كه بعد از نزول آن بعضى از مردم ترك كردند و بعضى نكردند، حتى يك نفر شراب خورد و با حال مستى به نماز ايستاد، و در نماز هذيان گفت . به دنبال آن اين آيه نازل شد: (يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوه و انتم سكارى ) باز عده زيادى از مسلمين دست از آن بر نداشته و به ميگسارى خويش ادامه دادند. حتى در اين ايام عمر در حال مستى استخوان فك شترى را برداشته و بر فرق عبد الرحمن بن عوف كوفت ، و سرش را مجروح نمود و سپس نشست و شروع به خواندن اشعار اسود بن يغفر نمود، و بر كشته شدگان بدر نوحه سرايى كرد، و بر آنها گريست ، و آن اشعار اينها است :  
و كاين بالقليب قليب بدر  
من القنيات و الشرب الكرام  
و كاين بالقليب قليب بدر  
من السرى المكامل بالسنام

*(177/9)*

ايوعدنا ابن كبشه ان نحيى  
و كيف حياه اصداء و هام  
ايعجزان يرد الموت عنى  
و ينشرنى اذا بليت عظامى  
الا من مبلغ الرحمن عنى  
- بانى تارك شهر الصيام  
فقل لله : يمنعنى شرابى  
و قل لله : يمنعنى طعام  
يعنى چه بسا كنيزان نغمه سرا و هم پياله اى گرامى در چاه بدر پنهان شدند و چه بسا بزرگان كه با بزرگترين خود در چاه بدر زير خاك رفتند و خوابيدند. آيا ابن كبشه ما را به زنده شدن بعد از مرگ وعده مى دهد؟! و چه معنا دارد كه انسان پس از آنكه صدى وهام شد دوباره زنده شود؟ او اگر راست مى گويد مرگ را از من بگرداند، نه اينكه بعد از پوسيدن استخوانهايم بار ديگر زنده ام كند، آيا كسى هست پيامى از من بسوى رحمان ببرد و به او بگويد كه من روزه رمضان تو را نمى گيرم ؟ آرى به خدا بگوييد اگر مى تواند مرا از نوشيدن منع كند، اگر مى تواند مرا از خوردن جلوگيرى نمايد.  
اين داستان به سمع مبارك رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) رسيد، پس رسول الله خارج شد در حاليكه چنان به خشم در آمده بود و چنان به سرعت حركت مى كرد كه ردايش به زمين كشيده مى شد، وقتى به او رسيد دست بلند كرد تا او را با چيزى كه در دست مباركش بود بزند و تاديبش كند. عمر گفت : پناه مى برم به خدا از غضب خدا و غضب رسول خدا. رسول الله (صلى الله عليه و آله ) از شنيدن اين كلام لحظه اى آرام گرفت ، و اين آيه نازل شد: (انما يريد الشيطان ... فهل انتم منتهون ) عمر وقتى آيه را شنيد عرض ‍ كرد: آرى منتهى شديم ، و دست از اين عمل برداشتيم .

*(177/10)*

و در در المنثور است كه ابن جرير و ابن منذر و ابن ابى حاتم و ابوالشيخ و ابن مردويه و نحاس در كتاب ناسخ خود همگى از سعد بن ابى وقاص نقل كرده اند كه گفت : آيه تحريم شراب درباره سرگذشتى از من نازل شده است ، و آن سرگذشت اين بود كه : روزى مردى از انصار طعامى پخت و ما را بر آن مائده دعوت كرد، غير ما هم عده اى آمده بودند، بعد از طعام شراب سيرى صرف شد، بطورى كه همه سرشار شدند، - البته اين داستان قبل از تحريم شراب بود -، بعد از آنكه سرها از نشئه شراب گرم شد شروع كردند به تفاخر، انصار گفتند ما بهتريم از قريش ، قريش گفتند ما از انصار بهتريم ، مردى از آن ميان دست برد و استخوان فكى كه در آن ميان بود برداشت و به بينى من كوفت ، و بينى مرا شكافت ، (بينى سعد تا آخر عمرش شكافدار بود) من با آن حال به شكايت نزد رسول الله (صلى الله عليه و آله ) رفته و داستان خود را به عرض آنحضرت رسانيدم ، در جواب عرض حال من اين آيه نازل شد، و آن جناب تلاوتش فرمود: (يا ايها الذين آمنوا انما الخمر و الميسر...)  
نقد و بررسى روايات تحريم شراب در اسلام  
مؤ لف : روايات راجع به داستانهائى كه منجر به تحريم شراب در اسلام شده است از طريق عامه بسيار است ، و بسيار هم از جهت مضمون با هم اختلاف دارند. و اما بحث و گفتگو درباره احوال كسانى كه در اين روايات از آنها اسم برده شده از اصحاب رسول الله (صلى الله عليه و آله ) و اينكه شراب خورده اند چون از غرض ما اجنبى است و به كار ما (تفسير) ارتباطى ندارند از اين جهت متعرض ‍ آن نشده و مى گذريم ، و اگر اين اخبار را نقل كرديم غرضمان اين بود كه دانسته شود بر طبق بيان سابق كه گفتيم اين آيات اشعار و يا دلالت دارند بر اينكه جمعى از مسلمين بعد از نزول آيه بقره هنوز دست از شرب خمر بر نداشتند، تا اينكه اين آيات نازل شد.

*(177/11)*

چنانكه اين روايات هم هست كه على (عليه السلام ) و عثمان بن مظعون حتى قبل از نزول تحريم هم شراب را بر خود تحريم كرده بودند.  
در كتاب ملل و نحل رجالى را از عرب اسم مى برد كه در جاهليت شراب را بر خود تحريم كرده بودند و بعضى از آنان موفق به درك اسلام و تشرف به آن شدند، از آن جمله عامر بن ظرب عدوانى و قيس بن عاصم تميمى ، (اين شخص اسلام را درك كرده ) و صفوان بن اميه بن محرث كنانى ، و عفيف بن معدى كرب الكندى ، و اسلوم اليامى است ، كه زنا و شراب را با هم ترك گفتند، و بر خود تحريم كردند، البته اينها آحادى از مردم آنروز بوده اند كه كلمه حق بر زبانشان جارى شده است ، و گرنه عامه مردم آنروز البته - غير از يهود - عادت به شرب خمر داشتند، و آنرا مانند آب مى نوشيدند تا اينكه خداى تعالى در قرآن كريم آنرا تحريم كرد.  
چيزى كه از آيات راجع به خمر استفاده مى شود اين است كه شراب در مكه و قبل از هجرت تحريم شده ، چنان كه آيه (قل انما حرم ربى الفواحش ما ظهر منها و ما بطن و الاثم و البغى ) دلالت بر اين معنا دارد، چون اين آيه مكى است و اگر ضميمه شود به آيه (يسئلونك عن الخمر و الميسر قل فيهما اثم كبير و منافع للناس و اثمهما اكبر من نفعهما) كه آيه ايست مدنى در اوايل هجرت نازل شده است ، شكى باقى نمى ماند كه در اوايل هجرت ، شراب بر مسلمين تحريم بوده است .

*(177/12)*

و اگر سياق آيات مورد بحث مخصوصا جمله (فهل انتم منتهون ) و آيه (ليس على الذين آمنوا و عملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا...) را مورد دقت قرار دهيم جاى هيچ شبهه باقى نمى ماند كه ابتلاى عده اى از مسلمين به اين عمل در ايامى كه آيه سوره بقره نازل شده و هنوز آيات مائده نازل نشده بوده از باب دنباله عادت زشت قبلى بوده است ، عينا مانند همخوابگى با زنان بوده است در شبهاى ماه رمضان ، كه چون سابقا عادت بر اين عمل داشته اند دشوارشان بود كه در شبهاى ماه رمضان از آن صرفنظر كنند، و مرتكب عصيان مى شده اند، تا اينكه آيه (احل لكم ليله الصيام الرفث الى نسائكم هن لباس لكم و انتم لباس لهن علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم فتاب عليكم ) نازل شد و حكم قبلى را نسخ كرد.  
با توجه به اينكه قبل از هجرت ، خمر تحريم شده بوده و صحابه از آن مطلع بودهاند اين روايات داراى اشكال هستند  
پس بخوبى روشن شد كه در اين روايات از دو جهت اشكال هست :  
يكى از جهت اختلافى كه در تعيين تاريخ تحريم خمر در آنها هست كه در روايت اولى تاريخ تحريم خمر قبل از جنگ احد ذكر شده بود. و در بعضى از روايات مانند روايتى كه طبرى در تفسير خود و سيوطى در در المنثور از طبرى و ابن منذر و قتاده نقل كرده تاريخ آن بعد از جنگ احزاب ذكر شده است . ليكن اين اشكال را تا اندازه اى مى توان رفع نمود و گفت : ممكن است مراد از اينكه : تحريم خمر بعد از جنگ احزاب بوده ، اين باشد كه آيات سوره مائده در آن ايام نازل شده است ، گر چه اين محمل خيلى با لفظ بعضى از روايات موافقت ندارد.

*(177/13)*

دوم از جهت اينكه دلالت دارند بر اينكه شراب قبل از نزول آيات سوره مائده حرام نبوده ، و يا اگر حرام بوده حرمتش حتى براى اصحاب هم واضح نبوده است ، و حال آنكه آيه شريفه سوره اعراف صراحت دارد در تحريم مطلق (اثم )، و آيه سوره بقره هم صراحت دارد در اينكه شرب خمر (اثم ) است ، با اين حال چطور در اين ايام حرمت خمر براى اصحاب واضح نبوده است ؟! و اينكه كسى بگويد: حرمت (اثم ) در مكه و قبل از هجرت در ضمن يك عده از گناهان در آيه (قل انما حرم ربى الفواحش ما ظهر منها و ما بطن و الاثم و البغى بغير الحق و ان تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا و ان تقولوا على الله ما لا تعلمون ) نازل شده ، و در اين مدت مديد، احدى از مؤ منين از معناى آن سؤ ال نكرده و مشركين هم با اينكه بزرگترين آرزويشان اين بوده كه به خيال خود نقض و اعتراضى بر قرآن وارد نمايند و جنجال راه بيندازند، درباره آن توضيحى نخواسته باشند، توجيه غير قابل قبول و بسيار بعيدى است .  
بلكه آنچه از تاريخ بدست مى آيد اين است كه تحريم شراب مانند تحريم شرك و زنا از ناحيه رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) نزد مشركين معروف بوده ، چنانكه ابن هشام در سيره خود از خلاد بن قره و ديگران از مشايخ بكر بن وائل از اهل علم نقل كرده كه اعشى بن قيس به قصد مكه و زيارت رسول الله (صلى الله عليه و آله ) و تشرف به اسلام بيرون آمد و قصيده اى را در مدح رسول الله (صلى الله عليه و آله ) سروده بود كه مطلعش اين بيت بوده :  
الم تغتمض عيناك ليله ارمدا  
و بت كما بات السليم مسهدا

*(177/14)*

نزديكى هاى شهر مكه به بعضى از مشركين قريش برخورد، مردى پرسيد، كجا؟ گفت : مكه ، پرسيد به چه كار به مكه مى روى ؟ گفت مى روم تا رسول الله (صلى الله عليه و آله ) را ديدار نموده و اسلام آورم . مرد مكى گفت زنهار اى ابا بصير، مبادا چنين كارى كنى كه او زنا را تحريم مى كند. اعشى گفت : و الله قسم من با زنا سر و كارى نداشته و از تحريم آن باكى ندارم . مردمكى گفت : نه تنها زنا را تحريم مى كند بلكه شراب را هم تحريم مى كند، در اينجا اعشى در تصميم خود قدرى سست شد و گفت : داستان تحريم شراب كار مسلمان شدن را به تعويق مى اندازد، زيرا هنوز در دل من از محبت و علاقه به شراب بقايائى است كه نمى توانم آنرا ناديده بگيرم ناچار بر مى گردم و خود را يك امسال سيراب مى كنم و سال ديگر بر مى گردم ، اعشى برگشت به قصد اينكه سال ديگر مسلمان شود ليكن اجل مهلتش نداد.  
بنابراين با اينكه همه ، حتى مشركين هم داستان تحريم شراب را اطلاع داشتند ديگر چه معنائى مى توان براى رواياتى كه مى گويد قبل از نزول سوره مائده شراب حرام نبود و يا حرمتش معلوم نشده بود تصور كرد؟ مگر اينكه آنها را حمل كنيم بر اينكه اصحاب در آيات قرآنى اجتهاد كرده و از آيه سوره اعراف غفلت ورزيده اند، مفسرين درباره معنى اين روايات توجيهات عجيب و غريبى كرده اند، حتى بعضى از آنان گفته اند: صحابه آيه سوره بقره (قل فيهما اثم كبير و منافع للناس ) را تاويل مى كردند، با اينكه قرآن كريم قبل از اين ، در آيه سوره اعراف تصريح به حرمت (اثم ) كرده و فرموده است كه مراد از اين اثم ، اثم مخصوصى (خمر) است .

*(177/15)*

و كوتاه سخن اينكه ، آيات قرآن مجيد درباره اينكه شراب در اسلام و قبل از هجرت تحريم شده است تصريح و تنصيص دارد، و آيه سوره مائده جز بمنظور تاكيد و تشديد در تحريم قبلى و تحريك مردم در انقياد و اينكه در انتها از اين نهى الهى و اقامه حكم حرمت سهل انگارى نكنند، نازل نشده است .  
رواياتى ديگر در مورد تحريم خمر و ميسر و انصاب و ازلام  
و در تفسير عياشى است كه هشام از مردى موثق و او بدون ذكر راويان بعدى (مرفوعا) از امام صادق (عليه السلام ) نقل كرده كه شخصى به آن جناب عرض كرد: از شما اهل بيت رواياتى شنيده مى شود كه خمر و انصاب و ازلام كنايه از اشخاصى است .  
حضرت فرمود: دروغ است ، خداى متعال هيچوقت خلق خود را - به چيزى كه نفهمند - خطاب نمى كند.  
و نيز در تفسير مزبور است كه عبدالله بن سنان از امام صادق (عليه السلام ) نقل كرده كه گفت : قدامه بن مظعون را به جرم شرابخوارى نزد عمر بن خطاب حاضر كردند، گواهان هم عليه او گواهى داده بودند، عمر از على (عليه السلام ) پرسيد تكليف چيست ؟ حضرت فرمود هشتاد تازيانه اش بايد زد، قدامه عرض كرد: يا اميرالمؤ منين بر من نبايد حد جارى شود، چون من از مشمولين اين آيه هستم : (ليس على الذين آمنوا و عملوا الصالحات جناح فيما طعموا) و آيه را تا به آخر خواند، اميرالمؤ منين (عليه السلام ) فرمود: دروغ گفتى ، تو مشمول اين آيه نيستى ، چون مشمولين اين آيه هر چه خورده اند بر آنان حلال بوده ، (چون قبل از تحريم آن بوده )، و جز حلال نمى خوردند و نمى آشامند.  
مؤ لف : عياشى عين اين معنا را از ابى الربيع از امام صادق (عليه السلام ) و همچنين شيخ در تهذيب به سند خود از آن جناب نقل كرده اند و از طرف اهل سنت هم اين معنى روايت شده است .  
و اينكه فرمود: مشمولين اين آيه آنچه خورده اند بر آنان حلال بوده است ، منطبق است بر بيانى كه ما سابقا درباره آيه شريفه كرديم ، مراجعه شود.

*(177/16)*

و در تفسير طبرى از شعبى نقل مى كند كه گفت : درباره شراب چهار آيه نازل شده است ، نخست آيه (يسئلونك عن الخمر و الميسر...) و مردم از شنيدن آن از شرابخوارى دست برداشتند، سپس آيه (تتخذون منه سكرا و رزقا حسنا) كه از شنيدن آن دوباره از سر گرفتند، سپس دو آيه مائده : (انما الخمر و الميسر) تا جمله (فهل انتم منتهون ).  
مؤ لف : ظاهر گفتار شعبى اين است كه آيه سوره نحل آيه سوره بقره را نسخ كرده ، و دو آيه سوره مائده ، آيه سوره نحل را نسخ نموده است ، و گمان نمى كنيم بطلان اين حرف براى خوانندگان عزيز محتاج به بيان زائدى باشد.  
شراب در همه شرايع حرام بوده است  
در كافى و تهذيب به اسناد خود از امام ابى جعفر (عليه السلام ) نقل مى كنند كه فرمود: خداى تعالى هيچ پيغمبرى را مبعوث نفرمود مگر اينكه در علمش گذشته بود كه وقتى دين او كامل شود كمال دين او مستلزم تحريم شراب خواهد بود، و هميشه شراب حرام بوده است ، چيزى كه هست طرز تحريم در بين مردم در شريعت هر پيغمبرى نسبت به اول بعثت و آخر آن مختلف بوده ، اول بطور ملايم سپس بطور جزم و قطع ، چون اگر از همان بار اول آنرا تحريم مى كردند، و شدت عمل بخرج مى دادند مردم زير بار نرفته و بطور كلى رشته را پاره مى كردند، و نيز حضرت ابى جعفر (عليه السلام ) فرمود: كسى بقدر خداى تعالى در رفتار خود رعايت رفق و مدارا را نمى كند، و اين هم از رفق خداى تعالى است كه تكليف را به تدريج و به ملايمت در بين بندگان خود اجرا مى نمايد، چون مى داند اگر يكباره تكليف را بدوش آنان بگذارد هلاك و گمراه مى شوند.

*(177/17)*

و در كافى به سند خود از عمرو بن شمر از ابى جعفر (عليه السلام ) نقل مى كند كه فرمود: وقتى خداى تعالى آيه (انما الخمر و الميسر و الانصاب و الازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه ) را نازل فرمود، اشخاصى خدمت رسول الهه (صلى الله عليه و آله ) عرض ‍ كردند: يا رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) (ميسر) چيست ؟ حضرت فرمود: هر چيزى كه با آن قمار شود حتى كعب ها، و گردو پرسيدند (انصاب ) چيست ؟ حضرت فرمود: آنچه كه براى بت ها قربانى شود. پرسيدند (ازلام ) چيست ؟ حضرت فرمود: همان تير چوب هايى كه با آن قرعه مى انداختند.  
و در كافى به سند خود از عطاء بن يسار از ابى جعفر (عليه السلام ) نقل مى كند كه فرمود: رسول الله (صلى الله عليه و آله ) فرموده است : هر مسكرى حرام و هر مسكرى خمر است .  
مؤ لف : اين روايت از طرق اهل سنت از عبدالله بن عمر از رسول الله (صلى الله عليه و آله ) نقل شده ، و لفظ آن چنين است : هر مسكرى خمر و هر خمرى حرام است و بيهقى و ديگران آنرا نقل كرده اند و از طريق ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) نقل اين روايت كه : هر مسكرى حرام و هر چيزى كه با آن قمار شود ميسر است ، به حد استفاضه رسيده است .  
و در تفسير عياشى از ابى الصباح از امام صادق (عليه السلام ) نقل شده كه فرمود: من از آن جناب از (نبيذ) و (خمر) پرسيدم كه آيا هر دو به يك منزلت و هر دو حرامند؟ فرمود: نه ، نبيذ به منزله خمر نيست ، زيرا خداى تعالى خمر را حرام كرده چه كم باشد و چه زياد، كما اينكه ميته و خون و گوشت خوك كم و زيادش را حرام نموده ، و رسول الله (صلى الله عليه و آله ) از هر مشروبى مسكرش را تحريم كرده ، و البته هر چه را كه رسول الله (صلى الله عليه و آله ) تحريم كند خدا تحريم كرده است .

*(177/18)*

و در كافى و تهذيب به اسناد خود از امام موسى بن جعفر (عليه السلام ) نقل كرده كه فرمود: خداى تعالى شراب را حرام نكرده از جهت اينكه با اسم آن دشمن است ، بلكه آنرا تحريم فرموده براى خاطر آثار سوء و عاقبت وخيم آن ، بنابراين هر چيزى كه در اثر و عاقبت سوء با آن شريك باشد آن هم خمر و حرام است و.  
و در روايت ديگرى است كه هر چيزى كه كار خمر را بكند خمر است .  
مؤ لف : اخبار در حرمت خمر و ميسر از طريق شيعه و سنى از حد شمار بيرون است ، اگر كسى بخواهد به همه آنها اطلاع پيدا كند بايد به كتب حديث مراجعه نمايد.  
سوره مائده ، آيات 99 - 94  
يايها الذين آمنوا ليبلونكم الله بشى ء من الصيد تناله ايديكم و رماحكم ليعلم الله من يخافه بالغيب فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب اليم (94) ياايها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد و انتم حرم و من قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبه او كفره طعام مساكين او عدل ذلك صياما ليذوق و بال امره عفا الله عما سلف و من عاد فينتقم الله منه و الله عزيز ذوانتقام (95) احل لكم صيد البحر و طعامه متعا لكم و للسياره و حرم عليكم صيد البر مادمتم حرما و اتقوا الله الذى اليه تحشرون (96) جعل الله الكعبه البيت الحرام قياما للناس و الشهر الحرام و الهدى و القلئد ذلك لتعلموا ان الله يعلم ما فى السموات و ما فى الارض و ان الله بكل شى ء عليم (97) اعلموا ان الله شديد العقاب و ان الله غفور رحيم (98) ما على الرسول الا البلاغ و الله يعلم ما تبدون و ما تكتمون (99)  
ترجمه آيات  
اى كسانى كه ايمان آورديد خداوند هر آينه و مسلما شما را با چيزى از شكار مى آزمايد بطورى كه شكار تا دست رس و تيررس شما به شما نزديك مى شود تا بداند كه كيست كه از او به غيب مى ترسد پس كسى كه از اين به بعد از حدود خداوند تجاوز كند (و در حال احرام شكاركند). براى اوست عذابى دردناك (94)

*(177/19)*

اى كسانى كه ايمان آورديد شكار را نكشيد در حالى كه شما در احراميد و كسى كه از شما عمدا شكارى بكشد كفاره آن نظير همان شكار است از چهارپايان اهلى ، دو نفر از شما كه صاحب عدالتند حكم به آن مى كنند، در حالى كه آن كفاره را هدى قرار داده و آنرا به كعبه مى رساند. يا اينكه كفاره اش طعام دادن به مسكينان و يا به جاى اطعام هر مسكين يك روز روزه است تا بچشد كيفر نافرمانى خود را. خداوند گناهان گذشته را عفو كرده است ، و اگر كسى دو باره چنين معصيتى كند پس خدا از او انتقام مى گيرد و خداوند عزيز و انتقام گير است (95).  
حلال شده است براى شما شكار دريايى و خوردن آن براى اينكه براى شما و رهگذرها متاعى باشد، و حرام شده است بر شما شكار خشكى مادامى كه در احراميد، و بترسيد از خدايى كه بسوى او محشور مى شويد (96).  
خداوند مكه را بيت الحرام و مايه قوام مردم قرار داده و نيز بهمين منظور، شهر حرام و بردن هدى به مكه و قلائد را تشريع فرموده است ، تشريع فرموده تا بدانيد كه خداوند ميداند آنچه را كه در آسمانها و در زمين است و بدرستى خداوند بهر چيز دانا است (97).  
بدانيد بدرستى خداوند سختگير و شديد العقاب است و بخشنده و مهربان است (98).  
بر عهده رسول جز رسانيدن پيام چيزى نيست و خداوند مى داند آنچه را كه اظهار مى كنيد و آنچه را كه كتمان مى نمائيد (99).  
بيان آيات  
اين آيات درباره حكم شكارهاى دريايى و صحرايى در حال احرام نازل شده است .  
يا ايها الذين آمنوا ليبلونكم الله بشى ء من الصيد تناله ايديكم و رماحكم

*(177/20)*

(بلاء) به معناى امتحان و آزمايش است ، و لام قسم و نون مشدد هر دو براى تاكيدند، و اينكه فرمود: (بشى ء من الصيد) مى خواهد ناچيزى و بى مقدارى شكار را تلقين كند، تا مخاطب را در انتهاى از نهيى كه در آيه بعدى است و دست برداريش از سود ناچيز آن ، كمك كند، و اينكه فرمود: (تناله ايديكم و رماحكم ) مى خواهد به شكار از جهت آسانى و دشوارى تعميم دهد، يعنى چه آن شكار آسان بدست آيد مانند جوجه هاى مرغ و بره هاى وحشى و تخم مرغ هاى وحشى كه با دست و به آسانى صيد مى شوند. و چه به دشوارى بدست آيد مانند حيوانات وحشى بزرگ كه عادتا جز بوسيله سلاح شكار نمى شود. و ظاهر آيه و سياقش اين است كه مقدمه است براى حكم مشددى كه در آيه دومى است ، و لذا دنبالش فرمود: (ليعلم الله من يخافه بالغيب ) چون در اين جمله اشعار هست به اينكه در اينجا حكمى از قبيل منع و تحريم در بين هست ، سپس فرمود: (فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب اليم ).  
ليعلم الله من يخافه بالغيب

*(177/21)*

بعيد نيست اينكه فرمود خداوند شما را مى آزمايد تا بداند چه و چه كنايه باشد از اينكه بزودى پيشامدى را مقدر مى كند تا مردم تشخيص داده شوند كدام يك از آنان از عذاب ناديده خداوند مى ترسند و كدام يك نمى ترسد، زيرا جهل در ساحت مقدس ‍ پروردگار راه ندارد، تا بخواهد با پيش آوردن اين صحنه ها مطيع و عاصى را تشخيص دهد، و به اين وسيله جهل خود را بر طرف سازد، و ما سابقا هم راجع به معناى امتحان خداوند در ذيل آيه : (ام ا حسبتم ان تدخلوا الجنه ...)، در جلد 4 عربى اين كتاب بحث مفصل و كاملى ايراد كرده و معناى ديگرى هم براى علم خداوند بيان نموديم ، اما اينكه فرمود: (من يخافه بالغيب ) ظرف (بالغيب ) در اينجا متعلق است به خوف و معناى خوف بالغيب اين است كه انسان از عذابهاى دردناك اخروى كه خداى تعالى انسان را از آنها تحذير كرده - با اينكه محسوس به هيچيك از حواس ظاهره اش نيست - بترسد، چنانكه مى فرمايد: (انما تنذر من اتبع الذكر و خشى الرحمن بالغيب ) و نيز مى فرمايد: (و ازلفت الجنه للمتقين غير بعيد. هذا ما توعدون لكل اواب حفيظ. من خشى الرحمان بالغيب و جاء بقلب منيب ) و نيز مى فرمايد: (الذين يخشون ربهم بالغيب و هم من الساعه مشفقون ) و اينكه فرمود: (فمن اعتدى بعد ذلك ) به اين معنا است كه اگر كسى بعد از اين امتحان از حدى كه خداوند برايش معين نموده تجاوز كند براى اوست عذابى دردناك .  
بيان حرمت صيد در حال احرام  
يا ايها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد و انتم حرم ...

*(177/22)*

(حرم ) (به ضم حا و را) جمع حرام ، و حرام صفت مشبه است ، در مجمع البيان گفته است : (رجل حرام ) و (رجل محرم ) به يك معنا است كما اينكه (رجل حلال ) و (رجل محل ) به يك معنا است ، و (احرم الرجل ) به اين معنا است كه فلان مرد داخل در ماه حرام شد، و نيز (احرم الرجل ) يعنى فلان مرد براى حج احرام بست ، و (حرم ) نيز به معناى احرام است ، چنانكه در روايت دارد: (كنت اطيب النبى لحرمه - من رسول الله (صلى الله عليه و آله ) را در احرامش خوشبو مى كردم ) و معناى اصلى اين كلمه منع است ، و از همين جهت زنان را (حرم ) مى گويند، زيرا مردان دست اغيار را از آنان منع مى كنند، و محروم را هم از اين رو محروم مى گويند كه از روزى ممنوع شده است .  
و نيز گفته است مثل (به كسر ميم ) و مثل (به فتح ميم و ثا) و همچنين (شبه ) و (شبه ) به يك معنا هستند.  
و نيز گفته است - بنابر گفته زجاج (نعم ) در لغت به معناى شتر و گاو و گوسفند است ، و در خصوص شتر به تنهايى هم (نعم ) گفته مى شود، اما گاو به تنهايى و گوسفند به تنهايى را (نعم ) نمى گويند.  
و نيز گفته است فراء چنين گفته كه (عدل ) (به فتح عين ) چيزى را گويند كه معادل چيزى از غير جنس خود باشد، و (عدل ) (به كسر عين ) به معناى مثل است ، مى گويى ، من غلامى عدل غلام تو دارم ، يا گوسفندى عدل گوسفند تو دارم ، در اينجا عدل را به كسر عين مى خوانى چون غلام يا گوسفند تو از جنس غلام يا گوسفند اوست ، و اما اگر بخواهى از جهت قيمت ملاحظه كرده و چيزى را به غير جنس خود مقايسه كنى عدل را به فتح عين مى خوانى ، ليكن بصريين اين حرف را نپذيرفته و گفته اند عدل و عدل هر دو به معناى مثل است ، چه در دو چيز از يك جنس بكار رود، و چه در دو چيز از دو جنس .

*(177/23)*

و نيز صاحب مجمع البيان گفته است : (و بال ) سنگينى نامطلوب هر چيزى را گويند، و به همين معنا است (طعام وبيل ) و (ماء وبيل ) يعنى خوراك و آبى ناگوار و سنگين و غير قابل هضم ، و نيز به اين معنا است آيه شريفه (فاخذناه اخذا وبيلا - او را بطرز شديد و ناگوارى دستگير كرديم ) و به همين اعتبار چوب كرباس شوى را (وبيل ) مى گويند.  
(لا تقتلوا الصيد و انتم حرم ) نهى است از كشتن شكار، ليكن جمله بعدى يعنى (احل لكم صيد البحر) تا اندازه اى آنرا از جهت صيد بودن تفسير مى كند، و مى فهماند مراد از آن صيد، صيد خشكى و صحرايى است ، چنانكه از جهت معناى قتل جمله (و من قتله منكم متعمدا فجزاء...) با كلمه (متعمدا) كه حال است از (من قتله ) آنرا تفسير مى نمايد، و ظاهر تعمد مقابل خطاست و معناى قتل خطايى اين است كه قتل را بدون قصد انجام دهد مثلا به منظور تمرين در تيراندازى تير به هدفى مى اندازد، اتفاقا تير به شكارى اصابت مى كند و آنرا از پاى در مى آورد، بنابراين از آيه استفاده مى شود كه اگر تير و يا سلاح ديگر خود را به قصد شكار بكار برد و شكار را از پاى در آورد كفاره واجب مى شود، چه اينكه بياد احرامش باشد يا آنرا فراموش كرده باشد.  
كفاره صيد در حال احرام

*(177/24)*

(فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبه ) ظاهرا معنايش اين است كه اگر چنين كند بعهده اوست اينكه جزا و كفاره آنرا حيوانى اهلى نظير حيوانى كه كشته است بدهد، و تشخيص اينكه اين حيوان نظير آن شكار هست يا نيست بعهده دو نفر از مردان عادل و ديندار شما است ، و در حالى اين جزا جزاى در راه خدا مى شود كه به صورت هدى درآيد، يعنى به مكه فرستاده شود تا طبق دستور سنت در خود مكه يا در منا نحر و يا ذبح شود، بنا بر اين ، لفظ (جزاء) مرفوع است به ابتدا، و مبتدائى است براى خبر محذوف كه ظاهر كلام دلالت بر آن محذوف دارد، و تقديرش : (فعليه جزاء) است ، و جملات : (مثل ما قتل ) و (من النعم ) و (يحكم به ...) همه اوصافى هستند از براى كلمه (جزاء)، و جمله (هديا بالغ الكعبه ) وصف و موصوف است ، و هدى همانطورى كه گفتيم حال است از (جزاء)، اين بود معنايى كه ما براى آيه بنظرمان رسيد، البته ديگران هم طور ديگرى معنا كرده اند.

*(177/25)*

(او كفاره طعام مساكين او عدل ذلك صياما): دو خصلت ديگرى است براى كفاره صيد در حرم ، و اما اينكه آيا بين اين سه خصلت ترتيب هست ، يعنى اگر ممكن است اول هدى كردن حيوانى نظير آن شكار، اگر ممكن نشد اطعام مساكين ، و اگر اين نيز ميسور نشد به همان مقدار روزه واجب است ، يا اينكه ترتيب در بين نيست حتى اگر دو كفاره اولى هم ممكن باشد مى تواند سومى را اختيار كند؟ اين سؤ الى است كه جوابش را بايد از اخبار استفاده كرد، و گرنه صرف اينكه كلمه (او) در آيه بكار رفته دلالت بر عدم ترتيب ندارد، و بيش از ترديد را نمى رساند، چيزى كه هست اينكه فرمود: (او كفاره ) از آنجا كه طعام مساكين را كفاره ناميد سپس معادل آنرا از روزه معتبر دانست خالى از اشعار به ترتيب بين سه خصلت نيست : (ليذوق وبال امره ): لام در (ليذوق ) براى غايت است ، كه با مدخولش متعلقند به كلمه (فجزاء) و بنابراين ، از آيه شريفه اين معنا كه كفاره خود نوعى از مجازات است بخوبى استفاده مى شود.  
عفا الله عما سلف و من عاد فينتقم الله منه ...)

*(177/26)*

كه (عفو) را متعلق به (ما سلف - كارهاى گذشته ) فرموده قرينه است بر اينكه مراد از ما سلف شكارهايى است كه قبل از نزول اين آيه در حال احرام كرده اند، نه شكارهايى كه در حين نزول اين آيه و يا بعد از آن صيد شده اند، بنابراين جمله (عفاالله ...) براى اين است كه كسى خيال نكند آيه كفاره شامل شكارهاى سابق بر نزول حكم هم هست ، بنابراين خود يكى از ادله اى است كه مى توان به آن استدلال كرد بر اينكه صحيح است عفو خداوند شامل عملى شود كه گر چه گناه نيست ليكن در طبعش مفسده ايست كه اقتضاى نهى مولوى را دارد، اما اينكه فرمود: (و من عاد فينتقم الله منه و الله عزيز ذو انتقام ): ظاهر (عود) تكرار كردن عمل است ، ليكن در اينجا مراد تكرار افعال گذشته نيست تا معناى آيه اين بشود: كسى كه تكرار كند مثل اعمال گذشته را خداوند از او انتقام مى ستاند. زيرا اگر به اين معنا باشد آيه منطبق مى شود با عملى كه حكم (و من قتله منكم متعمدا فجزاء...) متعلق است به آن ، و در نتيجه مراد از (انتقام ) همان حكم به كفاره كه حكمى است فعلى خواهد بود. ليكن ظاهر جمله (فينتقم الله منه ) اين است كه مى خواهد از يك امرى آينده خبر دهد، نه از حكمى فعلى ، و اين خود شاهد است بر اينكه مراد از عود تكرار عملى است كه كفاره به آن متعلق شده است ، و در نتيجه مراد از انتقام ، عذاب الهى خواهد بود، نه همان كفاره .

*(177/27)*

بنابراين ، آيه شريفه با صدر و ذيلش در صدد بيان جهات مساءله قتل صيد است . كه خدا از آنچه قبل از نزول آيه ارتكاب شده عفو فرموده ، و هم اينكه از اين به بعد هر كس مرتكب شود كفاره اى شبيه به آنچه صيد كرده به گردنش مى آيد و هم اينكه اگر بار دوم آنرا مرتكب شود كفاره نداشته و خداوند عذابش مى كند، بيشتر اخبارى كه از ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) در تفسير اين آيه وارد شده به همين معنا دلالت دارد، و اگر اين معنى ، مقصود نباشد متعينا بايد (انتقام ) را حمل كرد بر چيزى كه شامل وجوب كفاره هم بشود، مانند مواخذه و امثال آن ، و (عود) را هم بايد حمل كرد بر عملى كه شبيه باشد به اعمال گذشته ، يعنى شكاركشى ، آنگاه معناى آيه اين مى شود: هر كس بار ديگر شكاركشى سابق خود را از سر گيرد خداوند از او انتقام مى ستاند. يعنى او را با ايجاب كفاره مواخذه مى فرمايد، و اين معنا همانطور كه ملاحظه مى كنيد خيلى از ظاهر آيه بعيد است .  
احل لكم صيد البحر و طعامه متاعا لكم و للسياره ...

*(177/28)*

اين آيات در مقام بيان حكم شكار كردن حيوانات دريايى و صحرايى است ، نه حكم خوردن آنها، و اين خود شاهد است براينكه بايد متعينا بگوييم مراد از (طعامه - خوردن ) كه معناى مصدرى است ، نيست ، بلكه مراد شكار كردن است و مقصود از حليت طعام دريا حليت خوردن آن است ، در نتيجه از حليت صيد جواز شكار كردن حيوانات دريايى استفاده مى شود، و از طعام دريا حليت خوردن هر چيزى كه از دريا گرفته شود بدست مى آيد، و لو اينكه اين عنوان (آنچه از دريا گرفته شود) اعم است ، هم شامل شكار مى شود و هم مردارهايى كه آب بيرون مى اندازد و هم غير حيوان ، الا اينكه آنچه از اخبار اهل بيت (عليهم السلام ) وارد شده است اين عنوان (آنچه از دريا گرفته مى شود) را تفسير مى كند به ماهى هاى شور و امثال آن از شكارهاى مانده و كهنه ، و اينكه فرمود: (متاعا لكم و للسياره ) كانه حال است براى (صيد البحر و طعامه ) و در آن اشاره اى هم به اين جهت هست كه خداوند از در منت آنرا حلال فرموده ، و چون خطاب به مؤ منين از جهت محرم بودنشان است عبارت (لكم و للسياره ) بمنزله اينست كه گفته شود براى شما محرمها و غير شما يعنى آنهايى كه احرام ندارند.  
اين را هم بايد دانست كه در آيات مورد بحث گفتگوهاى فقهى زيادى هست كه ، اگر كسى بخواهد از آن اطلاع حاصل كند بايد به كتب فقهى مراجعه نمايد.  
توضيح آيه شريفه : (جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس ...)  
جعل الله الكعبه البيت الحرام قياما للناس و الشهر الحرام و الهدى و القلائد  
تعليق كلام به (كعبه ) و سپس توصيف آن به (بيت الحرام ) كعبه بيت الحرام است ، و همچنين توصيف ماه را به حرام و سپس ‍ ذكر (هدى ) و (قلائد) كه از شؤ ونات حرمت كعبه هستند همه دلالت دارند بر اينكه ملاك دراين امرى كه در آيه است همانا احترام است .

*(177/29)*

راغب گفته : (قوام ) و (قيام ) چيزى است كه انسان يا هر چيز ديگرى بوسيله آن بر پا مى شود، و قيام و قوام هر دو اسم اند براى چند چيز، مانند ستون و تكيه گاه ، و به همين معنا است قيامى كه در اين آيه است : (و لا توتوا السفهاء اموالكم التى جعل الله لكم قياما - اموال خود را بدست سفيهان ندهيد، چون خداوند كال را مايه قوام و امساك شما قرار داده و سفيه آنرا ضايع مى سازد)و همچنين قيامى كه در آيه (جعل الله الكعبه البيت كالحرام قياما للناس - خداوند كعبه را بيت الحرام و مايه قوام شما قرار داده ) چون دنيا و آخرت آنان قوامش به كعبه بود. اصم گفته است چون كعبه الى الابد پايدار است و نسخ نمى شود. البته بعضى از قراء (قياما)را (قيما) خوانده اند، كه آن نيز به معناى قيام است .  
و بنابر گفته او برگشت معناى آيه مورد بحث به اين مى شود: خداى تعالى كعبه را احترام كرده و آنرا بيت الحرام قرار داده ، و به همين منظور بعضى از ماهها را هم حرام كرده و بوسيله حكم به وجوب حج در آن ماهها، بين ماههاى حرام و بيت الحرام ارتباط برقرار كرد.

*(177/30)*

البته در اين بين امورى را هم كه مناسب با حرمت است مانند هدى و قلائد جعل فرمود، و غرض از همه اينها اين بود كه كعبه را پايه حيات اجتماعى سعيدى براى مردم قرار دهد، و آنرا قبله گاه مردم كند، تا در نماز، دل و روى خود را متوجه آن كنند و اموات خود و ذبيحه هاى خود را بسوى آن توجه دهند، و در هر حال احترامش نمايند و در نتيجه جمعيت واحده اى را تشكيل داده و جمعشان جمع و دينشان زنده و پايدار گردد، از اقطار مختلف گيتى و نقاط دور در آنجا گرد هم آيند و همه قسم طريق عبادت را پيموده و منافعى را كه خصوص اين قسم عبادت براى آنان دارد به چشم خود ديده استيفا كنند، و نيز اهل عالم بشنيدن اسم آن و به گفتگوى از آن و رفته رفته نزديك شدن و ديدن آن و توجه بسوى آن هدايت شوند. خداى تعالى قريب به اين وجه را در آيه (ان اول بيت وضع للناس للذى ببكه مباركا و هدى للعالمين ) ذكر فرموده و ما قبلا در جلد سوم عربى ، اين كتاب در تفسير آن مطالبى كه براى روشن شدن ذهن خواننده موثر است گذرانديم ، و نظير آن كلام در معناى قيام در شهرالحرام مى آيد، چه شهر حرام نيز مايه قوام مردم است ، و خداوند در آن ايام جنگ را تحريم نموده و جان و مال و عرض آنان را از دستبرد دشمن ايمن كرده ، و در نتيجه به آنها فرصتى داده تا امور خود را اصلاح كنند، شهر حرام در حقيقت منزلگاه مسافر را مى ماند كه در آن به استراحت و رفع تعب و رنج و سفر مى پردازند. و كوتاه سخن بيت الحرام و شهر الحرام و هر چه كه متعلق است به آن مانند هدى و قلائد از جهت باعث بودن بر قوام معاد و معاش مردم منافعى است كه شمردن اشخاصى را كه از جزئيات ثابت و غير ثابت آن منتفع شده و مى شوند هر متفكرى را به شگفت درمى آورد، و اين حقيقت را بعد از چند آيه در بيان نهى از صيد براى اين منظور تذكر داد كه جوابى باشد از توهمى كه ممكن است كسى بكند و بگويد: نهى از شكار كردن با اينكه يا اصلا اتفاق

*(177/31)*

نمى افتد و يا بندرت وقوع مى يابد حكمى است بسيار كم فائده و يا بى فايده ، چه تحريم شكار در يك مكانى از امكنه و در زمانى از زمانها و همچنين سوق دادن هدى جز تقليد از خرافات امم جاهليت و همجيت چه سودى در بر دارد؟ از اين سؤ ال جواب داده شده كه اعتبار بيت الحرام و شهر الحرام و احكامى كه بر آن دو تشريع شده مبنى بر حقيقتى علمى و اساسى و جدى است ، و آن اينست كه اين بيت الله و احكام و مناسكش مايه قوام و حيات مردم است .  
از اين جا روشن مى شود چطور جمله (ذلك لتعلموا...) به ما قبل خود متصل مى شود، و اما اشاره ذلك يا بخود حكمى است كه در آيات قبل بيان شده ، و جمله (جعل الله الكعبه البيت الحرام قياما للناس ...) حكمت آن را بيان مى كند، يا بيان حكمى است كه جمله (جعل الله الكعبه ...) آنرا توضيح مى دهد، اگر مشاراليه ، اولى باشد معناى آيه اين مى شود: خداوند بيت الحرام و شهر الحرام را باعث قوام مردم قرار داده ، و احكامى را مناسب آن دو جعل فرموده تا با عمل كردن و حفظ احترام آنها به اين حقيقت پى ببرند كه خداوند به آنچه در آسمان ها و زمين است دانا است چنين خدائى مى داند كه هر موجودى چه چيز برايش نافع است ، از همين جهت اين احكامى را كه مى بينى (حرمت صيد و ساير احكام احرام ) تشريع كرده ، نه از جهت تقليد از خرافات مردم نادان .  
next page  
fehrest page  
back page

*(177/32)*

next page  
fehrest page  
back page  
و اگر معناى دوم باشد مفاد آيه اين مى شود: ما براى شما اين حقيقت (قرار دادن بيت الحرام و غيره را قوام مردم ) را بيان كرديم تا بدانيد كه خداوند مى داند آنچه را كه در آسمانها و زمين است ، و همچنين امور و احكامى كه در آن دو (بيت الحرام و شهر الحرام ) جعل فرموده از روى مصلحت بوده ، پس كسى توهم نكند كه اين احكام لغو و يا ناشى از خرافات عهد جاهليت است .  
اعلموا ان الله شديد العقاب و ان الله غفور رحيم ...  
اين دو آيه تاكيدند براى بيان احكام مذكور و تثبيت انذار براى موفقيت آنها و وعده اند براى فرمانبران و وعيدند براى نافرمانان ، و چون شائبه تهديد هم در آن هست از اين رو وصف شدت عقاب را مقدم داشت بر وصف مغفرت و رحمت ، و نيز از همين جهت در دنبالش فرمود: (ما على الرسول الا البلاغ و الله يعلم ما تبدون و ما تكتمون ).  
بحث روايتى  
(رواياتى در ذيل آيات مربوط به كعبه و شكار درحال احرام و...)  
در كافى به سند خود از حماد بن عيسى و ابن ابى عمير از معاويه بن عمار از امام ابى عبدالله (عليه السلام ) نقل كرده كه در تفسير آيه شريفه (ليبلونكم الله بشى ء من الصيد تناله ايديكم و رماحكم ) فرمود: حيوانات وحشى در عمره حديبيه براى رسول الله (صلى الله عليه و آله ) محشور شدند، و همه تا حدود تيررس آن جناب و يارانش بلكه تا دسترس آنها نزديك آمدند.  
مؤ لف : اين روايت را عياشى از معاويه بن عمار بطور مرسل نقل نمود، و نيز اين معنا را كلينى در كافى و شيخ در تهذيب هر كدام به سندى كه به حلبى دارند از امام صادق (عليه السلام ) نقل نموده اند، عياشى از سماعه و همچنين قمى در تفسير خود بطور مرسل نقل كرده اند و از مقاتل ابن حيان بطريقى كه خواهد آمد نقل شده است .

*(178/1)*

و در در المنثور است كه ابن ابى حاتم از مقاتل ابن حيان نقل كرده كه گفت : اين آيه در عمره حديبيه نازل شده ، و اتفاقا آن سال بقدرى شكارهاى صحرايى و هوايى زياد بود كه هيچ سابقه نداشت ، بطورى كه دوش بدوش راحله (مركب ) ها آمد و شد مى كردند. رسول الله (صلى الله عليه و آله ) مسلمين را نهى فرمود از اينكه در حال احرام از آنها شكار كنند، و اين نهى از براى اين بود كه معلوم شود كيست كه در چنين حالى كه شكارهاى ناياب اينطور در بين دست و پاى مركب ها آمد و شد دارند از خدا مى ترسد و از اين نعمت وافر چشم مى پوشد.  
مؤ لف : اين دو روايت با بيان سابق ما كه گفتيم صيد اعم است از اينكه در دست رس باشد و مثال زديم به جوجه و تخم مرغ و بچه شكار يا در دسترس نباشد و مثال زديم به شكارهاى بزرگ منافات ندارند، براى اينكه در كافى با ذكر سند تا احمد بن محمد و از او بطور رفع نقل مى كند كه امام (عليه السلام ) در ذيل آيه (تناله ايديكم و رماحكم ) فرمود: مراد از دسترس بودن (تناله ايديكم ) همان تخم و جوجه است ، و مراد از رسيدن نيزه ها (ورما حكم ) همان شكارهاى بزرگى است كه با دست صيد نمى شوند.  
و در تفسير عياشى به اسناد خود از حريز از امام ابى عبدالله (عليه السلام ) نقل كرده كه فرمود: اگر مرد محرم كبوترى را بكشد كفاره اش گوسفندى است ، و اگر جوجه آنرا بكشد كفاره اش شترى است ، و اگر تخم مرغى را با پا لگد كرده و بشكند بر اوست يكدرهم ، كه آن را و آن گوسفند و شتر را در مكه و يا منا تصدق دهد، و اين همان قول خداست كه فرمود (ليبلونكم الله بشى ء من الصيد تناله ايديكم ) (جوجه و تخم ) (و رماحكم ) 212  
مؤ لف : همين روايت را شيخ در تهذيب از حريز از آن جناب با اكتفاى به قسمت اخير آن نقل كرده است .

*(178/2)*

و در تهذيب به سند خود از ابن ابى عمير از حماد از حلبى از امام ابى عبدالله (عليه السلام ) نقل كرده كه فرمود: محرم وقتى صيدى را بكشد جزايى به گردنش مى آيد كه بايد آنرا به مسكينان تصدق دهد، و اما اگر بار دوم چنين كند كفاره اى بر او نيست ، و خداوند از او انتقام مى ستاند، و مقصود از انتقام همان نقمت و عذاب آخرت است .  
و نيز در تهذيب از كلينى از ابن ابى عمير از بعضى از اصحابش از امام ابى عبدالله (عليه السلام ) نقل كرده كه فرمود: اگر محرم اشتباها صيدى را بكشد بر او كفاره است ، و اگر براى بار دوم عمدا چنين كند ديگر كفاره ندارد، و ليكن اين چنين شخص از كسانى است كه خدا از آنها انتقام مى ستاند.  
و نيز در تهذيب از ابن ابى عمير از معاويه بن عمار نقل مى كند كه گفت : خدمت امام ابى عبدالله (عليه السلام ) عرض كردم محرمى صيدى را شكار كرد تكليفش چيست ؟ فرمود كفاره بايد بدهد، عرض كردم : اگر تكرار كرد چطور؟ فرمود هر دفعه كه تكرار كند كفاره دارد.  
مؤ لف : روايات همانطورى كه مى بينيد مختلف و متعارضند، و لذا مرحوم شيخ طوسى در مقام جمع آنها بر آمده و فرموده : مراد از آن رواياتى كه براى بار دوم كفاره را واجب ندانسته صورت عمد است ، و مراد از روايات ديگر در صورت نسيان است ، كه هر چند دفعه تكرار شود كفاره واجب مى شود.  
و نيز در تهذيب به سند خود از زراره از امام ابى جعفر (عليه السلام ) درباره قول خداى تعالى كه فرموده : (يحكم به ذوا عدل منكم ) نقل كرده كه فرموده : مراد از (عدل ) رسول الله و امامان بعد از اوست ، هر حكمى از احكام كه بدانى از رسول الله (صلى الله عليه و آله ) و ائمه بعد از او صدور يافته ، ديگر لازم نيست در مقام پرسش از آن برآيى .

*(178/3)*

مؤ لف : و در اين معنا تعداد زيادى از روايات وارد شده ، كه در بعضى از آنها دارد: من (راوى ) نزد امام صادق (عليه السلام ) اين آيه را تلاوت كردم : (ذوا عدل منكم ) فرمود: (ذو عدل منكم ) اين يكى از جاهائى است كه نويسندگان قرآن اشتباه كرده اند، البته معلوم است كه اين اختلاف در قرائت است .  
و در كافى از زهرى از على بن الحسين (عليهماالسلام ) نقل كرده كه فرمود، روزه كفاره شكار واجب است ، زيرا خداى تعالى فرموده : (و من قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبه او كفاره طعام مساكين او عدل ذلك صياما) اى زهرى هيچ ميدانى معناى اينكه روزه بمقدار اطعام مساكين و عدل آن باشد چيست ؟ زهرى مى گويد: عرض كردم : نه نمى دانم ، فرمود: شكار را قيمت مى كنند، آنگاه قيمت آنرا با گندم مى سنجند، و بدست مى آورند كه با قيمت آن چقدر گندم مى توان خريدارى كرد، سپس آنمقدار گندم مفروض را به صاع تقسيم كرده ببينند چند صاع است . آنگاه در مقابل هر نصف صاع يك روز روزه مى گيرند.  
و در كافى به سند خود از احمد بن محمد از بعضى از رجال روايتى خود از امام ابى عبدالله (عليه السلام ) نقل مى كند كه فرمود: كسى كه در احرامش هدى بر او واجب شده مى تواند هدى خود را در هر جا كه بخواهد نحر كند، مگر فدا و كفاره صيد، كه بايد آنرا به مكه برساند، چون خداى تعالى در خصوص آن فرمود: (هديا بالغ الكعبه ) هديى كه به كعبه برسد.

*(178/4)*

و در تفسير عياشى از حريز از ابى عبدالله (عليه السلام ) روايت شده است كه فرمود: مراد از صيد دريا در آيه (احل لكم صيد البحر و طعامه متاعا لكم ) ماهى هاى شورى است كه مى خورند، و فرق بين حيوان دريايى و صحرايى اين است كه هر مرغى كه در باتلاقها و نيزارها بسر مى برد، اگر تخم گذارى و پرورش جوجه اش در خشكى انجام مى گيرد، آن مرغ از مرغهاى صحرايى بشمار ميرود، و اگر تخم گذارى و پرورش جوجه اش را در آب انجام مى دهد، آن مرغ از مرغهاى آبى محسوب مى شود، و شكار آن حلال است .  
و نيز در تفسير عياشى از زيد شحام ، نقل مى كند كه گفت : از امام ابى عبدالله (عليه السلام ) از معناى : (احل لكم صيد البحر) پرسيدم ، فرمود: مراد از صيد دريا ماهى شور و ماهى هاى دودى است كه همراه خود برده اى ، و اما اگر ماهى تازه باشد آن صيد نيست بلكه متاع است .  
مؤ لف : روايات در اين معنا از ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) از طريق شيعه بسيار است .  
و در الدر المنثور است كه ابن ابى شيبه از معاويه بن قره و احمد از مردى از انصار روايت كرده اند كه مردى شترش تخمدان يعنى لانه شتر مرغى را لگد كرد و تخم هاى آن را شكست ، رسول الله (صلى الله عليه و آله ) فرمود بايد براى شكستن هر تخمى يك روز روزه بدارى ، و يا يك مسكين را اطعام كنى .  
مؤ لف : و نيز همين معنا را از ابن ابى شيبه از عبدالله بن ذكوان از رسول الله (صلى الله عليه و آله ) و نيز از ابن ابى شيبه و از ابى الزناد از عايشه از رسول الله (صلى الله عليه و آله ) نقل كرده است .  
باز در الدر المنثور است كه ابوالشيخ و ابن مردويه از طريق ابى المهزم از رسول الله (صلى الله عليه و آله ) نقل كرده اند كه فرمود: كفاره در تخم شتر مرغ همان قيمت آنست .

*(178/5)*

و نيز در الدر المنثور است كه ابن ابى حاتم از ابى جعفر محمد بن على نقل كرده كه مردى از على (عليه السلام ) پرسيد هدى از چه چيز بايد باشد؟ فرمود از هشت جفت ، مرد سائل مثل اينكه نفهميد و به شك افتاد، امام فرمود: شماها قرآن مى خوانيد؟ گويا مرد سائل عرض كرد: آرى مى خوانيم ، امام فرمود: هيچ شنيده اى كه خداى تعالى فرموده : (يا ايها الذين آمنوا اوفوا بالعقود احلت لكم بهيمه الانعام )؟ عرض كرد: آرى ، حضرت فرمود شنيده اى كه خداى تعالى مى فرمايد: (ليذكروا اسم الله على ما رزقهم من بهيمه الانعام ) و نيز مى فرمايد: (و من الانعام حموله و فرشا) و نيز مى فرمايد: (فكلوا من بهيمه الانعام ؟)  
عرض كرد آرى همه اينها را شنيده ام ، امام فرمود: آيا شنيده اى كه مى فرمايد: (من الضان اثنين ) و (و من المعز اثنين و من الابل اثنين و من البقر اثنين ) عرض كرد: آرى شنيده ام ، فرمود: آيا شنيده اى كه مى فرمايد: (يا ايها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد و انتم حرم ) تا آنجا كه مى فرمايد: (هديا بالغ الكعبه ) عرض كرد آرى شنيده ام ، فرمود: اگر من آهويى شكار كنم و بكشم بنابراين چه كفاره اى بر من واجب مى شود؟ عرض كرد گوسفند، على (عليه السلام ) پرسيد آيا بايد آن را به كعبه برساند؟ مرد عرض كرد آرى ، حضرت فرمود: مطلب همين است . چون همانطورى كه شنيده اى خداوند آن هدى را بالغ الكعبه ناميده .  
و نيز در الدر المنثور است كه ابن ابى حاتم از عطاى خراسانى نقل كرده كه گفت عمر بن خطاب و عثمان بن عفان و على بن ابيطالب و ابن عباس و زيد بن ثابت و معاويه در اين مساءله كه محرم اگر شكارى را بكشد چه كفاره اى به عهده اش مى آيد حكم كرده اند به اينكه بايد ديد قيمت آن شكار چقدر بوده است ، با همان مبلغ اطعام مسكين كند.

*(178/6)*

و نيز ابن جرير از ابى هريره از رسول الله (صلى الله عليه و آله ) نقل مى كند كه در ذيل آيه (احل لكم صيد البحر و طعامه متاعا لكم ) فرمود: چيزى كه دريا از مردارها بيرون افكند همان طعام درياست .  
مؤ لف : در همين معنا رواياتى از بعضى از صحابه نيز نقل شده ، ليكن رواياتى كه از طرق اهل بيت (عليهم السلام ) نقل شده و از نظر خواننده گذشت با آن روايات مخالفت دارند.  
در تفسير عياشى از ابان بن تغلب نقل مى كند كه گفت : حضور حضرت ابى عبدالله (عليه السلام ) عرض كردم معناى (جعل الله الكعبه البيت الحرام قياما للناس ) چيست ؟ فرمود: كعبه را مايه قوام دين و دنياى مردم قرار داد.  
مؤ لف : توضيح اين معنا در سابق گذشت .  
سوره مائده ، آيه 100  
قل لا يستوى الخبيث و الطيب و لو اعجبك كثره الخبيث فاتقوا الله ياولى الالباب لعلكم تفلحون (..1)  
ترجمه آيه  
بگو اى محمد هرگز پاك و ناپاك مساوى نيستند هر چند زيادى ناپاكان شما را به تعجب وا دارد، پس اى خردمندان از خدا بترسيد باشد كه رستگار شويد (..1).  
بيان آيه

*(178/7)*

اين آيه سياقش نحوه اى است كه گويا منفرد و غير مربوط به ما قبل و ما بعد خود نازل شده و گويا زحمت ارتباط دادن آن به ما قبل و ما بعدش زحمتى بى نتيجه است ، آيه ايست مشتمل بر يك مثال كلى كه خداوند آن مثال را براى بيان خصوصيتى كه براى دين حق است در بين ساير اديان ، و رفتار مردم نسبت به دين حق و دين باطل بكار برده است ، و آن خصوصيت اين است كه اعتبار در هر جا با حق است ، و لو اينكه اهل حق و جمعيت آن كم و معدود باشند، و در برابر خير و سعادت بايد تسليم شد، هر چند بيشتر مردم مخصوصا اقويا از آن گريزان و روى گردان باشند، زيرا حق در احكام و نواميسش جز بر عقل سليم اعتماد ندارد، و حاشا كه عقل سليم مردم را جز به سوى صلاح مجتمعشان و جز به كارهايى كه جامعه را احكام و انتظام مى بخشد راهنمايى نمايد، خواه هواپرستان كه هميشه اكثريت را دارا هستند بخواهند يانخواهند، اين نظام كون است كه مى بينيم جز پيرو آراء حقه نيست ، و ذره اى بخاطر دلخواه هواپرستان از نظم خود صرفنظر نمى كند، آرى اگر حق دنبال هواهاى اين و آن را مى گرفت آسمان ها و زمين 217  
قل لا يستوى الخبيث و الطيب و لو اعجبك كثره الخبيث  
گويا مراد از يكسان نبودن (خبيث ) و (طيب ) (پليد و پاك ) اين است كه پاك بهتر از پليد است ، و چون گفتن اين حرف مثل گفتن : آنچه در جوى مى رود آب است ، مى باشد، از اين رو بايد گفت جمله مبنى بر كنايه است ، به اين بيان كه مقام و منزلت پاك به حسب طبع اولى و اقتضاى فطريش از ناپاك بالاتر است ، بطورى كه اگر عكس آن فرض شود و ناپاك براى بعضى از عوارض بهتر از پاك گردد لازمه اش اين است كه نخست مدارج كمال را يكى پس از ديگرى بپيمايد تا بحد خوبى پاك رسيده و محاذى و برابر او قرار بگيرد تا خوب شود، سپس از آن درجه هم بالاتر رفته و ما فوق خوبى پاك قرار بگيرد، تا خوب تر از پاك شود.

*(178/8)*

بنابراين براى نفى اين مطلب گفتن اينكه : خبيث و طيب يكسان نيستند، در انكار بهترى خبيث ابلغ و رساتر است ، از اينجا نيز معلوم مى شود براى چه نكته اى خبيث جلوتر از طيب ذكر شده است ، سياق كلام در اين آيه بيان اين جهت است كه زيادى و كثرت خبيث آنرا از طيب بهتر نمى كند، و چون در مقام بيان اين جهت است ، بايد اول خبيث را ذكر كند، و بفرمايد: بد مانند خوب نيست اگر چه خيلى هم زياد باشد، و اما اگر در چنين مقامى بفرمايد: طيب مانند خبيث نيست ، بايد دنبالش فرموده باشد: و لو طيب خيلى هم كمتر از خبيث باشد، (دقت بفرمائيد).  
اين را هم بايد دانست كه پاكى و پليدى به هر معنائى كه باشد دو وصف حقيقى و دو واقعيت خارجى هستند براى اشياء، مانند طعام پاك و ناپاك ، و زمين پاك و ناپاك و امثال آن ، خداى تعالى هم آن دو را در امور مادى و واقعيت هاى خارجى بكار برده و مى فرمايد: (و البلد الطيب يخرج نباته باذن ربه و الذى خبث لا يخرج الا نكدا) و نيز درباره روزى پاك فرموده :(و الطيبات من الرزق ) و اگر گاهى ديده مى شود كه اين دو كلمه در امور وضعى و اعتباريات قرار دادى بكار مى رود و مثلا گفته مى شود: حكم طيب يا خبيث ، خلق طيب يا خبيث ، اين در حقيقت استعمالى است مجازى و بنوعى عنايت .

*(178/9)*

در آيه مور بحث گر چه تقوا، يا عبارت است از انجام كارهلاى نيك و طيب يا ترك كارهاى زشت و خبيث ، ليكن اينكه جمله (فاتقوا الله ) را متفرع كرده است بر جمله (لا يستوى الخبيث و الطيب ) و اينكه مساءله يكسان نبودن خبيث و طيب را از مسلمات گرفته ، شاهد قوى و زنده ايست بر اينكه مراد از طيب و خبيث پاك و پليدهاى خارجى و حقيقى مى باشد، بنابراين ، دليل خيلى روشن است و كسى نمى تواند در آن خدشه كند، بخلاف اينكه اگر مراد از طيب و خبيث كارهاى نيك و بد بود كه در اين صورت دليل خيلى روشن نبود، زيرا هر طائفه و ملتى هر قدر هم منحرف باشند كار خود را خوب و اعمالى كه مخالف ميل و هواى نفس آنهاست بد مى پندارند،  
منشاء قواعد دين ، خبيث يا طيب بودن اشياء عالم است و ملاك بهتر و برتر بودن ، طيببودن است نه بسيار بودن  
بنابراين در اينجا مطلب مبنى است بر مطلب ديگرى كه خداى سبحان در موارد متعددى در كلام مجيد خود آنرا بيان فرمود، و آن مطلب اين است كه دين از احكام فطرت و نواميس خلقت است ، و چيزى را كه دين دعوت به آن مى كند همان زندگى طيب و پاكيره است ، و چيزى را كه از آن نهى مى كند همان زندگى آلوده و ناپاك است ، و خدا جز طيبات را حلال نكرده ، و جز خبائث را تحريم ننموده ، و لذا فرموده است : (فاقم وجهك للدين حنيفا فطره الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ) و نيز فرموده (و يحل لهم الطيبات و يحرم عليهم الخبائث ) و نيز فرموده : (قل من حرم زينه الله التى اخرج لعباده و الطيبات من الرزق ).

*(178/10)*

پس ما حصل كلام اين شد كه خداى تعالى در آيه مورد بحث لا يستوى الخبيث و الطيب و لو اعجبك كثره الخبيث )مثالى زده است براى بيان اينكه قواعد دين ناشى هستند از صفاتى تكوينى كه در اشياى عالم است ، از پاكيها و پليديها، كه بى شك در سعادت و شقاوت آدميان تاءثير تامى دارند، و فرقى در كم و زياد آنها از جهت اثر نيست ، خوبش خوب است اگر چه اندك باشد، و بدش بد است اگر چه بسيار باشد. چون چنين است هر شخص عاقلى كه پاكيها و پليديها را از هم تشخيص مى دهد و عقلش قدرت قضاوت اينكه پاك از ناپاك بهتر است ،  
و اينكه واجب است كه در سعادت زندگى خويش بكوشد و خير را بر شر ترجيح دهد بايد از خداى تعالى ترسيده و راه او را سلوك كند، هيچگاه از اينكه اكثر مردم از راه خدا منحرفند مغرور نشود، و مانند آنان به كارهاى زشت و رذايل اخلاقى تن در ندهد، هوا و هوسهاى كشنده او را از پيروى حق باز ندارد، نه از راه فريبندگى مفتونش سازد، و نه از طريق تهديد زبونش كند، كه اگر در برابر اكثريت منحرف چنين استوار ايستاد اميد فلاح و رسيدن به سعادت انسانيت براى او هست .  
فاتقوا الله يا اولى الالباب لعلكم تفلحون  
اين جمله تفريع است بر مثالى كه در صدر آيه زده است ، و محصل معنى آن با رعايت اين جهت كه متعلق تقوا همان احكام شرعى است كه مبتنى بر پاكيها و ناپاكيهاى تكوينى است . چنين مى شود: هيچ عاقلى در اينكه رعايت پاكيها و اجتناب از ناپاكيها در سعادت و رستگارى آدمى تاءثير دارد شك نمى كند، از اين رو واجب است كه شما صاحبان عقل و بينش از خدا بترسيد و به شرايع دين او عمل كنيد تا شايد رستگار شوى  
سوره مائده ،آيات 102 و 101  
يا ايها الذين آمنوا لا تسلوا عن اشياء ان تبدلكم تسوكم و ان تسلوا عنها حين ينزل القرآن تبدلكم عفا الله عنها و الله غفورحليم (1.1) قد سالها قوم من قبلكم ثم اصبحوابها كافرين (102)  
ترجمه آيات

*(178/11)*

اى كسانى كه ايمان آورده ايد سؤ ال نكنيد از چيرهائى كه اگر ظاهر شود بر شما ناراحت مى شويد و اگر هنگام نزول قرآن از آنها بپرسيد معلوم مى شود بر شما و خداوند آنها را مى بخشد، و خداوند بخشنده و حليم است (101).  
گروهى سؤ ال كرده اند پيش از شما از آنها و آنگاه صبح كردند در حاليكه به آن كافر شدند (102).  
بيان آيات  
اين دو آيه ظهورى در ارتباط به ما قبل خود ندارد و مضمونشان بى نياز از اتصال به كلام ديگرى است ، كه آن كلام چيزى را بيان نمايد كه خود اين دو آيه به تنهايى نتوانند آنرا افاده كنند، بنابراين هيچ حاجتى نيست به اينكه ما خود را مانند جمعى از مفسرين به زحمت انداخته و براى بر قرار كردن پيوند ما بين آن دو و آيات قبل يا بين آنها و اول سوره يا براى اينكه آندو را به غرضى كه در سراسر سوره است مربوط سازيم ، توجيهاتى بنماييم ، پس چه بهتر كه از معنا چشم پوشيده و بگذريم :  
نهى از پرسش درباره امورى كه خداى تعالى دريچه علم به آنها را با اسباب عادىبسته است  
يا ايها الذين آمنوا لا تسئلوا عن اشياء ان تبد لكم تسوكم ...

*(178/12)*

ابداء به معناى اظهار و ساء به معناى بد حال كرد و ضد سر است كه به معناى خوشحال كرد مى باشد. اين آيه مؤ منين را نهى مى كند از اينكه از چيرهايى سراغ بگيرند و مطالبى رابپرسند كه اگر برايشان آشكار شود ناراحت مى شوند، گر چه از بيان اينكه از چه كسى بپرسند ساكت است ، ليكن از اينكه بعدا مى فرمايد: (و ان تسئلوا عنها حين ينزل القرآن تبد لكم ) و همچنين از اينكه در آيه بعد مى فرمايد: (قد سالها قوم من قبلكم ثم اصبحوا بها كافرين ) بدست مى آيد كه مقصود سؤ ال از رسول الله (صلى الله عليه و آله وسلم ) است ، و نيز گر چه در آيه روى سخن به مؤ منين عصر رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم ) و غرض ، نهى از سوالات معينى است ، ليكن از علتى كه از آيه براى نهى استفاده مى شود بدست مى آيد كه آيه ، سوالات غير مورد غرض را كه مشمول عفو خداوند شدند نيز شامل مى شود، و در نتيجه سؤ ال از هر چيزى كه خداى تعالى دريچه اطلاع از آن (با اسباب عادى ) را بروى بشر بسته است ممنوع شده است ، زيرا خطرى كه در سؤ ال از اينگونه امور است منحصر در سوالات اصحاب رسول الله (صلى الله عليه و آله ) نيست ، پرسش از روز مرگ خود، مثلا و يا روز مرگ دوستان و عزيزان يا پرسش از زوال ملك و عزت ، هميشه مظنه هلاكت و بدبختى است ، و چه بسا همان جستجو و بدست آوردن مطلب خود باعث هلاكت و بدبختى شود، آرى نظامى كه خداى تعالى زندگى بشر بلكه جميع عالم كون را به آن نظام منتظم ساخته نظامى است حكيمانه ، و از روى حكمت است كه امورى را براى آدميان آشكار و امور ديگرى را نهان داشته است ، و دست و پا كردن براى اخفاى آنچه ظاهر و اظهار آنچه مخفى است باعث اختلال نظامى است كه گسترده شده است ، مثلا حيات انسانى كه يكى از موجودات عالم است ، پديده نظامى است كه آن نظام از تركيب قوا و اعضا و اركانى بوجود آمده ، كه اگر يكى از آن اعضا و اركان كم و زياد مى شد آن نظام موجود

*(178/13)*

نمى شد، و در نتيجه آن حيات بطور كامل تحقق نيافته و اجزاى زيادى را فاقد مى شد، و همچنين اگر اجزاى ديگر آن كم و زياد شود همان اثر را دارد تا آنجا كه يكباره باعث بطلان حقيقت يا كمال حيات بشود.  
آيه شريفه از دو جهت ابهام دارد، يكى از جهت شخص مورد سؤ ال كه گذشت ، يكى هم از جهت سنخ مطالبى كه از سؤ ال از آنها نهى فرموده ، و همين قدر فرموده سوالاتى است كه جواب صحيح آن باعث ناراحتى و نگرانى است ، و شكى در اين نيست كه جمله (ان تبد لكم تسوكم وصفى ) است براى كلمه اشياء و چون جمله ، جمله ايست شرطيه و دلالت دارد بر وقوع جزا در تقدير،  
وقوع شرط و لازمه آن اين است كه اين اشيا چيرهايى باشد كه اطلاع بر آنها مايه نگرانى است ، از اين رو جستجوى از آنها در حقيقت درد سر براى خود خريدن است ، بنابراينممكن است كسى اشكال كند و بگويد مگر هيچ عاقلى بدون جهت براى خود نگرانى را مى خرد كه اين آيه از آن نهى مى كند؟ خوب بود مى فرمود: از مطالبى نپرسيد كه در آنها چيرهايى است كه اگر برملا شود شما را نگران مى كند. و يا مى فرمود: نپرسيد از چيرهايى كه ايمن نيستند از اينكه روشن شدنش شما را ناراحت كند. زيرا اگر به يكى از اين دو تعبير مى فرمود بى اشكال تر بود.  
جواب هائى كه در مورد ابهام و اشكال در آهى 6 (لا تساءلوا عن اشياء...) داده شدهاست  
از جواب هاى عجيبى كه به اين اشكال داده شده يكى اين است كه آيه شريفه نمى خواهد بگويد از سوالاتى كه مى دانيد و يقين داريد جوابش شما را نگران مى كند بپرهيزيد تا اشكال شود به اينكه اين معنا چيزى نيست كه محتاج به سفارش و نهى باشد، بلكه مى خواهد بگويد از سوالاتى كه احتمال چنين محذورى را در آن مى دهيد بپرهيزيد، براى اينكه لفظ: (ان ) در ادبيات عربى كلمه ايست كه قطع به وقوع را نمى رساند، و چون جزا هم در قاطعيت و احتمالى بودنش تابع شرط است ،

*(178/14)*

بنابراين جزا مترتب است بر احتمال شرط، نه يقين به شرط، پس معناى آيه اين است كه : احتمال اينكه جواب مايه نگرانى باشد كافى است براى اينكه مردم از اينگونه سوالات خوددارى كنند. اين بود ماحصل آن جواب عجيب .  
و چه اشتباه بزرگى است كه گوينده آن كرده ، خوب بود مى فهميديم كدام قانون از قوانين عربيت مقرر كرده است كه شرط مقطوع الوقوع نباشد؟! و چون جزا هم تابع آنست پس افاده قطع نمى كند و آيا گفتن اينكه : اگر به منزلم آيى من احترامت مى كنم ، افاده قطع به اكرام من را در زمينه آمدن شما نمى كند؟! و آيا من كه اين وعده را مى دهم در اين وعده شوخى مى كنم ؟! علاوه اين جواب وقتى صحيح است كه آيه بخواهد نهى از سؤ الى بكند كه احتمال مزبور در آن برود، و حال آنكه آيه صورت قطع به آن را مى فرمايد. پس ‍ اشكال به حال خود باقى و اين جواب صحيح نيست .  
نظير اين جواب در بطلان جواب ديگرى است كه از اين اشكال داده شده ، و بيانش بنا بر بعضى از نقل ها اين است كه مراد از اينكه فرمود: اشيايى كه اگر برايتان كشف شود نگران مى شويد، مغيباتى است از قبيل تعيين روز مرگ و عواقب امور، و جريان خير و شر و امثال آن ، كه چه بسا مردم هوسران به هواى اطلاع از آن مى افتند، و حال آنكه اطلاع از آن عادتا خالى از نگرانى و تشويش براى انسان نيست و معلوم است كه جواب صحيح از پرسش از اينكه ، چند سال ديگر مثلا از عمر من مانده ؟ و يا سبب مرگ من چيست ؟ عاقبتم خير است يا شر؟

*(178/15)*

و يا پدر من كه من نطفه اى از اويم كيست ؟ و امثال آن ، از سوالاتى كه در جاهليت فراوان بوده چه تشويش و اضطرابى در دل مى اندازد، چون اين امور امورى است كه هميشه جواب صحيح آن مطابق ميل آدمى اتفاق نمى افتد، و غالبا باعث اندوه مى شود، چه اطمينانى هست از اينكه رسول الله (صلى الله عليه و آله ) در جواب از اينگونه مطالب خبر خوشى دهد؟ ممكن است خبرى كه مى دهد ناراحت كننده و ناخوش باشد، آنوقت جز اينكه حس خودخواهى و عصبيت ، سائل را وادار به تكذيب رسول الله (صلى الله عليه و آله ) كند چه فائده ديگرى دارد؟ چنانكه قرآن كريم در ذيل همين آيه به اين جهت اشاره كرده و مى فرمايد: (قد سالها قوم من قبلكم ثم اصبحوا بها كافرين ) اين بود جواب دومى كه از اشكال داده شده است .  
و اين جواب گر چه در بدو نظر جوابى سالم از خدشه بنظر مى رسد، ليكن با جمله : (و ان تسئلوا عنها حين ينزل القرآن تبدلكم ) نمى سازد، چه اينكه بگوييم مفاد اين جمله تجويز اينگونه سوالات در حين نزول قرآن است ، و چه اينكه بگوييم بر عكس ، مفادش ‍ تشديد نهى است از آن سوالات ، و اينطور توجيه كنيم كه در غير آن حال رسول الله (صلى الله عليه و آله ) فرصت اين را دارد كه رعايت حال سائل را كرده و جواب ندهد، و اما در حين نزول قرآن كه همه حجاب ها بر طرف شده و همه حقايق بر آن جناب مكشوف گشته در آن حال بيشتر بايد از اينگونه سوالات پرهيز نمايند.

*(178/16)*

ناسازگارى اين جواب با جمله مزبور در صورتى كه مفاد آيه تجويز باشد از اين جهت است كه سؤ ال از اينگونه مطالب چون بحسب طبع داراى مفسده است از اين رو معنا ندارد كه در حال نزول قرآن جايز شود، و اما در صورتى كه مفاد آيه تشديد در نهى باشد، آن نيز از اين جهت است كه درست است حال نزول وحى حال كشف حقايق است ، ليكن حال كشف هر حقيقتى نيست ، بلكه در آن حال حقايقى كشف مى شود كه مربوط به معارف الهى و شريعتها و احكام دين و امثال آن باشد، نه از اينكه مثلا فلان گوساله در شكم مادرش نر است يا ماده و امثال آن از مطالبى كه قرآن كريم اجل از آن است كه در خلال آياتش جواب از آنها را هم مندرج كند؟ پس ‍ هيچ حاجت نيست به اينكه خداى تعالى نسبت به خصوص حال نزول قرآن بفرمايد: (و ان تسئلوا عنها حين ينزل القرآن تبدلكم ) پس اين جواب هم جواب صحيحى نيست .  
مراد از (اشياء) كه در آيه شريفه سؤ ال از آنها ممنوع شده ، جزئيات مربوط بهاحكام دين است  
بهتر از همه همان جوابى است كه بعضى هم داده اند به اينكه آيه دومى يعنى (قد سالها قوم من قبلكم ...) و همچنين جمله (و ان تسئلوا) دلالت دارد بر اينكه سوالات ، سوالاتى بوده مربوط به خرده ريزهاى احكام دين ، و چيرهايى كه تفحص و كاوش در آنها جز دشوار كردن دين و سنگين كردن بار تكليف نتيجه ديگرى ندارد، مانند سوالاتى كه بنى اسرائيل درباره خصوصيات گاوى كه مامور به ذبح آن شده بودند مى كردند، و در نتيجه اينقدر آن گاو را محدود و مشخص كردند تا منحصر شد به يك گاو، و مجبور شدند به قيمت گزافى خريدارى كنند. مقصود از اشياء همين مطالب است نه امور غيبى .

*(178/17)*

و اما اينكه فرمود: (عفا الله عنها) ظاهرش اين است كه جمله ايست مستقل : و در مقام تعليل نهى در (لا تسئلوا عن اشياء ان تبدلكم تسوكم ) مى باشد نه اينكه وصف باشد براى اشيا و كلام پس و پيش و تقدير آن چنين باشد: (لا تسئلوا عن اشياء عفا الله عنها ان تبدلكم تسوكم ) چنانكه بعضى توهم كرده اند، زيرا خود اين تعبير يعنى متعدى ساختن عفو را به لفظ (عن ) بهترين شاهد است بر اينكه مراد از اشياى مذكور همان امورى است كه مربوط به شرايع و احكام است ، زيرا اگر مراد از اشياء امور تكوينى بود جا داشت بلكه واجب بود بفرمايد: (عفا الله ) به هر حال تعليل به عفو مى فهماند كه مراد از كلمه اشيا خصوصياتى است راجع به احكام ، و شرايع و قيود و شرايطى است راجع به متعلقات آنها، و اينكه اگر اسمى از آن نبرده نه از روى غفلت و يا سهل انگارى بوده ، بلكه منظور خداى سبحان ، تخفيف بر بندگان و تسهيل امر بر آنان بوده ، چنانكه در همين آيه اشاره به اين معنا كرده و فرموده : (و الله غفور حليم ) بنابراين ، ساختن و پرداختن سوالاتى از پيش خود در حقيقت خود را بيهوده به زحمت انداختن و در ديندارى كار را بر خود تنگ گرفتن است ، و البته اين باعث بد حالى و اندوه مى شود، چون در حقيقت اينگونه سوالات رد عفو پروردگار و نپذيرفتن آن است ، با اينكه خداى تعالى جز تسهيل امر و تخفيف در تكليف بندگان و تحكيم صفت مغفرت و حلم خود غرض ديگرى از آن ندارد.

*(178/18)*

پس برگشت مفاد (لا تسئلوا عن اشياء...) به مثل اين است كه كسى بگويد: اى كسانى كه ايمان آورده ايد از رسول الله (صلى الله عليه و آله ) از چيرهايى كه شريعت او از آنها ساكت است و خدا هم از روى عفو و تسهيل و تخفيف بر بندگان متعرض بيان آنها نشده سؤ ال مكنيد، زيرا آنها خصوصياتى هستند كه سؤ ال از آنها در حين نزول قرآن - يعنى ساعتى كه هر چه از احكام دين در آن ساعت سؤ ال شود - بيانش نازل مى شود و باعث بد حالى و اندوهتان مى گردد.  
پس از آنچه گذشت بدست آمد كه اولا جمله (و ان تسئلوا عنها حين ينزل القرآن تبدلكم ) همانطورى كه بيان شد نهى قبلى را تتميم مى كند نه اينكه نهى را از سوالات در حين نزول قرآن بردارد، كما اينكه بعضى توهم  
و ثانيا جمله (عفا الله عنها) جمله ايست مستقل و در مقام تعليل نهى از سؤ ال ،بنابراين با اينكه بحسب تركيب كلامى وصف نيست و ليكن نقش وصف را ايفا مى كند، و ثالثا وجه اينكه در آخر كلام فرمود (و الله غفور حليم ) با اينكه كلام مشتمل بر نهى است و جا ندارد در اينگونه مقامات امثال (غفور) و (حليم ) بكار برده شود. اين است كه اگر نهى فرمود از سوالات كذايى از باب رحمت و عفو و مغفرت بود، در حقيقت برگشت اين دو اسم به مفاد عفوى است كه در (عفا الله عنها) است ، نه به نهى كه در آيه است .  
قد سالها قوم من قبلكم ثم اصبحوا بها كافرين

*(178/19)*

كلمه سؤ ال هم به خودى خود متعدى مى شود و هم بوسيله لفظ (عن )، هم گفته مى شود سؤ ال كرد آنرا و هم سؤ ال كرد از آن ، كلمه (ثم ) تراخى و بعديت بحسب ترتيب را مى رساند نه بحسب زمان ، حرف (با) در (بها) متعلق است به كافرين چون سياق آيه نهى از سؤ الهائى است كه مربوط باشد به متعلقات احكام و قيود شرايع كه از آنها در موقع تشريع احكام اسمى برده نشده است ، بنابراين معناى (كفر) در اينجا كفر به احكام است ، چون اين سوالات مستلزم دشواريهائى است در دين ، بقسمى كه نفوس ‍ را از دين گريزان و موجب كفر آنها مى شود، احتمال هم دارد كه (با) در (بها) براى سببيت باشد، و ليكن بعيد است .  
آيه شريفه گر چه از آن قومى كه قبل از اسلام در اثر اينگونه سوالات كافر شدند اسمى نبرده ، و معلوم نكرده كه آنها چه كسانى و امت چه پيغمبرى بوده اند، و ليكن داستانهائى در قرآن كريم هست كه مى توان آنرا با اقوامى تطبيق نمود، مانند داستان مائده كه از داستانهاى ملت نصارا است و همچنين داستانهاى ديگرى از قوم موسى (عليه السلام ) و ديگران .  
بحث روايتى  
(رواياتى در ذيل آيه : (لا تساءلوا عن اشياء...) و مذمت سؤال كردن بسيار و بيجا)

*(178/20)*

در الدر المنثور است كه ابن جرير و ابوالشيخ و ابن مردويه از ابى هريره نقل كرده اند كه گفت : روزى رسول الله (صلى الله عليه و آله ) براى ما خطبه خواند و فرمود: (ايها الناس ) خداوند حج را بر شما واجب كرده ، عكاشه بن محصن اسدى از ميان جمعيت برخاست و عرض كرد: يا رسول الله ! آيا همه ساله بر ما واجب است ؟ فرمود: اگر بگويم آرى همه ساله واجب مى شود و اگر واجب شد و شما انجام نداديد گمراه خواهيد شد. پس چيزى كه از من صادر نشده شما به زبان نياوريد و از آن نپرسيد و همانطورى كه خدا و رسولش از آن ساكتند شما نيز سكوت كنيد، زيرا مردانى كه قبل از شما بودند و هلاك شدند هلاكتشان از همين جهت بود كه زياد نزد پيغمبر خود آمد و شد مى كردند، و مرتبا از او چيز مى پرسيدند، و همين باعث شد بار تكليف بر آنان دشوار شده و ريسمان از زير بار دين كشيده و يكباره گمراه شدند، آنگاه دنبال فرمايش رسول الله (صلى الله عليه و آله ) اين آيه نازل شد: (يا ايها الذين آمنوا لا تسئلوا عن اشياء ان تبدلكم تسوكم ...).  
مؤ لف : اين داستان را عده اى از راويان خبر از ابى هريره و ابى امامه و ديگران نقل كرده اند، و در كتب اماميه از قبيل مجمع البيان و غيره نيز روايت شده است . اين روايت با بيانى كه ما سابقا گذرانديم و گفتيم : مراد از اشياء جزئيات احكام دين است نه امور غيبى ، بخوبى تطبيق دارد.

*(178/21)*

و نيز در الدر المنثور است كه ابن جرير و ابن ابى حاتم از سدى نقل مى كنند كه در تفسير آيه شريفه (يا ايها الذين آمنوا لا تسئلوا عن اشياء ان تبدلكم ...) گفته است روزى از روزها رسول الله (صلى الله عليه و آله ) ناراحت شد و در همان حال به خطبه ايستاد و فرمود: تا مى توانيد از من پرسش كنيد، زيرا هيچ سؤ الى از شما نيست مگر اينكه من شما را به جوابش خبر مى دهم ، مردى از قريش از قبيله بنى سهم بنام عبدالله بن حذاقه كه مردم در اينكه پدرش كيست حرفها داشتند برخاست و عرض كرد: يا رسول الله پدر من كيست ؟  
حضرت فرمود: پدرت فلانى است ، (و همان پدر معروفش را نام بردند) عمر بر خاست و پاى رسول الله (صلى الله عليه و آله ) را بوسيده و عرض كرد يا رسول الله از پروردگارى خدا و رسالت تو و پيشوائى قرآن خوشنود شديم ، و خيلى معذرت مى خواهم اميدوارم عفو بفرمائيد، خدا از تو عفو كند همچنان پوزش مى طلبيد تا رسول الله (صلى الله عليه و آله ) راضى شد، در همين روز بود كه حضرت فرمود: (الولد للفراش و للعاهر الحجر) و نيز در همين روز بود كه آيه : (قد سالها قوم من قبلكم ) نازل شد.  
مؤ لف : اين روايت به طرق زياد و به بيانات مختلفى نقل شده و با بيانى كه ما در سابق براى آيه كرديم قابل انطباق نيست .

*(178/22)*

و نيز در الدر المنثور است كه ابن جرير و ابن منذر و حاكم همين روايت را از ثعلبه الخشنى نقل كرده اند، البته حاكم آن را صحيح دانسته است . خشنى مى گويد رسول الله (صلى الله عليه و آله ) سپس فرمود: بدرستى خداى تعالى حدودى را تحديد فرموده ، شما مبادا از آن تجاوز كنيد، واجباتى بر شما واجب كرده ، مبادا كه آنها را ترك نموده و ضايع كنيد، حرام هايى را بر شما حرام كرده زنهار از اينكه حرمت خداى را نگهدارى نكرده و آنها را مرتكب شويد، و نيز نسبت به احكامى سكوت كرده و شما را نه از روى فراموشى بلكه از روى رحمت به آن تكليف نفرموده زنهار متعرض آنها نشويد.  
در مجمع البيان و صافى از امام على بن ابى طالب (عليه السلام ) نقل مى كند كه فرمود: خداوند بر شما واجب كرده است واجباتى را مبادا ضايعش بگذاريد، و تحديد كرده است حدودى را مبادا از آن تجاوز كنيد، و نهى كرده است از امورى مبادا حرمت خداى را در آنها رعايت نكنيد، و سكوت كرده است از امورى با اينكه سكوتش از روى فراموشى نبوده . مبادا در اثر جستجوى از آنها خود را به زحمت اندازيد. و  
و در كافى به سند خود از ابى الجارود نقل مى كند كه گفت : امام ابى جعفر (عليه السلام ) فرمود هر وقت براى شما حديث مى گويم از من بپرسيد كه مستند آن كدام يك از آيات قرآنى است ، تا من حديث را براى شما با آيات تطبيق كنم ، آنگاه در ضمن فرمايشاتش ‍ فرمود رسول الله از قيل و قال و اسراف مال و زيادى سؤ ال نهى فرمود، كسى بر حسب دستور قبلى از آن جناب پرسيد اين فرمايشات رسول خدا(صلى الله عليه و آله ) در كجاى قرآن هست حضرت فرمود: خداى تعالى درباره قيل و قال فرموده : (لا خير فى كثير من نجواهم الا من امر بصدقه او معروف او اصلاح بين الناس ) و درباره ضايع نكردن مال فرموده : (و لا توتوا السفهاء اموالكم التى جعل الله لكم قياما) و درباره سوالات زيادى فرموده : لا تسئلوا عن اشياء ان تبدلكم تسوكم .

*(178/23)*

و در تفسير عياشى از احمد بن محمد نقل مى كند كه گفت : امام ابى الحسن على بن موسى الرضا(عليه الصلوه والسلام ) مرقومه اى به من نوشته در آخر آن مرقوم فرموده بود: مگر جز اين است كه شما از پرسش زياد نهى شده ايد؟ چرا پس از اين نهى منتهى نشده و در مقام اطاعت آن نيستيد؟! بر شما باد كه از اين عمل زشت دست برداريد، و اينقدر پيرامون سوالات بيجا نگرديد، و بدانيد اگر كسانى كه قبل از شما بودند هلاك شدند هلاكتشان از جهت همين پرسشهاى زياد بوده ، و خدا هم مى فرمايد: (يا ايها الذين آمنوا لا تسئلوا عن اشياء) تا آنجا كه فرموده : (كافرين ).  
سوره مائده ، آيات 104 و 103  
ما جعل الله من بحيره و لا سائبه و لا وصيله و لا حام و لكن الذين كفروا يفترون على الله الكذب و اكثرهم لا يعقلون (3.1) و اذا قيل لهم تعالوا الى ما انزل الله و الى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا اولو كان آباوهم لا يعلمون شيا و لا يهتدون (4.1)  
ترجمه آيات  
خداوند براى بحيره و سائبه و وصيله و حام حكمى مقرر نفرموده و ليكن كافران بر خداوند دروغ بستند و اكثر آنان تعقل نمى كنند (3.1).  
و زمانى كه گفته مى شود كه روى آوريد به آنچه خدا نازل كرده و به رسول ، گويند كافى است ما را روشى كه پدرانمان را بر آن يافتيم اگر چه پدرانشان چيزى نمى دانستند و هدايت نمى پذيرفتند (4.1).  
بيان آيات  
ما جعل الله من بحيره و لا سائبه و لا وصيله و لا حام ...

*(178/24)*

اينها اصناف چهارگانه انعامى هستند كه مردمان جاهليت براى آنها احتراماتى قائل بوده اند، و به همين منظور احكامى براى آنها جعل كرده بودند، اينك در اين آيه شريفه خداى تعالى مى فرمايد: اين احكام از ناحيه من نيست ، پس در حقيقت اين نفى ، نفى خود آن انعام نيست ، بلكه نفى احكام و اوصاف آنها است ، و گرنه ذات آنها از نظر اينكه مخلوق خدا و منسوب به اوست ، بلكه اوصافشان هم از نظر اينكه اوصافند و بس (نه از جهت اينكه موضوع اينگونه احكام غلط شده اند) مخلوق و منسوب به خدايند، الا اينكه اين اوصاف چون داراى دو جهت هستند از يك جهت منسوب به خدا و از جهت ديگر موضوع احكام جاهليتند، از اين رو بايد مراد از نفى اين چهار صنف نفى همين صفات باشد نه ذوات ، بنابراين برگشت نفى تشريع (بحيره ) و آن ديگران به نفى مشروعيت احكامى است كه به آنها نسبت داده مى شده ، و در بين مردم آن عصر معروف بوده .  
معناى (بحيره )، (سائبه )، (وصيله ) و (حامى ) چهار قسم حيواناتى كه درجاهليت احكام خاصى داشتند  
و اين اصناف چهارگانه از انعام گر چه در معناى اسمائشان اختلاف شده است و نتيجتا تشخيص احكام هر كدام هم همانطورى كه خواهيد ديد مختلف شده است ، ليكن چيزى كه مسلم است اين است كه نظر واضع آنها در احكامى كه براى انعام چهارگانه جعل نموده يك نحوه احترامى است براى آنها، يا واضع خواسته است رعايت حال آنها را كرده تا حدى آنها را آزادى دهد. سه صنف از اين چهار صنف يعنى (بحيره )، (سائبه ) و (حامى ) از جنس شتر و يك صنف آن يعنى (وصيله ) از جنس گوسفند است .

*(178/25)*

اما (بحيره ): در مجمع البيان از زجاج نقل كرده كه او گفته است بحيره ماده شترى بوده كه پنج شكم زائيده باشد، و شكم پنجم آن نر باشد. و چون رسم چنين بوده كه گوشهاى اين بچه شتر را پاره كرده و شكاف فراخى به آن مى دادند از اين جهت آنرا بحيره مى ناميده اند. و نيز رسمشان اين بوده كه بر پشت آن سوار نمى شدند، و آنرا نمى كشتند، و از باب احترام از هيچ آب و علفى منعش ‍ نمى نمودند و پيادگان هر چه هم خسته مى شدند بر پشت آن سوار نمى شدند.  
از ابن عباس نقل شده كه گفته است : رسم عرب اين بود اگر ماده شترى پنج شكم مى زاييد، شكم پنجمش اگر نر بود آنرا مى كشتند و همگى از مرد و زن از گوشتش مى خوردند، و اما اگر ماده بود گوشش را مى شكافتند و اين همان بحيره است ، و اگر هم آن را مى كشتند مو و كرك آنرا از پوستش نمى كندند، و در هنگام كشتن هم اسم خداى را بر آن نمى بردند، و بار بر پشتش نمى بستند، چشيدن شير آنرا و همچنين ساير انتفاعات آنرا بر زنان حرام شمرده و همه انتفاعات از زنده آنرا مخصوص مردان مى دانستند ولى خوردن گوشت آنرا براى هر دو طايفه تجويز مى كردند: و نيز از محمد بن اسحاق نقل شده كه گفته : بحيره ماده شترى است كه از سائبه تولد يافته باشد.  
اما (سائبه ): در مجمع البيان از زجاج و علقمه نقل مى كند كه (سائبه )عبارت از شترانى بوده كه خود بدست خود به سبب نذر آنرا - مانند بحيره - از كار معاف مى كرده اند، مثلا نذر مى كردند: اگر مسافرم بسلامت برگردد و يا مريضم بهبودى حاصل كند فلان ماده شترم سائبه باشد، يعنى مانند بحيره از آن انتفاع نبرم ، و او را از هيچ آب و علفى باز ندارم .

*(178/26)*

و از ابن عباس و ابن مسعود نقل مى كند كه گفته اند: سائبه شترانى بوده اند كه در راه خشنودى و جلب رضايت بت ها و بمنظور تقرب به آنها آزاد مى شده اند، و سائبه و هر چيز ديگرى كه براى بت نذر مى شده آنرا به خدام بتكده مى داده اند، آنها نيز شير آن شتران و ساير منافع نذورات را به مصرف ابن السبيل ها و ساير فقرا مى رسانيدند.  
و از محمد بن اسحاق نقل مى كند كه گفته است : سائبه ماده شترى را مى گفته اند كه ده شكم پى در پى ماده شتر بياورد، چنين شترى محترم مى شده ديگر بر پشتش سوار نمى شدند و اگر كشته مى شد كرك و پشمش را از پوستش نمى كندند و اگر زنده مى ماند از شيرش جز مهمانان كسى نمى نوشيد و هر چه هم بعد از آن مى زائيد اگر ماده بود گوشش را پاره كرده و همراه مادرش آزادش ‍ مى كردند، مادر را سائبه و اين بچه را بحيره مى گفته اند.  
و اما (وصيله ): در مجمع البيان از زجاج نقل مى كند كه گفته است : وصيله از جنس گوسفند است نه شتر، رسم مردم جاهليت چنان بود كه هر گاه گوسفندى بره ماده مى زاييد آنرا نگه مى داشتند و اگر نر مى زاييد آنرا وقف براى بت هاى خود مى كردند. و هر گاه دوقلو ميزاييد و يكى از آن دو نر و ديگرى ماده بود ديگر بره نر را براى بت ها قربانى نمى كردند و مى گفتند بره ماده به برادرش متصل است و هر دو را براى خود نگه مى داشتند.

*(178/27)*

و از ابن مسعود و مقاتل نقل مى كند كه در معناى وصيله گفته اند: در عرب رسم چنان بود كه اگر بزى هفت شكم ميزاييد و هفتميش بز نر بود آنرا در راه خدايان خود مى كشتند و گوشتش را تنها براى مردان حلال مى دانستند و اگر بز ماده بود آنرا قاطى گوسفندان نموده و ذبح نمى كردند، و اما اگر شكم هفتم دوقلو، يكى نر و يكى ماده مى زاييد مى گفتند: خواهر با برادر خود در احترام وصلت كرد، يعنى آنرا نيز نبايد كشت ، و بايد حرمتش را نگه داشته و منافعش را از شير و غيره اختصاص به مردان داد، و به اعتبار اين وصلت آنرا وصيله مى ناميدند.  
و از محمد بن اسحاق نقل مى كند كه در معناى وصيله گفته است : وصيله گوسفندى را مى گفته اند كه در پنج شكم ده بره ماده بزايد، و در بين ، هيچ بره نرى فاصله نشود، و آنرا به همين اعتبار كه ده نتاج ماده پى در پى زاييده و نتاج نرى فاصله نشده وصيله مى ناميدند، يعنى اين گوسفند بين ده نتاج ماده وصل كرده است . آنگاه بعد از آن هر چه مى زاييد آنرا بر زنان حرام مى دانستند.  
و اما (حامى ): باز در مجمع البيان از ابن عباس و ابن مسعود نقل مى كند كه گفته اند: حامى عبارتست از شتر نر، عرب را رسم چنين بوده كه اگر ماده شترى از صلب و نطفه شتر نرى ده شكم بچه مى آورده آن شتر را مبارك مى شمرده ، و پشتش را محترم دانسته و بر آن بار نمى نهاده و سوارش نمى شده اند، و از هيچ آب و علفى منعش نمى كردند. ابى عبيده و زجاج در معناى حامى همين وجه را اختيار كرده اند. و از فراء نقل مى كند كه گفته است : حامى شتر فحلى را مى گفته اند كه تا دوران بلوغ فرزند زاده خود زنده مانده و بر آن پريده آبستنش سازد، به چنين شترى مى گفته اند: (حمى ظهره ) يعنى پشتش مصون شد، ديگر نبايد بر آن سوار شد.

*(178/28)*

و اين كلمات گر چه همانطورى كه ديديد در معانيشان اختلاف شده است ، الا اينكه احتمال قوى مى رود اين اختلاف ناشى از اختلاف در سليقه هاى اقوام و قبائل بوده باشد، بنابراين همه اين معانى صحيح است ، و نظير اين اختلاف در سنت هاى جارى بين اقوام وحشى بسيار ديده مى شود.  
خداى تعالى منزه است از تشريع احكامى خرافى كه مردم خرافى براى بعضىحيوانات جعل كرده اند  
و به هر تقدير آيه شريفه در اين مقام است كه خداى تعالى را منزه از جعل چنين احكامى كرده و اينگونه احكامى را كه مردم خرافى از پيش خود براى اين چهار صنف از انعام تراشيده و به خدا نسبتش مى دادند از خداى متعال سلب نمايد، بدليل اينكه اولا مى فرمايد:(ما جعل الله ...) يعنى خدا چنين جعلى نكرده ، و ثانيا مى فرمايد: (و لكن الذين كفروا يفترون على الله الكذب ... - يعنى و ليكن كسانى كه كافر شدند بر خدا افتراء مى بندند) و از همين جهت مى توان گفت جمله (و لكن الذين كفروا...) بمنزله جوابى است براى سؤ ال مقدر، گويا وقتى خداى تعالى فرمود: (ما جعل الله ) كسى مى پرسد اگر اين احكام را كه كفار مدعى هستند كه از خداست ، و خداى متعال آنرا جعل نكرده پس از كجا درست شده است ؟ در پاسخ از اين سؤ ال فرضى جواب مى دهد اين احكام افتراى دروغى كفار است به خداى تعالى ، آنگاه براى مزيد بيان فرموده است : (و اكثرهم لا يعقلون ) يعنى اينان خود در افتراهاى خود اختلاف دارند، و اين اختلاف خود سند نادانى آنها است و بيشتر آنان كه اين احكام را به خدا نسبت مى دهند نمى دانند كه اين عملشان افترا است ، و جماعت كمى از آنان حق را مى دانند و دانسته و فهميده افترا مى بندند كه پيشوايان و زمامداران معاند باشند.  
تقليد، به معناى رجوع جاهل به عالم ، صحيح و عقلائى است ولى تقليدجاهل از جاهلى ديگر غلط است  
و اذا قيل لهم تعالوا الى ما انزل الله ...  
next page  
fehrest page  
back page

*(178/29)*

next page  
fehrest page  
back page  
اين آيه در مقام حكايت اين معنا است كه رسول الله (صلى الله عليه و آله ) كه كارش بلاغ است و بس ، آنان را بسوى خدا و بسوى آنچه از خدا بسويش وحى شده دعوت فرمود: پس دعوت رسول الله (صلى الله عليه و آله ) دعوت به حق است زيرا حق عبارتست از راستى كه هيچ دروغى در آن راه نداشته باشد و علمى كه جهل آميخته به آن نباشد و از اينكه در آيه سابق افترا را با جهل و تعقل نكردن مردم در ادعايشان جمع كرده بود مى فهميم كه وقتى ادعاى آنان دروغ و جهل باشد قهرا ادعاى پيغمبر جز صدق و علم (كه همان حق است ) نخواهد بود، مع ذلك مردم گفتار او را نپذيرفته در رد فرمايش او چنين استدلال كردند كه ما ديديم پدران ما چنين مى كردند، و اين همان تقليد باطل است ، درست است كه تقليد در بعضى از مواقع و در شرايط معينى حق و صحيح است ، و بايد كه جاهل به عالم رجوع كند، و اين سيره ايست كه هميشه در مجتمع انسانى و در جميع احكام زندگى به حكم جبر جريان دارد، چون همه افراد نمى توانند بر جميع مايحتاج خود علم و تخصص پيدا نموده و رفع حوايج خود را بنمايند و ناگزيرند در هر مورد به عالم مربوط به آن رجوع نموده و از او تقليد كنند، ليكن در بعضى مواقع هم تقليد باطل است ، و آن تقليد جاهل است از جاهل ديگرى مثل خود، خلاصه همانطورى كه سيره عقلا رجوع جاهل را به عالم صحيح مى داند و آنرا امضا مى كند، همچنين رجوع جاهل را به جاهل ديگر مذموم و باطل مى داند چنان كه رجوع عالم را هم به عالم ديگر باطل دانسته و تجويز نمى كند كه مردى علم خود را ترك نموده و علم ديگرى را اخذ نمايد.

*(179/1)*

و لذا خداى تعالى در رد اين گونه تقليد فرموده : (اولو كان اباوهم لا يعلمون شيئا و لا يهتدون ) و مفادش اين است كه عقل - اگر عقلى باشد - تجويز نمى كند كه انسان به كسى كه از علم بهره اى ندارد مراجعه نموده و هدايت و راهنمائى او را كه گمراهى است مثل خود بپذيرد، اين در حقيقت پيمودن راه خطردار است ، و سنت حيات اجازه نمى دهد انسان طريقه اى را سلوك كند كه در آن ايمنى از خطر نيست ، و وضع آن نه براى خودش و نه براى راهنمايش روشن نيست ، و شايد غرض از اينكه بعد از گفتن (لا يعلمون شيئا) اضافه كرد: (و لا يهتدون ) اين باشد كه بخواهد حدود و قيود كلام را بر حسب حقيقت اتمام نمايد، و بفرمايد: مذموم بودن تقليد جاهل از جاهلى مثل خود وقتى است كه دومى حقيقتا جاهل باشد و بين او و مقلدش هيچ امتيازى نباشد، و اما اگر دومى جاهل اصطلاحى باشد و ليكن حقيقتا جاهل نباشد مثلا از شخص سومى كه عالمى خبير و راهنمائى بصير باشد پيروى كند در چنين فرضى تقليد جاهل از چنين جاهلى قبيح نيست ، براى اينكه اين در حقيقت با راهنما راه پيموده ، و مثل مقلدش عينا مثل كورى است كه دست بدست بيناى جاهلى داده كه آن جاهل با  
از اين جا روشن مى شود كه جمله (اولو كان اباوهم لا يعلمون شيئا) به تنهايى در تماميت دليل كافى نيست ، و دليل وقتى تمام است كه جمله (و لا يهتدون ) هم در كلام ذكر شود، زيرا ممكن است كسى بگويد درست است كه تقليد جاهل از جاهل غلط است ، و ليكن ما از پدران جاهلى تقليد مى كنيم كه آنها راهنمايان عالم و خبيرى داشته اند، و تقليد جاهل از چنين جاهلى غلط نيست ، چون جاى چنين اعتراض و پاسخى بود لذا براى تتميم حجت فرمود: (لا يعلمون شيئا و لا يهتدون ) نه تنها پدران شما جاهلند، بلكه در زندگى راهنمايى هم نشده اند، و چنين كسانى را به هيچ وجه نمى توان تقليد كرد.

*(179/2)*

وقتى از آيه اولى يعنى : (ما جعل الله من بحيره ...) بدست آمد كه دارندگان اين عقايد خرافى مركب بوده اند از اكثريتى جاهل ، و اقليتى معاند و مستكبر، معلوم مى شود كه آنان مردمى بوده اند كه اهليت و قابليت اين را كه خداى تعالى روى سخن را به آنان نموده و مخاطبشان قرار دهد نداشته اند و لذا در آيه دومى دليل را بنحو تخاطب به آنان القا نفرمود، بلكه اينطور وانمود كرد كه روى سخن با ديگران است و فرمود: (اولو كان اباوهم لا يعلمون شيئا و لا يهتدون ) آيا پيروى مى كنند از پدران خود هر چند پدرانشان جاهل و گمراه باشند؟!  
اين بود مختصر اشاره اى درباره تقليد و قبلا بحثى علمى و اخلاقى درباره معناى تقليد گذشت ، ممكن است خواننده محترم براى مزيد اطلاع به آنجا مراجعه نمايد.  
از آيه شريفه اين نكته هم استفاده مى شود كه رجوع به كتاب خدا و به سنت يعنى به فرمايشات رسول الله (صلى الله عليه و آله ) را نبايد تقليد كوركورانه و مذموم نام نهاد.  
بحث روايتى  
(رواياتى درباره چهار صنف حيواناتى كه در جاهليت احكام خاصى داشتند و اينكه واضعآن احكام كيست ؟)  
در تفسير برهان است كه صدوق به سندى كه به محمد بن مسلم دارد از او از امام صادق (عليه السلام ) نقل مى كند كه در تفسير: (ما جعل الله من بحيره و لا سائبه و لا وصيله و لا حام ) فرمود: در ميان اهل جاهليت رسم چنين بود كه وقتى ماده شترى در يك شكم دو بچه مى زاييد مى گفتند وصل كرد، و كشتن و خوردن چنين شترى را جائز نمى دانستند، و وقتى ده شكم مى زاييد آنرا سائبه مى كردند، يعنى سوار شدن بر پشت و خوردن گوشتش را بر خود حرام مى كردند، و اما (حام ) آن هم شتر نرى بوده كه آنرا بر ناقه ها مى جهانيدند.

*(179/3)*

خداى تعالى اين آيه را فرو فرستاد و فرمود: من هيچيك اينها را حرام نكرده ام ، صاحب برهان مى گويد سپس ابن بابويه گفت : اين نيز روايت شده كه بحيره ناقه اى بوده كه پنج شكم بزايد، اگر پنجمش نر مى بود آن را مى كشتند، و زن و مرد از گوشت آن مى خوردند، و اما اگر پنجمى ماده مى بود گوشش را شكاف فراخى داده و گوشت و شيرش را بر زنان حرام مى دانستند، مگر اينكه خود بخود بميرد و مردار شود، كه در آن صورت گوشتش را براى زنان هم تجويز مى كرده اند، و سائبه شترى بوده كه صاحبش عمدا آنرا حرام مى كرده به اين معنا كه نذر مى كرده اگر خداوند بهبوديش داد و يا به سلامت به منزلش رسيد شترش را سائبه كند، و وصيله از جنس ‍ گوسفندان بوده ، اگر گوسفندى هفت شكم و در شكم هفتم نر مى زاييد آنرا مى كشتند، و زن و مرد از گوشتش استفاده مى كردند، و اما اگر شكم هفتمش ماده مى بود آنرا در بين گوسفندان رها مى كردند. و اگر دوقلو، يكى نر و يكى ماده مى زاييد مى گفتند: با برادرش ‍ وصل كرد، از اين جهت آنرا نمى كشتند و گوشتش را بر زنان حرام مى دانستند، مگر اينكه بميرد كه در آن صورت بر مرد و زن حلالش مى دانستند.  
و حام شتر نرى بوده كه آنرا بر شتران ماده مى جهانيدند، چنين شترى اگر آنقدر عمر مى كرد كه بر فرزند زاده خود هم مى جهيد مى گفتند پشتش محترم شد، ديگر بر آن سوار نبايد شد. و نيز مرحوم صدوق فرمود: گاهى اين معنا هم در روايات بچشم مى خورد كه حام عبارت از شترى بوده كه ده شكم نتاج دهد در آن صورت مى گفتند: (قد حمى ظهره ) يعنى پشتش محترم شد، و بر آن سوار نبايد شد، و از آب و علفش دريغ نبايد داشت .  
مؤ لف : روايات ديگرى از طريق شيعه و سنى در معانى اين چهار اسم يعنى بحيره و سائبه و وصيله و حام هست كه بعضى از آنها در بيانى كه قبل از اين بحث روايتى گذشت با كلام صاحب مجمع البيان و از او نقل و ايراد گرديد.

*(179/4)*

و آنچه از معانى اين چهار اسم يقينى و مسلم است - و بطورى كه ديديد اختلافى در آن نيست - اين است كه اين چهار صنف از انعام در جاهليت يك نوع آزادى برايشان بوده ، و احكامى مناسب اين آزادى بر ايشان جعل مى كرده اند، مانند حرمت سوار شدن بر پشت آنها، حرمت گوشت و شيرشان ، آزاد گذاردن شان در آب و علف ، و امثال اينها، و نيز مسلم است كه وصيله از جنس گوسفند بوده ، و مابقى از جنس شتر.  
در مجمع البيان است كه ابن عباس از رسول الله (صلى الله عليه و آله ) روايت كرده كه فرمود: اولين كسى كه بر مكه مسلط شد و در دين اسماعيل دست انداخت و بت ها و صنم ها را نصب كرد همانا عمرو بن لحى بن قمعه بن خندف بوده و او همان كسى است كه شكافتن گوش بحيره و نذر كردن سائبه و وصل كردن وصيله و حمايت از حامى را دائر كرد. آنگاه رسول الله (صلى الله عليه و آله ) فرمود: من او را در آتش دوزخ ديدم ، و ديدم كه اهل دوزخ همگى از بوى حلقوم او در اذيت بودند. و در روايت ديگرى است كه فرمود: ديدم حلقومش را در آتش مى كشيدند.  
مؤ لف : در الدر المنثور هم اين معنا به چند طريق از ابن عباس و ديگران روايت شده از آن جمله در كتاب مذكور است كه عبدالرزاق و ابن ابى شبيه و عبد بن حميد بن جرير از زيد بن اسلم روايت كرده اند كه گفت : رسول الله (صلى الله عليه و آله ) فرمود: هر آينه من مى شناسم آن كسى را كه براى اولين بار سائبه را نذر كرد و بت ها را به پا داشت ، و همچنين اولين كسى را كه دين ابراهيم (عليه السلام ) را تغيير داد مى شناسم .

*(179/5)*

اصحاب عرض كردند: يا رسول الله چه كسى بود؟ فرمود: عمرو بن لحى مردى از بنى كعب بود، و من او را در آتش دوزخ ديده ام ، و ديدم كه قصب او را در آتش مى كشيدند و بوئى كه از قصب او برمى خواست اهل دوزخ را متاذى مى كرد، و من مى شناسم كسى را كه بحيره را دائر كرد. پرسيدند يا رسول الله (صلى الله عليه و آله ) او كيست ؟ فرمود: او مردى از بنى مدلج بود كه دو ماده شتر داشت ، گوشهايشان را شكافته و شير و همچنين سوار شدن بر پشتشان را تحريم كرد و گفت اين دو شتر براى خدا باد، اتفاقا خودش هم به خوردن شير آنها محتاج شد و خورد، و هم بر پشت آنها نشست . آنگاه رسول الله (صلى الله عليه و آله ) فرمود: من اين مرد را هم در آتش دوزخ ديدم ، و ديدم كه همان دو شتر او را با دهنهايشان خرد مى كردند، و با لگدهاى شان مى كوبيدند.  
و نيز در الدر المنثور است كه احمد و عبد بن حميد و حكيم ترمذى در كتاب نوادر الاصول و ابن جرير و ابن منذر و ابن ابى حاتم و بيهقى در كتاب اسماء و صفات از ابى الاحوص از پدرش نقل كرده اند كه گفت : من شرفياب حضور رسول الله (صلى الله عليه و آله ) شدم در حالى كه لباسهايم كهنه بود، حضرت روى به من كرد و فرمود: از مال دنيا چيزى دارى ؟

*(179/6)*

عرض كردم آرى ، فرمود از كدام صنف ؟ عرض كردم از هر صنفى چيزى دارم ، شتر دارم گوسفندان و اسب و ساير حيوانات بار بر دارم ، غلام هم دارم ، فرمود: حالا كه خدا بتو داده تو هم بر خود تنگ مگير، و بايد كه اثر نعمت در تو ديده شود. آنگاه پرسيد نتاجى كه شتران تو مى زايند گوش دريده اند يا با گوش سالم متولد مى شوند؟ عرض كردم با گوش سالم ، مگر شترى هم هست كه نتاجش ‍ گوش دريده متولد شود؟ فرمود پس لابد تو خودت گوشهاى بعضى از آنها را دريده و مى گويى اينها بحيره باشند، و گوشهاى بعضى ديگر را پاره كرده و مى گويى اين صرم باشد؟ عرض كردم آرى ، حضرت فرمود چنين مكن ، زيرا هر چه را كه خدا به تو ارزانى داشته براى تو حلالش كرده . سپس اين آيه را تلاوت فرمود: (ما جعل الله من بحيره و لا سائبه و لا وصيله و لا حام ).  
سوره مائده ، آيه 105  
يايها الذين آمنوا عليكم انفسكم لا يضركم من ضل اذا اهتديتم الى الله مرجعكم جميعا فينبئكم بما كنتم تعملون (5.1)  
ترجمه آيه  
اى كسانى كه ايمان آورده ايد بر شما باد رعايت نفس خودتان ، چه آنان كه گمراه شده اند گمراهيشان بشما ضرر نمى رساند اگر شما خود راه را از دست ندهيد، بازگشت همه شما به خداست و پس از آن آگاهتان مى كند به آنچه عمل مى كرديد. (105)  
بيان آيه  
گر چه آيه معنايش بظاهر روشن است ، و مؤ منين را امر مى كند به اينكه بخود بپردازند، و مراقب راه هدايت خود باشند، و از ضلالت كسانى كه از مردم گمراه شده اند نهراسند، و بدانند كه خداى تعالى حاكم بر جميع مردم است ، در هر كسى بر حسب عملش حكم مى كند، و ليكن در عين حال خالى از نكات دقيق نيست .  
يا ايها الذين آمنوا عليكم انفسكم لا يضركم من ضل اذا اهتديتم ...  
). لفظ (عليكم ) در اينجا اسم فعل است ، و در فارسى به معناى بر شما باد و كلمه انفسكم مفعول آنست ،  
معناى (هدايت ) و (ضلالت ) و اشاره به اينكه همه راهها به خدا منتهى مى شود

*(179/7)*

و خود معلوم است كه گمراهى و هدايت (كه دو معناى متقابلند معنايى هستند كه در سلوك طريق محقق مى شوند، و در غير آن معنا ندارند، كسى كه همواره مراقب است از وسط جاده حركت كند به نقطه اى كه جاده به آن منتهى مى شود مى رسد، و آن نقطه همان غايت مطلوبى است كه هر انسان سالكى غرضش رسيدن به آن است ، چنين كسى را مى گويند هدايت شده و بر عكس اگر در اين باره سهل انگارى كند، و از وسط جاده به اين طرف و آن طرف متمايل شود بتدريج گمراه شده و نتيجه مطلوب از او فوت مى شود، چنين كسى را مى گويند گمراه شده .  
پس در حقيقت آيه شريفه براى انسان راهى و هدفى فرض كرده كه هر كس بسوى آن هدف حركت مى كند، و چنين فرض كرده كه بعضى كمال مراقبت را در گم نشدن و راه را از دست ندادن بكار برده و به هدف مى رسند، و بعضى ديگر از راه منحرف شده و گمراه مى گردند، و بدون ترديد بنظر چنين مى آيد كه آن هدفى را كه قرآن منظور نظر همه مى داند جز سعادت زندگى و سرانجام نيك چيزى نيست ، و ليكن قرآن با اين حال ناطق است به اينكه بشر چه سعادتمندش و چه گمراهش به سوى خدا مى رود.  
از اينجا معلوم مى شود كه قرآن مقدس ، آدميان را به گم شده خود يعنى ثوابى كه به حكم فطرت در جستجوى آن است يا همان سعادت و سرانجام نيكى كه گفته شد، راهنمائى مى كند، و مى فرمايد: گمشده شما نزد خداى سبحان است . هر كس به درگاهش ‍ هدايت شود گمشده اش را پيدا كرده ، و هر كس گمراه شود از آن محروم شده است .

*(179/8)*

لازمه اين مطلب اين است كه بگوييم : همه راههايى كه سلوك مى شود چه راه هاى هدايت و چه بيراهه ها همه و همه به سوى خدا منتهى مى شوند. چون غايت و نتيجه مقصود نزد اوست ، چيزى كه هست اين راهها مختلف اند، يكى آدمى را به مطلوبش و به رستگارى و فلاحش رسانيده و ديگرى زيانكارش مى سازد، و همچنين در نزديكى و دورى از خدا. كما اينكه مى فرمايد: (يا ايها الانسان انك كادح الى ربك كدحا فملاقيه ) و نيز مى فرمايد: (الا ان حزب الله هم المفلحون ) و مى فرمايد: (الم تر الى الذين بدلوا نعمت الله كفرا و احلوا قومهم دار البوار) و نيز مى فرمايد: (فانى قريب اجيب دعوه الداع اذا دعان فليستجيبوا لى و ليومنوا بى لعلهم يرشدون ) و مى فرمايد: (و الذين لا يومنون فى اذانهم وقر و هو عليهم عمى اولئك ينادون من مكان بعيد).  
خداى تعالى در اين آيات بيان مى كند كه همه راهروان خواه ناخواه به سوى خدا گام بر مى دارند، چيزى كه هست بعضى راهشان كوتاه و رشد و رستگارى شان مسلم است ، و بعضى راههاى شان طولانى و غير منتهى به سعادت است ، و برگشت كار سالك اين راه جز به هلاكت و نابودى نيست .  
مؤ منين مسؤ ول گمراهى اهل ضلالت نيستند. از ضلالت آنها نهراسند و تحت تاءثيرقرار نگيرند

*(179/9)*

و كوتاه سخن ، آيه شريفه براى مؤ منين و غير مؤ منين دو راه فرض فرموده كه هر دو منتهى بسوى خداى سبحان است و مؤ منين را دستور مى دهد به اينكه بخود بپردازند، و از ديگران كه اهل ضلالتند صرفنظر كنند، و در زمره آنان و جزو آنان قرار نگيرند و از گمراهى شان نهراسند، و بدانند كه حساب گمراهان با پروردگار آنان است نه با مؤ منين ، مؤ منين مسوول كار آنها نيستند تا بنشينند و سر به گريبان فرو برده و درباره گمراهى آنان فكر كنند. پس آيه از جهت مضمون نزديك است به آيه شريفه ، (قل للذين آمنوا يغفروا للذين لا يرجون ايام الله ليجزى قوما بما كانوايكسبون ) و نظير اين آيه شريفه ، آيه (تلك امه قد خلت لها ما كسبت و لكم ما كسبتم و لا تسئلون عما كانوا يعملون ) مى باشد.  
پس بر مومن لازم است كه بكار خود و هدايت خود بپردازد و ضلالت و شيوع گناهانى كه از مردم مى بيند او را نلغزاند و مردم او را مشغول نكنند، او هم خود به كار مردم نپردازد، حق حق است ، گر چه مردم تركش كنند، باطل باطل است گر چه دو دستى آنرا بگيرند، چنانكه خداى تعالى فرموده : (قل لا يستوى الخبيث و الطيب و لو اعجبك كثره الخبيث فاتقوا الله يا اولى الالباب لعلكم تفلحون ).  
و نيز فرموده : (و لا تستوى الحسنه و لا السيئه )، پس اينكه فرمود: (لا يضركم من ضل اذا اهتديتم ) مبنى است بر مطلبى كه گفته شد، و بر حسب كنايه فرمود ضرر نمى رساند، و گرنه غرض نهى مؤ منين است از اينكه از ضلالت كسى كه گمراه شده ، مرعوب و متاثر شوند، و اين باعث شود كه راه هدايت را رها كرده بگويند، چنان كه مى گويند:

*(179/10)*

دنياى امروز با معنويات مساعد نيست ، و اجازه نمى دهد انسان اديان و معنويات را كيش و آيين خود قرار دهد، زيرا امور معنوى براى مردم قرون وسطى خوب بود، كه مردمى ساده لوح و سطح معارف و تمدن شان خيلى نازل و پايين بود، نه براى مثل چنين زمانى كه آن مردم منقرض و آن دوره سپرى شده است ، چنانكه خداى تعالى همين حرف را از زبان آنها نقل نموده و مى فرمايد: (و قالوا ان نتبع الهدى معك نتخطف من ارضنا) خلاصه معنا اين است كه اگر ما هدايت تو را با اينكه حق است بپذيريم ما را از شهر بيرون مى كنند. و نيز نهى مى كند از اينكه از ضلالت آنان متوحش شده و بر هدايت خود بترسند و بخيال خود به جلوگيرى از ضلالت آنان پرداخته و خود را فراموش كنند، و رفته رفته مانند آنان گمراه شوند، زيرا آنچه بر هر مومنى واجب است دعوت مردم بسوى خدا و امر به معروف و نهى از منكر و خلاصه اسباب عادى هدايت را بكار بردن و سپس اثر و مسبب را به خدا واگذاشتن است ، زيرا همه امور بدست اوست .  
و اما اينكه براى نجات مردم از هلاكت ، خود را به هلاكت بيندازند اين صحيح نيست و خدا هم ، چنين دستورى نداده ، و كسى را به زشتى هاى ديگرى مواخذه نفرموده ، و هيچ كسى وكيل خدا بر ديگران نيست ، بنابراين برگشت معناى آيه به همان معنائى است كه آيات زير در مقام بيان آنند: (فلعلك باخع نفسك على آثارهم ان لم يومنوا بهذا الحديث اسفا. انا جعلنا ما على الارض زينه لها لنبلوهم ايهم احسن عملا. و انا لجاعلون ما 242  
و هم چنين اين آيه : (و لو ان قرانا سيرت به الجبال او قطعت به الارض او كلم به الموتى بل لله الامر جميعا ا فلم يياس الذين آمنوا ان لو يشاء الله لهدى الناس جميعا) و همچنين آيات ديگرى نظير آن .  
آيه شريفه : (عليكم انفسكم ...) هيچ منافاتى با آيات مربوط به امر به معروف ونهى از منكر ندارد

*(179/11)*

پس ، از اين بيان بدست آمد كه اين آيه با آيات دعوت به دين و آيات مربوط به امر به معروف و نهى از منكر هيچگونه منافاتى ندارد، زيرا اين آيه نهى مى كند مؤ منين را از اينكه به كار هدايت گمراهان پرداخته و از هدايت خويش بازمانده و در حقيقت در راه نجات مردم خود را به هلاكت بيندازند، علاوه ، دعوت به خدا و امر به معروف و نهى از منكر خود يكى از شوون بخود پرداختن و راه خدا پيمودن و وظيفه الهى را انجام دادن است ، با اين حال چه جاى اينست كه كسى احتمال دهد آيه مورد بحث با آيات دعوت به دين و امر به معروف و نهى از منكر منافات دارد يا ناسخ آنها است ؟ با اينكه خداى سبحان امر به معروف و نهى از منكر را يكى از مشخصات روحى اسلام بلكه يكى از پايه هايى ناميده كه دين خود را بر آن اساس بنا نهاده و استوار ساخته است ، و فرموده : (قل هذه سبيلى ادعوا الى الله على بصيره انا و من اتبعنى ) و نيز فرموده : (كنتم خير امه اخرجت للناس تامرون بالمعروف و تنهون عن المنكر).

*(179/12)*

پس بر هر مومنى واجب است كه مردم را با بصيرت تمام بسوى خدا دعوت نمايد و بعنوان امتثال يكى از واجبات الهى امر به معروف و نهى از منكر نمايد، و در عين حال چنين وظيفه اى را هم ندارد كه خود را از شدت خشم و غيظ و يا از فرط جد و جهد در هدايت گمراهان به هلاكت اندازد. از اينكه خداى تعالى براى اهل ايمان راهى را فرض كرده كه در آن هدايت آنان است ، و براى ديگران هم راهى را تقدير نموده كه در آن ضلالت آنها است ، و نيز از اينكه با جمله (عليكم انفسكم ) مؤ منين را امر به پرداختن به نفس خود نموده ، بخوبى فهميده مى شود كه راهى كه به سلوك آن امر فرموده همان نفس مومن است ، زيرا وقتى گفته مى شود: زنهار راه را گم مكن ، معنايش نگهدارى خود راه است نه جدا نشدن از راهروان ، پس در اينجا هم كه مى فرمايد: زنهار كه نفسهايتان را از دست دهيد، معلوم ميشود نفس ها همان راه هستند نه راهرو، چنانكه نظير اين معنا در آيه : (و ان هذا صراطى مستقيما فاتبعوه و لا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ) به چشم مى خورد.  
طريق انسان به سوى خداوند همان نفس انسان است كه به منتهاى مسير مى رسد (و انالى ربك المنتهى )  
پس اگر فرمود: بر شما باد نفس تان ، مقصود اين است كه شما ملازمت كنيد نفس خود را از جهت اينكه نفس شما راه هدايت شما است ، نه از جهت اينكه نفس يكى از رهروان راه هدايت است ، به عبارت ديگر اگر خداى تعالى مؤ منين را در مقام تحريك به حفظ راه هدايت امر مى كند به ملازمت نفس خود، معلوم مى شود نفس مومن همان طريقى است كه بايد آنرا سلوك نمايد، بنابرايننفس ‍ مومن طريق و خط سيرى است كه منتهى به پروردگار ميشود، نفس مومن راه هدايت اوست ، راهى است كه او را به سعادتش ‍ مى رساند.

*(179/13)*

پس آيه مورد بحث مطلبى را بطور روشن بيان كرده است كه آيات زيرين به اجمال به آن پرداخته اند: (يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله و لتنظر نفس ما قدمت لغد و اتقوا الله ان الله خبير بما تعملون . و لا تكونوا كالذين نسوا الله فانسيهم انفسهم اولئك هم الفاسقون . لا يستوى اصحاب النار و اصحاب الجنه اصحاب الجنه هم الفائزون )، كه دستور مى دهد نفس را زير نظر گرفته و اعمال صالح او را كه سرمايه و توشه فرداى اوست (و بهترين توشه تقوا است ) - تحت مراقبت قرار دهند، زيرا براى نفس امروز و فردايى است ، و نفس ‍ هر آنى در حركت و در طى مسافت است ، و منتهاى سيرش خداى سبحان است ، چون نزد اوست حسن ثواب يعنى بهشت .  
بنابراين بر انسان لازم است كه اين راه را ادامه داده و همواره بياد خداى خود باشد و لحظه اى فراموشش نكند، چون خداى سبحان غايت و هدف است ، و انسان عاقل هدف را از ياد نمى برد، زيرا مى داند كه فراموش كردن هدف باعث از ياد بردن راه است .  
روى اين حساب اگر كسى خداى خود را فراموش كند خود را هم فراموش كرده و در نتيجه براى روز واپسين خود زاد و توشه اى كه مايه زندگيش باشد نيندوخته است ، و اين همان هلاكت است . رسول الله (صلى الله عليه و آله ) هم در روايتى كه شيعه و سنى آنرا نقل كرده اند فرموده : (من عرف نفسه فقد عرف ربه - هر كه خود را شناخت خداى خود را شناخته ) و اين معنا نكته ايست كه دقت زياد وتدبر تمام آنرا ثابت مى كند، و به اعتبار نزديك است ، زيرا انسان در مسير زندگيش اگر چه به هر نقطه اى امتداد داشته باشد هيچ همى جز خير و سعادت زندگى خويش ندارد. اگر چه منافع و عوايد كارهايش بظاهر عايد ديگران شود. خداى تعالى هم در اين باره مى فرمايد: (ان احسنتم احسنتم لانفسكم و ان اساتم فلها).  
اين طريق ، طريقى است اضطرارى كه مؤ من و كافر در آن گام مى نهند (انك كادح الىربك ...)

*(179/14)*

گفتيم از آيات استفاده مى شود: طريق انسان بسوى خداوند همان نفس انسان است ، زيرا جز خود انسان چيز ديگرى نيست كه طريق انسان باشد، خود اوست كه داراى تطوراتى گوناگون و درجات و مراحلى است مختلف ، روزى جنين ، روزى كودك ، زمانى جوان و زمانى پير مى شود و پس از آن در عالم برزخ ادامه حيات مى دهد، و روزى در قيامت و پس از آن در بهشت و يا در دوزخ بسر مى برد، خلاصه اين است آن مسافتى كه هر انسان از بدو وجود تا انتهاى سيرش كه به مقتضاى آيه كريمه (و ان الى ربك المنتهى ) قرب به ساحت مقدس بارى تعالى است ، آن مسافت را مى پيمايد. و همين انسان است كه در اين خط سير به هيچ جاى قدم نمى گذارد، و هيچ راه تاريك و روشنى را نمى پيمايد مگر اينكه همه آنها توام است با اعمالى قلبى كه عبارتند از اعتقادات و امور قلبى ديگر، و همچنين توام است با اعمالى بدنى يا صالح و يا غير صالح ، اعمالى كه اثرش چه خوب و چه بد توشه فرداى اوست .  
پس طريق آدمى بسوى پروردگارش همان نفس اوست ، و خداى سبحان غايت و هدف و منتهاى سير اوست ، و اين طريق مانند راههاى ديگر اختيارى نيست ، و اصولا براى اين طريق ، شبيه و نظيرى نيست تا كسى يكى از آن دو را انتخاب و اختيار كند، بلكه اين طريق همانطورى كه از آيه (يا ايها الانسان انك كادح الى ربك كدحا فملاقيه ) استفاده مى شود طريقى است اضطرارى ، و چاره اى جز پيمودن آن نيست ، طريقى است كه مومن و كافر، آگاه و غافل ، و خلاصه همه و همه در آن شركت دارند.  
آيه شريفه هم نمى خواهد مردم را سفارش و تحريك كند كه از پيمودن آن سر نپيچند. و بعبارت ديگر چنان نيست كه كسانى كه راه را سلوك نمى كنند مورد نظر آيه باشند و آيه بخواهد آنها را از اين سرپيچى نهى كند، زيرا گفتيم همه در راه هستند و به كسانى كه كج روى مى كنند گفته مى شود درست راه برو و خلاصه مى خواهد مؤ منين را به حقيقتى كه از آن غفلت داشته اند آگهى دهد.

*(179/15)*

التفات و توجه به اين مسير، تاءثير بارزى درعمل انسان دارد و عمل صالح منبع استكمال نفس و سعادت آنست  
همانطورى كه گفتيم اين حقيقت ، حقيقتى خارجى و مانند ساير حقايق تكوينى ثابت و لا يتغير است و علم اشخاص و جهلشان در بود و نبود آن دخالت ندارد، ليكن التفات و توجه داشتن شان هم بى اثر در عمل آنان نيست بلكه تاءثير بارزى در عمل آنها دارد و معلوم است كه يگانه مربى نفس انسان همان عمل اوست ، عمل است كه نفس را مطابق سنخ خود بار مى آورد، عمل است كه اگر با واقع و نفس الامر و غايتى كه ايجاد و صنع براى آن بود مطابقت و سازگارى داشته باشد نفسى كه با چنين عملى استكمال كند نفسى سعيد و نيكبخت بوده و پاداش تمامى زحماتى كه متحمل شده و نتيجه همه مساعيش را در مى يابد و در اينراه خسران و ضررى نمى بيند. و ما راجع به اين معنا در بسيارى از مواضع اين كتاب بطورى كه جاى شبهه اى نماند بيان بيشترى نموده ايم ، اينك در اينجا نيز بمنظور توضيح و مقدار مناسب اشاره به آن نموده و مى گوييم :  
انسان مانند ساير مخلوقات موجودى است تحت تربيت الهى ، بطورى كه هيچ شانى از شوون او از نظر پروردگار دور نيست كما اينكه خداى تعالى فرموده : (ما من دابه الا هو اخذ بناصيتها ان ربى على صراط مستقيم ) و اين تربيت ، تربيتى است تكوينى ، نظير تربيتى كه خداى سبحان در غير آدميان و جميع كائنات در مسيرى كه همگى بسوى خداى خود دارند اعمال نموده ، و خودش فرموده است : (الا الى الله تصير الامور) و چگونگى اين تربيت بين هيچ موجودى و موجود ديگرى تفاوت ندارد، زيرا اين صراط صراطى است مستقيم ، و امرى است متشابه ، و شامل جميع كائنات ، همچنان كه فرموده : (ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت ).

*(179/16)*

و خداى سبحان سرانجامى را كه كار آدمى از جهت سعادت و شقاوت و رستگارى و حرمان به آنجا منتهى مى شود مبنى بر احوال و نفسانياتى نموده ، كه آن احوال خود مبنى بر اعمالى است از انسان كه به دو نوع صالح و طالح و يا تقوا و فجور تقسيم مى شود، كما اينكه فرموده : (و نفس و ما سويها فالهمها فجورها و تقويها قد افلح من زكيها و قد خاب من دسيها). بنابراين همين آيات هم بطورى كه مى بينيد مسير و راهى را فرض كرده كه يكسر آن نفس معتدل و ساده ، و يكسر ديگرش رستگارى و يا محروميت است ، آنگاه اين دو نتيجه يعنى رستگارى يا محروميت را مبنى بر تزكيه نفس و آلودگى آن نمود، (و معلوم است كه اين تزكيه و آلودگى نفس مربوط به اخلاق و از مراحل آن است ) آنگاه فضيلت و رذيلت را مبنى بر تقوا و فجور يعنى عمل نيك و بدى كرده كه آيات مذكور خوبى و بدى آنها را از فطريات و انسان را از جانب خداوند ملهم به آن دانسته است .  
اختلاف مردم در مقام (تذكر) و درك اين حقيقت كه در طريق و مسير (الى الله )هستند  
خلاصه اين آيات از شكل و چگونگى نفس تعدى ننموده و نفس را همانطور كه هست موجودى دانسته معتدل و ساده ، موجودى كه تقوا و فجور را به آن نسبت مى دهند، موجودى كه با فجور آلوده و با تقوا تزكيه مى شود، آرى نفس همان مخلوقى است كه انسان از ناحيه آن و به ملاحظه آن محروم و يا رستگار مى شود، و اين معنايى كه قرآن بيان نموده همانطورى كه گفتيم و فهميديد معنايى است مطابق با مقتضاى تكوين ، ليكن چنان نيست كه عموم مردم در درك اين معنا يكسان باشند.

*(179/17)*

و بعبارت ديگر كسانى كه تنبه دارند و متذكرند به تذكرى كه هرگز دستخوش نسيان نشود با كسانى كه غفلت دارند، و واقعيتى را كه هيچ آنى از آن جدا نيستند (يعنى اينكه در زندگى در حال پيمودن راهى هستند كه يك قدم نمى توانند از آن تخطى كرده يا يك لحظه آن را ترك گفته پا از آن بيرون نهند) را درك نمى كنند يكسان نيستند، چنانكه خداى تعالى فرموده : (هل يستوى الذين يعلمون و الذين لا يعلمون انما يتذكر اولوا الالباب ) و نيز فرموده : (فمن اتبع هداى فلا يضل و لا يشقى . و من اعرض عن ذكرى فان له معيشه ضنكا. و نحشره يوم القيمه اعمى . قال رب لم حشرتنى اعمى و قد كنت بصيرا قال كذلك اتتك اياتنا فنسيتها و كذلك اليوم تنسى ).  
و اين اختلاف در درك براى اين است كه متذكر به اين حقيقت هر لحظه كه به ياد آن مى افتد و متوجه مى شود كه نسبت به خداى خويش در چه موقفى قرار دارد و نسبت او با ساير اجزاى عالم چه نسبتى است ، نفس خود را مى يابد كه منقطع و بريده از غير خداست و حال آنكه غير متذكر چنين دركى ندارد و همين متذكر هم قبل از تذكرش نفس خود را بسته و مربوط به عالم مى يافت و نيز مى يابد كه در برابرش حجابهايى است كه كسى را جز پروردگارش به آن حجابها مساس و دسترسى و احاطه و تاءثير نيست تنها پروردگار او قادر بر رفع آن حجابها است پروردگارى كه او را هم از پشت سر دفع داده و دورش مى كند، و هم از پيش روى بوسيله قدرت و هدايت بسوى خود مى كشاند، و نيز نفس خود را مى يافت كه با پروردگار خود خلوتى دارد كه مونسى و دوستى جز او برايش ‍ نيست .

*(179/18)*

اينجا است كه معناى جمله اى كه بعد از جمله : (عليكم انفسكم لا يضركم من ضل اذا اهتديتم ) يعنى جمله (الى الله مرجعكم جميعا فينبئكم بما كنتم تعملون ) و نيز معناى اين كلامش را كه فرمود: (او من كان ميتا فاحييناه و جعلنا له نورا يمشى به فى الناس ‍ كمن مثله فى الظلمات ليس بخارج منها) بخوبى درك مى كند. و اينجاستكه ادراك و شعور نفس عوض شده و نفس از افق شرك به موطن عبوديت و مقام توحيد مهاجرت نموده و اگر عنايت الهى دستگيرش شود و توفيق شامل حالش گردد شرك و اعتقاد به موهومات و دورى از خدا و تكبر شيطانى و استغناى پوشالى و خيالى را يكى پس از ديگرى به توحيد و درك حقايق و نزديكى به خدا و تواضع رحمانى و فقر و عبوديت تبديل مى نمايد. و ما گر چه از نظر اينكه موجودى خاك نشين و دل بسته به علايقى هستيم كه ما را از درك حقايق مشغول نموده و نمى توانيم آنطور كه بايد اين حقيقت را هم درك نماييم ، و ما را مانع مى شود از اينكه بجاى اهتمام به فضلات اين دنياى فانى كه كلام الهى در بيانات خود آنرا جز لهو و لعب معرفى ننموده چنان كه در سوره انعام فرموده : (و ما الحيوه الدنيا الا لعب و لهو) و در سوره نجم فرموده : (ذلك مبلغهم من العلم ) غوطه اى در درياى حقايق بزنيم الا اينكه اعتبار صحيح و بحث زياد و تدبر كافى ما را به تصديق كليات اين معنا بطور اجمال وادار مى سازد اگر چه به تفصيل آن احاطه پيدا نكنيم ، (و خداوند هدايت كننده است ).  
احتمالات ديگرى كه در معناى آيه شريفه : (يا ايهاالذين آمنوا عليكم انفسكم ...) مىرود.  
اين بود توضيح درباره نكته اى كه آيه مورد بحث اشاره به آن نموده است ، و گويا ما در اين توضيح از حد اختصار تجاوز نموديم ، بنابراينبه همان مقدار كه بيان شد قناعت نموده ، بر سر اصل مطلب رفته و مى گوييم :

*(179/19)*

ممكن هم هست آيه را به خطاب اجتماعى حمل نموده و گفت كه روى سخن در جمله (يا ايها الذين آمنوا) مجتمع مؤ منين است ، و در نتيجه مراد از اينكه فرمود: (عليكم انفسكم ) اصلاح وضع اجتماعى جامعه اسلامى و مهتدى به هدايت الهيه دين شدن و معارف دينيه و عمل صالح و شعائر عامه اسلاميه را حفظ كردن است ، چنانكه فرمود: (و اعتصموا بحبل الله جميعا و لا تفرقوا) و ما در تفسير آن بيان كرديم كه مراد از اين اعتصام دسته جمعى ، همان اخذ به كتاب و سنت است ، و نيز بنابراين حمل ، مراد از (لا يضركم من ضل اذا اهتديتم ) همانطور كه گفتيم اين است كه جامعه مسلمين ايمن است از اضرار مجتمعات گمراه و غير مسلمان ، بنابراينلازم نيست مسلمين خود را به تعب انداخته و بيش از حد متعارف در انتشار و تبليغ اسلام جديت بخرج دهند، و يا مراد اين است كه جائز نيست مسلمين از ديدن اينكه مجتمعات گمراه بشرى همه در شهوات و تمتع از مزاياى زندگى باطل خود فرو رفته اند نسبت به هدايت دينى خود دلسرد گردند، زيرا مرجع همه شان بسوى خداست و بزودى خداى تعالى آنان را به آنچه كه كرده و مى كنند خبر مى دهد.  
بنابراين احتمال ، آيه شريفه مورد بحث جارى مجراى آيه : (لا يغرنك تقلب الذين كفروا فى البلاد. متاع قليل ثم ماويهم جهنم و بئس ‍ المهاد) و همچنين آيه : (لا تمدن عينيك الى ما متعنا به ازواجا منهم زهره الحيوه الدنيا) خواهد بود.

*(179/20)*

در اينجا ممكن است از جمله : (لا يضركم من ضل اذا اهتديتم ) از نظر اينكه منفى در آن يعنى جمله : گمراهان بشما ضرر نمى رسانند مطلق است ، و صفت و عمل معينى از آنها نيست اين معنا را استفاده كرد كه كفار هيچ وقت نمى توانند به جامعه اسلامى پرداخته و آن را بصورت جامعه غير اسلامى در آورند، بعبارت ديگر ممكن است معناى آيه اين باشد كه : شما اى مسلمين هدايت خود را حفظ كنيد، و بدانيد كه گمراهان هيچوقت نمى توانند با قوه قهريه خود مجتمع اسلامى شما را به يك مجتمع غير اسلامى تبديل كنند.  
بنابراين احتمال ، آيه مورد بحث در مقام بيان مطلبى است كه آيه (اليوم يئس الذين كفروا من دينكم فلا تخشوهم و اخشون ) و آيه : (لن يضروكم الا اذى و ان يقاتلوكم يولوكم الادبار) در صدد بيان آنند.  
جمعى از مفسرين گذشته گفته اند كه مفاد آيه ، ترخيص و تجويز ترك دعوت دينى و تبليغ و امر به معروف و نهى از منكر است ، و گفته اند كه آيه مختص است به زمان و حالى كه شرط دعوت و امر به معروف و نهى از منكر كه همان ايمنى از ضرر است موجود نباشد، و در اين باره روايات زيادى هم نقل كرده اند كه ما بزودى در بحث روايتى آينده به آنها اشاره مى كنيم ، و لازمه اين تفسير اين است كه جمله (لا يضركم من ضل اذ اهتديتم ) كنايه باشد از نبودن تكليف يعنى شما خود پايدار در دين باشيد و بدانيد كه آنان بشما ضررى نمى رسانند، يعنى از ناحيه ايشان تكليفى متوجه شما نمى شود. و گرنه متضرر شدن مجتمع اسلامى از ناحيه شيوع گمراهى و كفر و فسق آنها قابل انكار و جاى شك نيست .

*(179/21)*

اين معنايى است كه بعضى از مفسرين سلف براى آيه كرده اند، و ليكن معنائى است بسيار بعيد، و سياق آيه بهيچوجه با آن سازگار نيست ، چون لسان آيه لسان مخصص عمومات امر به معروف و نهى از منكر نيست ، ناسخ هم نمى تواند باشد، زيرا آيات دعوت به دين و امر به معروف و نهى از منكر قابل نسخ نيستند، به هر حال براى اين بحث تتمه ايست كه (ان شاء الله ) بعدا از نظرتان خواهد گذشت .  
بحث روايتى  
در الغرر و الدرر آمدى از على (عليه السلام ) روايت شده است كه فرمود: (من عرف نفسه عرف ربه ) يعنى هر كس نفس خود را بشناسد خداى خود را هم شناخته است .  
مؤ لف : اين روايت را شيعه و سنى از رسول الله (صلى الله عليه و آله ) نيز نقل كرده اند. و خود حديث معروفى است . بعضى از علما گفته اند: اين حديث معرفت نفس را تعليق بر محال نموده و امام مى خواهد بفرمايد شناختن نفس محال است چنان كه احاطه علمى بر خداى تعالى داشتن محال است ، و ليكن اين سخن مردود است ، اولا بدليل اينكه در روايت ديگرى دارد: (اعرفكم بنفسه اعرفكم بربه ) نفس شناس ترين شما خداشناس ترين شما است ، ثانيا بدليل اينكه حديث مزبور در حقيقت عكس نقيض آيه شريفه (و لا تكونوا كالذين نسوا الله فانساهم انفسهم ) است و نيز در همان كتاب مذكور از آن جناب نقل كرده كه فرمود: زيرك كسى است كه خود را بشناسد و اعمال خود را خالص كند.  
مؤ لف : در بيان سابق اين مطلب كه چگونه اخلاص عمل مربوط به معرفت نفس و متفرع بر آنست تشريح شد.  
و نيز در همان كتاب از آن جناب نقل شده است كه فرمود: از آن دو معرفت معرفت به نفس از ديگرى بهتر است .  
مؤ لف : ظاهرا مراد آن جناب از دو معرفت معرفت به آيات انفسى و آيات آفاقى است كه خداى تعالى فرموده : سنريهم آياتنا فى الافاق و فى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق ا و لم يكف بربك انه على كل شى ء شهيد) و نيز فرموده : (و فى الارض آيات للموقنين . و فى انفسكم افلا تبصرون ).

*(179/22)*

بيان علت كلام معصوم (ع ) كه در روايت آمده : معرفت و سير انفسىافضل از معرفت و سير آفاقى است  
و اما اينكه چرا معرفت و سير انفسى از سير آفاقى بهتر است شايد از اين جهت باشد كه معرفت نفس عادتا خالى از اصلاح اوصاف و اعمال نفس نيست ، بخلاف معرفت آفاقى ، توضيح اينكه : نافع بودن معرفت آيات بطور كلى براى اين است كه معرفت آيات به خودى خود آدمى را به خداى سبحان و اسماء و صفات و افعال او آشنا مى سازد، و مى فهماند كه خداوند متعال زنده اى است فنا ناپذير، و قادر دانايى است كه قدرتش مشوب به عجز و دانائيش آميخته با جهل نيست ، و اينكه خالق و مالك هر چيزى خداى تعالى است ، اوست كه پرورش دهنده و مراقب اعمال هر فردى است ، خلق را آفريد بدون اينكه حاجتى به آنها داشته باشد، و خلقتش صرفا براى اين بود كه به هر يك از آنها به مقدار استحقاق و قابليتش انعام كند، آنگاه در روز جمع و قيامتى كه در آمدنش شبهه اى نيست همه را جمع نموده ، كسانى را كه بدى كرده اند به عمل بدشان جزا داده و كسانى را كه احسان كرده اند به نيكى پاداش دهد.

*(179/23)*

اين مطالب و نظائر اينها معارفى است كه اگر آدمى بطور محكم و مستدل به آنها راه يابد به حقيقت و واقع زندگيش راه يافته و با كمال وضوح مى بيند كه زندگيش دائمى و پايدار و سعادتش جاودانى و هميشگى است ، و آنطور كه به نظر اشخاص سطحى مى رسد فانى و ناپايدار و آنچنان كه آنان خيال مى كنند سرسرى و از روى هوس نيست ، اينجاست كه آدمى به يك موقف علمى مواجه مى شود كه وى را در دنيا و آخرت به اين حق يعنى به تكاليف و وظائفى كه نسبت به پروردگار خود و همچنين نسبت به همنوع خود دارد هدايت مى نمايد، و اصولا از برخورد به اين موقف علمى بوده كه جميع طوايف بشرى حتى وحشى ها و صحرانشينان ، سننى براى زندگى خود وضع كرده و يا از ديگران اخذ و اقتباس نموده و به آن ملتزم شده اند، و اين بسيار روشن و جاى هيچ ترديد نيست كه طوايف بشرى با اينكه در تشخيص نوع زندگى بعد از مرگ اختلاف دارند، ليكن عموما احساس كرده اند كه پس از مرگ حياتى سرمدى و جاودانه دارند، از همين جهت هر طايفه بر طبق سليقه و استحسان خود بمنظور سعادت دادن به آن زندگى ، سنت و مقرراتى براى خود معين و به آن پاى بند شده . آرى ، حياتى كه انسان براى خويش سراغ داشت او را به احساس حوايجى مناسب آن حيات وادار نمود، و در نتيجه به اعمالى كه عادتا متضمن رفع آن حوايج است هدايت شد و ناگزير عمل روزمره خود را با آن اعمال كه همان سنت و دين است تطبيق داد.  
وجه اشتراك و وجه افتراق معرفت نفس و معرفت آفاقى

*(179/24)*

پس خلاصه سخن ما اين شد كه نظر و سير در آيات انفسى و آفاقى و نتيجتا آشنا شدن به خداى سبحان از نظر اينكه حيات ابدى انسانى را در نظر مجسم مى سازد و نيز از نظر اينكه اين حيات بستگى تمام به توحيد و نبوت و معاد دارد از اين رو آدمى را به تمسك به دين حق و شريعت الهى هدايت مى نمايد، و در اين هدايت هر دو طريق يعنى سير از طريق آفاق و از طريق انفس موثر و در راهنمايى به دين و ايمان و تقوا هر دو شريك و هر دو نافعند، جز اينكه نظر و سير در آيات نفس نافع تر است ، زيرا اين سير از اطلاع بر ذات نفس و قوا و ادوات روحى و جسمى و عوارض آن از اعتدال و افراط و تفريط در كار و همچنين ملكات فاضله و رذيله و احوال پسنديده و ناپسندى كه مقارن با آن است خالى نيست . و معلوم است كه اشتغال آدمى به معرفت اينگونه امور و باور داشتن به لوازم آن از قبيل اءمن و يا خطر و سعادت يا شقاوت درد و درمان ، آدمى را از يك موقف نزديكى به گوش دل مى رساند و وقتى آدمى به دردهاى روحى خود و درمان آن واقف شد به اصلاح آنچه فاسد شده و به التزام به آنچه صحيح است مى پردازد، بخلاف سير در آيات آفاقى كه ندايش به اين نزديكى نيست ، درست است كه آن سير هم آدمى را به اصلاح نفس و تهذيب آن از اخلاق رذيله و نكوهيده و آراستنش به فضايل معنوى و مكارم اخلاق وادار مى كند، ليكن اين معانى را از راهى دور بگوش دل مى رساند. اين بود توجيه روشنى درباره روايت .

*(179/25)*

البته براى آن معناى دقيق ترى نيز هست . كه آن معنا از نتايج ابحاث حقيقيه اى كه در علم النفس هست استخراج مى شود، و آن ابحاث عبارتند از اينكه نظر در آيات آفاقى و معرفت حاصله از آن نظر و معرفتى است فكرى ، و علمى است حصولى بخلاف نظر در نفس ‍ و قواى آن و اطوار وجودى آن و معرفتى كه خود از تجليات و آثار آن است كه نظر در آن نظرى است شهودى ، و علمى است حضورى ، و فرق علم حصولى با علم حضورى اين است كه علم و معرفت حصولى در تحققش محتاج است به استعمال برهان و ترتيب قياس ، بطورى كه قوام آن به اين مقدمات است ، و مادامى كه اين مقدمات ترتيب داده در ذهن ، منعكس و منتقش هست و انسان از آن غفلت و انصراف ندارد آن تصديق و علم هم باقى است و همينكه اشراف از بين رفت و كمترين غفلتى رخ داد، كوچكترين شبهه اى تار و پود آن معرفت را متلاشى مى سازد. ولى معرفت و علم حضورى چنين نيست چون مراد از آن علم عارف شدن است به نفس خود و يا به قوا و اطوار وجوديش ، و اين علم از قبيل مشاهده و عيان است ، و حاجت به  
علم حاصل از سير نفسى ، ع لم حضورى استحاصل از سير آفاقى ، علم حصولى است و علم حضورى سودمندتر مى باشد  
وقتى انسان مشغول مطالعه و سير در آيات نفس خود شود و ببيند چگونه به پروردگار خويش احتياج دارد و چطور در تمامى اطوار و همه شوون زندگيش نيازمنديهايى دارد، آنگاه به حقيقت عجيبى بر مى خورد، چون مى بيند نفسش وابسته و مربوط به عظمت و كبريا و خلاصه وجود و حيات و علم و قدرت و شنوايى و بينايى و اراده و محبت ديگرى است ، و جميع صفات و افعال نفسش قطره ايست از دريايى بيكران و خوشه ايست از خرمنى بى پايان ، مخزنى كه دربها و روشنى و جمال و جلال و كمال وجود و حيات و قدرت و ساير كمالات غير متناهى است .

*(179/26)*

شاهد اينكه گفتيم علم حضورى نافع تر از حصولى است اين است كه نفس انسانى كارهايش جز در خودش انجام نمى شود، و چيزى نيست كه او را از خودش بيرون و جدا سازد، و او جز سير قهرى و اضطرارى ، و بعبارت ديگر فطرى درباره مسير خود كارى ندارد، او از هر چيزى كه بر حسب ظاهر با آن اختلاط و اجتماع دارد جدا و بيگانه است ، مگر از پروردگار خود، چون او محيط است به باطن و ظاهر نفس و به هر چيزى كه با نفس است ، روى اين حساب انسان مشاهده مى كند و در مى يابد كه نفسش اگر چه در ظاهر با مردم است ليكن در واقع دائما با پروردگار خود در خلوت است ، اينجاست كه از هر چيزى منصرف و منقطع شده و بسوى خداى خود متوجه مى شود، و هر چيزى را از ياد مى برد و تنها به ياد خدايش ذاكر است . در اين حال ديگر چيزى بين او و خدايش حجاب و مانع نمى شود، اين است همان حق معرفتى كه براى آدميان ميسور و ممكن دانسته شده است ، و سزاوار است نام آنرا (خدا را به خدا شناختن ) نهاد.  
و اما معرفت فكرى كه از آثار سير آفاقى است و از ترتيب دادن قياس و يا حدسيات و يا مقدمات ديگرى بدست مى آيد در حقيقت معرفت بصورت هايى است كه در ذهن نقش بسته است ، از صورتهاى ديگر ذهنى و خداى معبود بزرگتر از آن است كه در ذهن بگنجد، و ذهن بر وى احاطه يابد و يا ذات مقدسش برابر و مساوى با صورتى شود كه مخلوقى از مخلوقاتش آنرا در نفس خود آفريده و منقش ساخته است ، (و لا يحيطون به علما).  
نمونه اى از فرماشيات ائمه اطهار عليه السلام در اين زمينه  
در روايتى هم كه مرحوم مجلسى در بحار از ارشاد و احتجاج از شعبى از امام اميرالمؤ منين (عليه السلام ) نقل مى كند دارد كه آن جناب در ضمن يكى از كلماتش فرمود: بدرستى خداوند بزرگتر از آنست كه از چيزى در پرده و نهان شود، و يا چيزى از او پوشيده و پنهان گردد.

*(179/27)*

و در كتاب توحيد از امام موسى بن جعفر (عليه السلام ) نقل شده است كه در ضمن يكى از كلمات خود فرمود: بين او و بين خلق حجابى جز خود مخلوقاتش نيست ، اگر نهان است با حجابى ناديدنى نهان نيست ، و اگر مستور است با پرده اى نامرئى مستور نيست ، معبودى جز او نيست ، اوست خداوند كبير و متعال .  
و نيز در كتاب توحيد بطور مسند از عبدالاعلى از امام صادق (عليه السلام ) در ضمن حديثى روايت شده كه فرموده كسى كه خيال مى كند خدا را شناخته ولى خدا را به حجاب و يا به صورت و يا به هيكلى شناخته او مشرك است ، و در حقيقت خدا را نشناخته براى اين كه حجاب و صورت و يا مجسمه غير خداوند متعالند، و مطلب از اين قرار است : كه خداى تعالى هم واحد است و هم موحد يعنى شديد التوحد، بنابراين كسى كه مى خواهد خدا را بوسيله غير خدا واحد كند چنين كسى چطور به توحيد خدا راه يافته است ؟ كسى به توحيد خدا پى برده كه او را بوسيله خود شناخته باشد، و اما كسى كه او را به غير او شناخته باشد در حقيقت او را نشناخته ، و چيز ديگرى را شناخته است (تا آخر حديث ).  
و اخبارى كه از ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) بر طبق بيان گذشته ما وارد شده است بسيار زياد است ، و ما اميدواريم خداوند متعال توفيقمان دهد بلكه در آينده در تفسير سوره اعراف آن اخبار را ايراد نماييم (انشاء الله العزيز).

*(179/28)*

پس ، از آنچه گذشت چنين بدست آمد كه سير و نظر در آيات انفسى نفيس تر و پر ارزش تر از سير آفاقى است ، تنها و تنها سير انفسى است كه نتيجه اش معرفت حقيقى و حقيقت معرفت است ، و اين معنا با فرمايش اميرالمؤ منين (عليه السلام ) در روايت مورد بحث كه فرمود: معرفت به نفس نافع تر از معرفت آفاقى است ، منافات ندارد، زيرا اينكه امام معرفت به نفس را از ديگرى مهمتر شمرده و نفرمود تنها راه بسوى حقيقت و بسوى پروردگار همانا سير انفسى است ، براى اين بود كه عامه مردم سطح فكرشان آن اندازه بالا نيست كه بتوانند اين معناى دقيق را درك كنند، عامه مردم خدا را از همين طريق آفاقى مى شناسند، قرآن كريم و سنت رسول الله (صلى الله عليه و آله ) و همچنين سيره طاهره آن جناب و اهل بيت اطهارش اين طريقه را پذيرفته و ايمان كسى را كه ايمانش را از ناحيه سير آفاقى كسب كرده قبول نموده ، و عامه را در پيمودن اين طريق تخطئه نكرده است ، و اين نظر و سير، نظرى است شايع در بين متشرعه مؤ منين ، پس طريقه سير آفاقى و انفسى هر دو نافع اند، ليكن دومى نفعش تمام تر و بيشتر است .  
رواياتى درباره معرفت نفس ، و خداشناسى از راه خودشناسى  
و در كتاب الدرر و الغرر از على (عليه السلام ) روايت شده است كه فرمود: عارف كسى است كه نفس خود را بشناسد و او را آزاد سازد، و از هر چيزى كه دورش مى كند منزهش بدارد.  
مؤ لف : يعنى از اسيرى هواى نفس و بندگى شهوات آزادش كند.  
و نيز در كتاب مزبور از آن جناب روايت شده كه فرمود: بزرگترين جهل ها و جهل انسان است به نفس خويش .  
و نيز فرمود: بزرگترين حكمت ها براى انسان نفس خود را شناختن است .  
و نيز فرمود: از مردم هر كس كه بيشتر نفس خود را مى شناسد او از پروردگار ترسنده تر است .

*(179/29)*

مولف : جهتش اين است كه چنين كسى به خداى خود بيشتر عالم و عارف است كما اينكه خداى سبحان فرمود: (انما يخشى الله من عباده العلماء - از بندگان ، تنها علما از خداى مى ترسند).  
و نيز در كتاب مذكور از آن حضرت روايت مى كند كه فرمود: بهترين عقل انسان خودشناسى اوست . بنابراينكسى كه خود را شناخت خردمندى يافت ، و كسى كه نادان به نفس خود بود گمراه شد.  
و نيز در كتاب مزبور از آن حضرت روايت مى كند كه فرمود: در شگفتم از كسى كه براى گمشده خود جار ميزند، و از اين و آن مى پرسد، در حالى كه خودش را گم كرده و در پى يافتن خود نيست .  
و نيز فرمود: در شگفتم از كسى كه خود را نشناخته چگونه مى تواند پروردگار خود را بشناسد.  
و نيز فرمود: كمال معرفت و نهايت درجه آن اين است كه آدمى خود را بشناسد.  
مؤ لف : سابقا وجه اين مطلب گذشت و گفتيم كه حقيقت معرفت همين است و نيز فرمود: چگونه ديگرى را مى شناسد، كسى كه هنوز خود را نشناخته ؟.  
و نيز فرمود: در معرفت آدمى همين بس كه خود را بشناسد، و در نادانيش همين بس كه خود را نشناسد.  
و نيز فرمود: هر كه خود را بشناسد مجرد شده است .  
مؤ لف : مقصود از تجرد، يا تجرد از علاقه هاى دنيايى است ، و يا تجرد از مردم و گوشه گيرى است ، و يا بوسيله اخلاص عمل براى خدا از هر چه جز اوست مجرد شدن است .  
next page  
fehrest page  
back page

*(179/30)*

next page  
fehrest page  
back page  
و نيز فرمود: هر كه نفس خود شناخت ، مجاهده با نفس نمود، و هر كه نفس خود نشناخت آنرا واگذاشت و رهايش كرد.  
و نيز فرمود: هر كه نفس خود شناخت كارش بالا گرفت .  
و نيز فرمود: هر كه نفس خويش را بشناسد ديگران را بهتر مى شناسد، و هر كس نسبت به نفس خود جاهل باشد نسبت به ديگران جاهل تر است .  
و نيز فرمود: هر كس نفس خود شناخت به غايت و نتيجه هر علم و معرفتى رسيده است .  
و نيز فرمود: هر كس نفس خود نشناخت از راه نجات دور افتاد، و در گمراهى و جهالت ها گيج و سرگردان شد.  
و نيز فرمود: معرفت نفس نافع ترين معرفت ها است .  
و نيز در كتاب مزبور از آن حضرت روايت شده است كه فرمود: رستگارى و فوز اكبر براى كسى است كه به معرفت نفس موفق شود.  
و نيز فرمود: جاهل به نفس خود مباش ، زيرا كسى كه جاهل به نفس خود  
چند روايت در مورد راه صحيح كسب معرفت حقيقى به خداى تعالى (معرفت خدا به خدا)

*(180/1)*

و در تحف العقول از امام صادق (عليه السلام ) در ضمن حديثى روايت شده است كه فرمود: هر كس خيال كند خداى را مى شناسد و خداشناسيش از راه توهمات قلبى باشد چنين كسى نه تنها خداى را نشناخته بلكه شرك به خدا هم ورزيده ، زيرا صورتى را پرستيده كه خود در ذهن ايجادش كرده ، و هر كه خيال كند خداى را شناخته ولى خداشناسيش از راه اسماء بدون معنا باشد چنين كسى در حقيقت اقرار كرده كه به خدا طعن زده و نسبت نقص و حدوث به خدا داده ، زيرا اسماء حادثند و حاجت به محدث دارند، و كسى كه خيال كند خدا را شناخته و خداشناسيش از راه اسم و معنا هر دو باشد و هر دو را بپرستد چنين كسى با خدا ديگرى را شريك كرده ، و كسى كه خيال كند خدا را شناخته ليكن خداشناسيش از راه توصيفات غائبانه باشد نه از راه ادراك ، در حقيقت ، خدايى غايب را اثبات كرده ، و پرستيده ، و كسى كه خيال كند خداى را شناخته به اين نحو كه موصوف را به صفت نسبت داده چنين كسى بزرگرا كوچك شمرده ، آرى (و ما قدروا الله حق قدره ) نمى توانند به چند و چون خدا پى برده و او را به سنجش در آورند.

*(180/2)*

وقتى كلام آن جناب به اينجا رسيد شخصى عرض كرد: بنابراين بيان ، پس چگونه مى توان به توحيد خداوند راه يافت ؟ حضرت فرمود: راه بحث فراخ و راه فرار از اين اشكالات باز است ، انسان نسبت به هر چيزى كه حاضر است اول به عين آن معرفت يافته و آنرا متمايز از هر چيز ديگرى مى شناسد سپس به اوصاف آن پى مى برد، بخلاف غايب كه به هر چه از اوصاف آن آشنا شود آن اوصاف به كليت خود باقى است وقتى متشخص مى شود كه عين آنرا درك كند. گفته شد چطور حاضر عينش قبل از صفاتش شناخته مى شود؟ فرمود: تو نخست حاضر (خدا) را مى شناسى سپس به علم او پى مى برى يا علم مربوط به آن را بدست مى آورى يا پس از آشنايى به او علم به او پيدا مى كنى و از راه علم به او خودت را هم كه معلول او هستى مى شناسى ؟ آرى تو خودت را از ناحيه خودت نمى توانى بشناسى ، و نيز مى دانى و باور خواهى كرد كه آنچه در نفس تو است آن نيز ملك خدا و قائم به اوست ، يا بعبارت ديگر مقام ثبوت ذات تو و آنچه در آنست و مقام اثباتش همه از ناحيه خداست و اين معنا نظير معرفتى است كه برادران يوسف نسبت به آن جناب تحصيل كردند، چون آنها به او گفتند: تو تحقيقا همان يوسفى ، گفت : آرى من يوسفم و اينك اين (بن يامين ) برادر ابوينى منست ، چه اگر برادران او را شناختند او را بوسيله خود او شناختند، نه بوسيله چيزى غير او، و هستى او را از ناحيه خود او اثبات كردند، نه از  
ناحيه نفس خود، و توهم هاى قلبى خود، (تا آخر حديث ).

*(180/3)*

مؤ لف : ما در ذيل كلام امام اميرالمؤ منين (عليه السلام ) در روايت دوم اين باب كه فرمود: معرفت به نفس سودمندتر از معرفت آفاقى است ، اين معنا را توضيح داديم كه انسان وقتى به سير درباره نفس خود بپردازد و اغيار را از دل بيرون راند و با دل خلوت كند از هر چيزى منقطع و به خداوند متعال مى پيوندد، و اين خود باعث معرفت پروردگارش مى شود، البته معرفتى كه در حصولش چيزى واسطه نشده است ، و علمى كه هيچ سبب در آن مداخله نداشته است ، چون انقطاع بتنهايى تمامى حجاب هايى را كه در بين است كنار مى زند، اينجاست كه آدمى با مشاهده ساحت عظمت و كبرياى حق ، خود را از ياد مى برد، و بنابراين بايد اين معرفت را معرفت خدا به خدا نام نهاد.  
و نيز گفتيم اينجاست كه در سويداى نفس به اين مطلب تصديق و اذعان پيدا مى شود كه انسان فقير و محتاج به خداى سبحان و مملوك اوست به ملكى كه در قبال آن هيچ استقلالى از خود ندارد، اين توضيحى بود كه ما در ذيل آن روايت گذرانديم . در اينجا هم مراد امام صادق (عليه السلام ) از اينكه فرمود: و از راه علم به او خودت را هم كه معلول اوئى مى شناسى ، آرى تو خودت را از ناحيه خودت نمى توانى بشناسى ، و نيز مى دانى و باور خواهى كرد كه آنچه در نفس تو است آن نيز ملك خدا و قائم به اوست ، وجود و بقايش از اوست ، همان معناست .

*(180/4)*

در اين مقوله روايت ديگرى است كه مسعودى در اثبات الوصيه از اميرالمؤ منين (عليه السلام ) نقل كرده : كه آن جناب در يكى از خطبه هاى غرايش در خطاب به پروردگار خود عرض كرد: پروردگارا تو از هر نقصى منرهى ، هر چيزى را از خودت و آثار خودت پر كرده اى ، و از هر چيزى جدائى پس هيچ چيزى تو را فاقد نيست ، و توئى فعال ما يشاء، بزرگى تو اى كسى كه هر موجود قابل دركى آفريده تو است ، و هر محدودى از آثار صنع تو است ... منره ى تو بار خدايا! كدام چشم است كه در برابر بهاى نور تو بتواند مقاومت كند؟ و ديدش تا اوج نور ضياى قدرت تو كارگر شود؟! كدام فهم است كه آنچه را در آنجا است بفهمد، مگر چشمهايى كه تو پرده ها را از برابر آنها كنار زده و حجابهاى ظلمانى را از برابرش پاره كرده باشى پس صعود كرد ارواح آنان بر پيرامون بالهاى ارواح ، و از همين جهت در اركان تو، به مناجات با تو پرداختند، و در بين انوار بهاى تو فرو رفتند، و از بالاى خاك نظر انداخته و مستواى كبرياى تو را ديدند، از اين رو اهل ملكوت آنها را زوار و اهل جبروت آنها را عمار ناميدند.

*(180/5)*

در بحار از ارشاد ديلمى حديثى كه ارشاد بدون سند ذكر كرده نقل مى كند و خود براى آن دو سند ذكر مى كند و در آن حديث آمده كه : خداى تعالى فرمود، هر كس به مقتضاى رضاى من عمل كند من او را به سه خصلت وا مى دارم ، اول : شكرى به او ياد مى دهم كه آميخته با جهل نباشد. دوم : به ذكرى موفقش مى كنم كه فراموشى در آن راه نداشته باشد. سوم : محبتى از خودم در دلش مى اندازم كه محبت هيچيك از مخلوقاتم را بر آن محبت ترجيح ندهد. چنين كسى وقتى مرا دوست بدارد دوستش ميدارم ، و چشم دلش را بسوى جلال خود باز مى كنم ، و بندگان خاص خود را از او پنهان نمى دارم ، و با او در تاريكيهاى شب و روشنى روز هم كلام مى شوم ، تا جائى كه يكسره از هم كلامى با مخلوقات و هم نشينى با آنها صرفنظر كند، و نيز كلام خود و كلام ملائكه خودم را به او مى شنوانم ، و اسرارى را كه از خلقم نهان داشته ام براى او فاش مى كنم ، و نيز لباس حيا بر تنش مى پوشانم ، بطورى كه جميع خلق از او شرم كنند، و روى زمين كه راه مى رود با مغفرت خدا قدم بردارد، دلش را دلى با ظرفيت و بينا قرار داده و هيچ چيز از اسرار بهشت و آتش را بر او پوشيده نمى دارم ، ترس و وحشتى كه در قيامت بر مردم مستولى خواهد شد به او نشان داده و همچنين به حسابهائى كه از توانگران و بى نوايان و جاهلان و علما مى كشم آشنايش مى نمايم ، و نيز من او را در بستر قبرش مى خوابانم و منكر و نكير را بر او نازل مى كنم تا از وى پرسش كنند، و او اندوه مرگ و ظلمت قبر و لحد و هول مطلع را احساس نكند، آنگاه ميزانش را نصب كرده و نامه عملش را باز نموده و كتابش را در دست راستش مى نهم ، تا آن كتاب را بخواند، آنگاه بين خودم و او واسطه و ترجمان قرار نمى دهم ، اين است صفات محبين ، اى احمد اندوه خود را يكى كن ، و زبانت را يكى ساز، و بدنت را چنان زنده بدار كه هيچ گاه غفلت نورزد، چون هر كس از من غافل شود من او را به

*(180/6)*

خودش سپرده و ديگر باك ندارم كه در كدام وادى به هلاكت مى افتد.  
مؤ لف : روايات سه گانه اخير گو اينكه مستقيما مربوط به بحث ما نيست ليكن از اين جهت آنها را نقل كرديم كه خواننده نقاد و بينا با مطالعه آن نسبت به مطالبى كه گفتيم قضاوت كند، چون از اين روايات نيز استفاده مى شود كه با فكر و علوم فكرى آنطور كه بايد نمى توان معرفت حقيقى را كاملا استيفا نمود، چون اين روايات از مواهب الهى كه مخصوص است به اولياء الله نمونه هايى را ذكر مى كند كه به هيچ وجه سير فكرى نمى تواند آن امور را نتيجه دهد، و به آن ها منتهى شود، در استقامت و صحت اين اخبار هم حرفى نيست ، و بزودى در تفسير سوره اعراف (ان شاء الله العزيز) بيان خواهيم كرد كه قرآن كريم هم بر صحت آنها گواهى دارد.  
رواياتى در ذيل آيه شريفه : (عليكم انفسكم ..) و بيان اينكه مفاد آن با ادله امر بهمعروف سازگار است  
و در تفسير قمى در آيه (يا ايها الذين آمنوا عليكم انفسكم ... ) مى گويد: امام (عليه السلام ) فرمود: خود را اصلاح كنيد، و لغزش هاى مردم را جستجو مكنيد، براى اينكه اگر شما خود صالح باشيد گمراهى مردم به شما ضررى نمى رساند.  
مؤ لف : اين روايت نيز منطبق بر يك نكته از بيان قبلى ما است ، و آن نكته اين بود كه گفتيم آيه شريفه در مقام بيان نهى از اين است كه آدمى درپرداختن به اصلاح حال مردم از حد معمول و متعارف در دعوت به حق و امر به معروف و نهى از منكر تجاوز كند، نه اينكه بخواهد ترك امر به معروف و نهى از منكر راتجويز نمايد.  
و در كتاب نهج البيان از امام صادق (عليه السلام ) روايت شده كه فرمود: اين آيه (آيه مورد بحث ) درباره تقيه نازل شده است .

*(180/7)*

مؤ لف : مفاد روايت اين است كه اين آيه تنها متعرض بيان حال تقيه است ، و اينكه چون دعوت اهل ضلال بسوى حق و امر به معروف و نهى از منكر مشروط است به اينكه تقيه اى در بين نباشد از اين رو اگر خوف ضررى از ناحيه اهل ضلال در بين باشد در آنصورت دعوت نبايد كرد. و ليكن ما سابقا گفتيم كه ظاهر آيه با اين معنا سازگار نيست ، و بيان كرديم كه آيه در مقام بيان نكته ديگرى است .  
در الدر المنثور هم از مفسرين سلف نقل شده كه عده اى از آنها همين معنا را گفته اند، مانند ابن مسعود، ابن عمرو، ابى ابن كعب ، ابن عباس و مكحول و آنچه از رواياتى هم كه از رسول الله (صلى الله عليه و آله ) در اين باره نقل شده هيچكدام دلالت بر اين معنا ندارند، از آن جمله روايتى است كه از ترمذى - وى روايت را صحيح دانسته - و ابن ماجه و ابن جرير، و بغوى در معجم خود و ابن منذر و ابن ابى حاتم و طبرانى و ابى الشيخ و ابن مردويه و حاكم - وى نيز آنرا صحيح دانسته - و بيهقى در كتاب شعب همگى از ابى اميه شعبانى نقل كرده اند كه گفت : من آمدم نزد ابا ثعلبه خشنى و به او گفتم اين آيه را چه مى كنى ؟ گفت كدام آيه ؟

*(180/8)*

گفتم آيه : (يا ايها الذين آمنوا عليكم انفسكم لا يضركم من ضل اذا اهتديتم ) گفت : به خدا سوگند من اين آيه را از شخص خبيرى پرسيدم ، او گفت من از رسول الله (صلى الله عليه و آله ) معناى آن را پرسيدم فرمود: معناى آيه ترك امر به معروف و نهى از منكر نيست ، بلكه امر به معروف و نهى از منكر را بايد تحمل كنيد تا آنكه كار مردم به اطاعت از بخل و تبعيت از هوا و ترجيح دنيا بر آخرت و اعجاب هر صاحب راى به راى خود منجر شود كه در اينصورت بايد به حفظ خود كوشيده و از كار عوام كناره گيرى كنند، چون شما در پشت سر خود ايامى داريد كه بايد در آن ايام صبر را پيشه خود كنيد، صابرين در آن ايام كارشان به دشوارى كار كسى است كه آتش سرخ در دست گرفته باشد، و اجر كسانى كه در آن ايام عامل به وظيفه اند مانند اجر پنجاه نفر از كسانى است كه عملشان مثل عمل شما باشد.  
مؤ لف : و در اين معنا است روايتى كه ابن مردويه از معاذ بن جبل از رسول الله (صلى الله عليه و آله ) نقل كرده ، و اين روايت دلالت مى كند بر اينكه امر به معروف و نهى از منكر با اين آيه رفع نشده .  
و در الدر المنثور است كه احمد و ابن ابى حاتم و طبرانى و ابن مردويه همگى از ابى عامر اشعرى نقل كرده اند كه در دل او و امثال او شبهه اى وارد شده بود كه بخاطر آن از آمدن خدمت رسول الله (صلى الله عليه و آله ) و قيام به وظيفه و اشاعه و ترويج دين خود دارى كردند، پس از چندى شرفياب شد، حضرت فرمود: كجا بودى ؟ و چرا و به چه عذرى در اين مدت حاضر نمى شدى ؟ عرض ‍ كرد: يا رسول الله اين آيه را خواندم : (يا ايها الذين آمنوا عليكم انفسكم لا يضركم من ضل اذا اهتديتم ) مى گويد رسول الله (صلى الله عليه و آله ) فرمود: كجا مى رويد؟ يعنى معناى آيه اين نيست كه شما فهميده ايد بلكه آيه شريفه در اين مقام است كه بفرمايد اگر شما خود اهل هدايت باشيد ضلالت كفار شما را آسيب نمى رساند.

*(180/9)*

مؤ لف : اين روايت هم همانطورى كه مى بينيد جواز ترك دعوت به حق را منحصرا مختص به كفار و مخالفين اصول عقايد دانسته ، و اذهان را از اينكه خيال كنند آيه در مقام ترخيص ترك امر به معروف و نهى از منكر در فروع هم هست منصرف ساخته است ، علاوه بر اينكه آيات وجوب دعوت و همچنين توابع آن يعنى آيات جهاد و امثال آن هم در اباى از ترخيص ، دست كمى از آيات امر به معروف و نهى از منكر ندارد.  
و نيز در الدر المنثور است كه ابن مردويه از ابى سعيد خدرى نقل مى كند كه گفت : من اين آيه را نزد رسول الله (صلى الله عليه و آله ) خواندم : (يا ايها الذين آمنوا عليكم انفسكم لا يضركم من ضل اذا اهتديتم ) آن حضرت (صلى الله عليه و آله ) فرمود تاويل اين آيه نيامده و نخواهد آمد مگر بعد از اينكه عيسى بن مريم (عليهماالسلام ) به زمين فرود آيد.  
مؤ لف : گفتار در اين روايات نظير همان گفتاريست كه در روايت گذشته گذشت . و نيز در الدر المنثور است كه ابن جرير و ابن منذر و ابن ابى حاتم از حذيفه نقل كرده اند كه در ذيل آيه شريفه (عليكم انفسكم ) گفته است : اين وقتى است كه شما به وظيفه امر به معروف و نهى از منكر خود عمل كنيد.  
مؤ لف : اين معنا معناى معتدلى است كه برگشت آن به همان مطلبى است كه ما گفتيم ، و نظير آن هم از سعيد بن مسيب نقل شده است .  
بحث علمى  
(شامل چند اشاره تاريخى و چند علمى مربوط به نفس در چندفصل  
ملفق از چند اشاره تاريخى ، و چند بحث علمى مربوط به نفس كه در چند فصل ايراد مى گردد:  
1 توجيه عاميانه (نفس ) در زمانهاى گذشته

*(180/10)*

1 - تا آنجا كه مى دانيم و تاريخ بشرى نشان مى دهد همواره بر زبان انسان حتى بر زبان انسان اولى در خلال گفتگوهايش كلمه : (من )، (خودم ) جارى مى شده و مسلما با اين كلمه حكايت از حقيقتى از حقايق خارجى اين عالم مى كرده اند، و يقينا مى فهميده اند كه چه مى گويند، و از اين كلمه چه حقيقتى را مى خواهند، چيزى كه هست چون مردمى مادى و نظرهايشان كوتاه و بيشتر سر و كارشان با حوائج جسمى و بدنى خود بوده از اين رو همين پرداختن مداوم به رفع حوائج مادى خود باعث شد كه از معناى واقعى اين كلمه و امثال آن غفلت ورزيده و مانعشان شد از اينكه لحظه اى بخود آمده و درباره معنايى كه كلمات (من )، (خودم ) و امثال آن آنرا حكايت مى كنند تعمق و دقتى بعمل آرند و چه بسا وادارشان مى كرده كه خيال كنند معناى اين كلمات همان بدن مادى آنان است و بس . و نيز چه بسا گمان مى كرده اند كه فرق ميان زنده و مرده بحسب ظاهر عبارت از همان نفسى است كه آدم زنده در تمام طول زندگيش با آن دم زده و آنرا فرو برده و بيرون مى دهد، و روى اين حساب بدن زنده را عبارت از بدنى دانسته اند كه دستگاه تنفسش بكار باشد و اما بدنى كه يا فاقد آن دستگاه است و يا در اثر بسته شدن مجاريش از كار افتاده ، چنين بدنى را مرده مى شمردند، مرده اى كه هيچ چيزى را درك نمى كند، و بطور كلى وجود و آثار وجوديش باطل شده ، و شخصيت و حقيقتش ‍ معدوم گرديده .  
چون چنين خيالى مى كرده اند رفته رفته اين مطلب در نظرشان مسلم شده است كه نفس (من )، (خودم ) همان نفس (به فتح نون و فتح فا) و همان هوا يا هواى مخصوص است ، و از همين جهت نام آن هوا را روح گذاشته و چنين حكم كرده اند كه انسان عبارت است از مجموع روح و بدن .

*(180/11)*

يا اينكه گمان كرده اند زنده بودن بدن و حس و حركت داشتن آن از ناحيه خونى است كه در شرايين و رگ هاى آن جارى است ، و آن حياتى كه با رحلتش انسانيت انسان رحلت مى كند، و از بين مى رود وجود و عدمش بستگى به همين مايع ارغوانى دارد، از اين رو حكم كرده اند به اينكه نفس (من )، (خودم ) همان خون است ، و بلكه خون را نفس ناميده و آنرا به دو قسم سائله يعنى داراى جهندگى و غير سائله تقسيم نمودند. و چه بسا همينكه انسان سر از كار نطفه در آورد و ديد كه چگونه از آن لحظه اى كه رحم آنرا مى ربايد مرتب تطورات خلقت يكى پس از ديگرى بر آن عارض مى شود تا آنجا كه همين نطفه را بصورت انسانى تمام عيار در مى آورد، از اين رو گفت : نفس انسان عبارت است از اجزاى اصليه اى كه در نطفه جمع شده ، عينا در تمامى طول زندگى در بنيه و ساختمان بدن باقى است .  
و چه بسا از همين جهت كسانى گفته باشند كه اين اجزاى اصلى از اينكه دستخوش تغييرات و يا فساد و بطلان شوند مصونند، در نتيجه انسانيت انسان با بقاى اين اجزا باقى است ، نه دست حوادث به آن مى رسد، و نه آن اجزا خود بطلان و فساد را مى پذيرد، با اينكه اگر اين حرف ها صحيح باشد و نفس انسانى عبارت از اجزايى باشد كه توصيف كرده اند مستلزم محالات زيادى است كه در محل خود ذكر خواهد شد، چه اينكه اجتماعشان را بر هياءت مخصوصى شرط بكنند يا نه .

*(180/12)*

بنابراين اگر سرگرمى به كار بدن عوام مردم را از درك حقيقت نفس غافل ساخته و آنها را به چنين خيالات وا داشته منافات ندارد با اينكه مردانى ممتاز از نظر اينكه انسانند نه از نظر اينكه داراى تنى خاكى و نيازمند به هزاران شرايط ماديند - از كلمه (من )، (خودم ) - معناى ديگرى ادراك كنند و در آن درك هم خطا نكنند، چه هيچ بعيد نيست كه ما نخست حقيقتى از حقايق عالم خلقت را بطور اجمال و بدون اينكه خطا برويم درك بكنيم ، آنگاه وقتى به تفصيل آن پرداخته و از هويت نفس آن بحث كنيم در آنجا دچار خبط و اشتباه شويم .  
بنابراين على رغم سوفسطائيان و شكاكان كه براى هيچ چيز واقعيت قائل نيستند و همه ادراكات را تخطئه مى كنند بايد گفت بسيارى از مطالب علمى هست كه مانند محسوسات ظاهرى و يا باطنى براى آدمى قابل درك و مشاهده است ، و انسان آنها را به راى العين مى بيند، چه انسان عالم و چه جاهل با اين تفاوت كه علما به تفصيلات آن مطالب پرداخته و در اطراف آن بحث و اختلاف كرده و مى كنند و اما عوام و كسانى كه اهل بحث نيستند گو اينكه همين مدركات خواص را دارند و مانند آنها با چشم دل چيزهايى را كه آنان مشاهده مى كردند مشاهده مى كنند، و ليكن از پى بردن به تفصيل آن و بحث از خصوصيات وجودى آن عاجزند.

*(180/13)*

و خلاصه ، در اين مطلب جاى شبهه نيست كه انسان در جميع لحظات وجود خود حقيقتى غير خارج از خود بنام (من )، (خودم ) مشاهده مى كند كه اگر دقت و تعمق در آنچه در اين مشاهده مى يابد بنمايد يقينا خواهد ديد كه آن چيز بر خلاف محسوسات مادى او حقيقتى است كه مانند امور جسمانى دستخوش تغيير و معروض انقسام و پذيراى اقتران به زمان ، و مكان نيست ، و نيز مى يابد كه آن حقيقت غير اين بدن مادى است كه اعضا و اجزايش محكوم به احكام ماده اند، به شهادت اينكه بسيارى از اوقات بلكه غالب اوقات از اين معنا كه داراى چنين اعضايى است غفلت داشته بلكه بطور كلى بدن خود را فراموش مى كند، با اينهمه از خود بى خبر نمى شود، اين خود شاهد اين است كه خودش غير اين اعضا است ، اگر هم گاهى در مقام اعمال بعضى از عنايات مى گويد از خود بى خبر شدم يا از خود غافل و يا خود را از ياد بردم ، اين در حقيقت مجازگوئيهايى است بمنظور اعمال پاره اى از عنايات مختلف نفسانى و گر نه خودش در همين تعبيرات اقرار مى كند كه فاعل اين نسيان و غفلت از خويش كسى است بنام (خودم ). و حكم مى كند به اينكه نفس او و مشاعر نفس ، اوست كه از امورى غفلت ورزيده و امور ديگرى را به ياد دارد، چيزى كه هست از روى نادانى بجاى اينكه بگويد از بدن خود و دردهاى او مثلا غافل شدم و يا تعبير ديگرى كند نسبت فراموش شدن را به من يا خودم مى دهد و مى گويد: خودم را فراموش كردم ، و نيز نبايد به اين كه بسيارى به خيالشان رسيده كه اشخاص بيهوش از خود و ذات خود بى خبرند اعتنا نمود. براى اينكه بيهوش آنچه را كه پس از بهوش آمدن درك مى كند و اذعان دارد اين است كه يادش نمى آيد آيا در حال اغما به ياد خود بوده يانه ، نه اينكه يادش مى آيد كه در آن حال به ياد خود نبوده ، تا بتواند ادعا كند كه از خود بيخود بوده ، پس اگر هم اين را بگويد باز نظرش همان معناى سطحى است ، يعنى از بدنم غافل بودم و حواس

*(180/14)*

ظاهريم از كارافتاد، و بين اين دو معنا فرق واضحى است ، علاوه بر اينكه بعضى از بيهوش ها وقتى بهوش مى آيند پاره اى از خاطرات حالت بيهوشى خود را بصورت چيزى شبيه به رويايى كه ما از خواب خود به ياد داريم به ياد دارند.  
و به هر تقدير در اين مطلب شكى نيست كه انسان از اين جهت كه انسان است خالى از چنين شعور نفسانى كه حقيقت نفس او را كه از آن به (من ) تعبير مى كند در برابرش ممثل مى سازد، نيست ، و اگر قدرى به آن معنايى كه در خود سراغ دارد انس بگيرد و كمى از مشغله هاى گوناگون بدنى و آرزوها و هدفهاى مادى منصرف شود تحقيقا به صحت آنچه ما بيان داشتيد حكم خواهد نمود، و خواهد گفت كه نفس او امرى است كه هيچ سنخيت با ماده و ماديات ندارد، براى اينكه مى بيند خاصيت نفس و اثر آن غير خواص و آثار ماديات است ، ليكن متاسفانه اشتغال به مشاغل روزانه و صرف همه همت خود در راه تحصيل آرزوهاى زندگى مادى و رفع حوايج بدنى ، او را بر آن داشته كه اين امر را مهمل گذاشته و در آن دقتى بكار نبرد، و اينگونه مطالب ساده و روان را اذعان نكند، و به همان مشاهده عاميانه و اجمالى اكتفا نمايد.  
2 رخى حوادث و حالات ، آدمى را از خارج نفس بريده ، او را متوجه نفس خود كرده آثارنفسانى را آشكار مى سازند

*(180/15)*

2 - گر چه ما در بحث قبلى گفتيم افراد عادى و معمولى انسان همه هم شان مصروف حوايج مادى از قبيل غذا و مسكن و لباس است ، و اينگونه افكار براى آنان مجال اينكه درباره حقيقت نفس و در زواياى ذات خود كنجكاوى كنند باقى نگذاشته ، ليكن چنان هم نيست كه حوادث مختلفى كه گاهى در خلال ايام زندگى بر او هجوم مى آورد هيچگاه او را از غير خود منصرف و به خود متوجه نساخته و در واداريش به خلوت با نفس تاءثيرى نداشته باشد، زيرا حوادث تكان دهنده نظير ترس و وحشت شديد و مسرت فوق العاده و محبت مفرط و اضطرار شديد و امثال اينها هست كه در اين معنا تاءثير بسزائى دارند. مثلا ترس شديد، آدمى را در برابر حادثه به هيجان و اضطراب در آورده ، در نتيجه نفس كه تاكنون از خود غفلت داشت و سرگرم با غير خود بود به خود برگشته تو گويى خودش ، خودش را از ترس فنا و زوال نگه مى دارد، و همچنين مسرت فوق العاده مايه شيفتگى نفس در برابر لذت است ، اين بيخودى نيز باعث توجه به نفس است ، و محبت مفرط كه آن نيز باعث اين مى شود كه انسان نسبت به محبوب و مطلوب خود واله شده ، جز او هم ديگرى نداشته باشد و اضطرار شديد كه علاقه آدمى را از هر چيزى بريده و تنها متوجه خود مى سازد، همچنين ساير عوامل و پيشامدهائى كه چه بسا يكى يا بيشتر از يكى از آنها باعث شود پاره اى از حقايق را كه حواس ظاهره و فكر خالى هيچگاه نمى تواند آنها را درك نمايد در برابر آدمى مجسم و محسوس نمايد، مثلا كسى كه در يك ظلمت خيره كننده قرار گرفته و وحشت همه جاى دلش را پر كرده قيافه هاى مخوف و آوازهاى وحشت زايى احساس مى كند كه هر لحظه او را بر جانش تهديد مى نمايد اين قيافه ها همان صورتهاى مخوفى است كه عوام آنرا غول و يا هاتف و يا جن و امثال آن مى نامند.

*(180/16)*

و چه بسا محبت مفرط و يا حسرت و تاسف شديد هم اين اثر را داشته باشد، يعنى همه جاى دل را پر كرده و بين آدمى و بين حواس ‍ ظاهريش حايل شود، و تمامى مشاعرش را مرتكز محبوب يا در آن مطلب تاسف آور سازد، و نتيجتا در حال خواب و يا بين خواب و بيدارى امور مختلفى را از وقايع گذشته و يا حوادث آينده و يا خفايائى را كه دست حواس ديگران به آن نمى رسد احساس كند.  
و چه بسا اگر اراده آدمى با ايمانى كامل و يقينى محكم و اذعانى جازم همراه و توام شود، كارهائى كند كه اشخاص متعارف از آن عاجز باشند، و اسباب عادى نتوانند انسان را به چنين نتايجى هدايت كنند.  
اين حوادث و پيش آمدهاى غير عادى كه گفتيم حوادث جزئيه ايست كه بالنسبه به حوادث پيش پا افتاده ، نادر بشمار مى رود، و حدوث اين حوادث از جهت حدوث عوامل مختلفه ايست كه سابقا به آن اشاره شد، و اما اصل وقوع آن چون خيلى محل حاجت نيست ، لذا خيلى لازم نمى دانيم كه در اثبات و استدلال بر آن خود را بزحمت بيندازيم ، چون يك يك ما يا از خود يا از ديگران اينچنين حالتها را سراغ داريم ، و اما اينكه سبب حقيقى اين امر چيست ؟ اين نيز مورد حاجت و اينجا هم جاى تعرضش نيست .

*(180/17)*

چيزى كه اشاره و تنبيه بر آن در اينجا اهميت دارد اين است كه اينگونه امور، امورى هستند كه در وقوعشان حاجت دارند به اينكه نفس از هر چيزى كه از خود خارج است و مخصوصا از لذائذ جسمانى منصرف شده و لحظه اى بخود متوجه شود و لذا مى بينيم در باب رياضت نفس با اينكه داراى انواع مختلف و بى شمارى است ، مع ذلك در همه آنها اجمالا مخالفت با نفس و آنرا از امور خارج از خود پرهيز دادن اساس كار به شمار مى رود، و اين نيست مگر براى اينكه فرو رفتن نفس در خواسته ها و شهوات خويش او را از پرداختن به خود منصرف ساخته و به شهوات و امور خارج از خود راهنمايى مى كند، نتيجتا نيروى شگرف نفس را كه بايد صرف يك كار - اصلاح خود - شود در آن شهوات تقسيم و پراكنده نموده و آنرا از اصلاح خويش باز داشته و سرگرم شهواتش ‍ مى كند.  
3 با ترك لذائذ جسمانى و تن به رياضت دادن ، بطور موقت يا مستمر، قدرتشگرفت نفس بارز مى شود  
3 - در اين مطلب جاى شك نيست كه عواملى كه آدمى را به اينگونه آثار نفسانى دعوت مى كند همانطورى كه براى بعضى از افراد بطور موقت و زمانى كوتاه ميسر مى شود، همانطور ممكن است براى افراد ديگرى اين توفيق بطور مستمر و يا زمانى طولانى دست دهد و چه بسا اشخاصى از اهل زهد كه ما خود ديده ايم كارشان به جائى رسيده كه نسبت به لذائذ مادى و مشتهيات فانى دنياى فانى زهد ورزيده و جز رياضت دادن به نفس و اشتغال به سلوك طريق باطن هم ديگرى ندارند.

*(180/18)*

و نيز جاى شك نيست كه اين اشتغال به نفس كار تازه و از من درآورى هاى عصر ما نيست ،زيرا ادله نقليه و همچنين اعتبارات عقلى دلالت دارند بر اينكه اينعمل از سنن بشريت است ، و از دير زمانى در ميان افراد بشر رواج داشته ، و هر چه ما بهعقب برگرديم و تاريخ بشريت را ورق بزنيم باز مساءله رياضت به چشم مى خورد، ومى فهميم مثل اينكه همانطور كه گفتيم اين عمل از سنن لازمه انسانيت بوده است ، حتى درقديمى ترين عهدى كه بنا بر عقيده ما، انسان در زمين مسكن گرفته در بين افراد بشررائج بوده است . 4-اشتغال به معرفت نفس وتحصيل آثار عجيب آن از قديم ترين اعصار جزء كارهاى ارزشمند بوده است  
4 - بحث از حال امم و دقت درباره سنن و آداب و تجزيه و تحليل در عقايد و رفتار آنان اين معنا را بدست مى دهد كه اشتغال به معرفت نفس بمنظور حصول آثار عجيب آن با همه اختلافى كه در طرق آن هست ، امرى بوده كه در بين همه امم رواج داشته ، بلكه نه تنها رواج داشته بلكه جزو كارهاى نفيس و پر ارزشى به شمار مى رفته كه از قديم ترين اعصار آن را به گرانترين قيمت و صرف نفيس ‍ ترين اوقات تحصيل مى كرده اند.  
يكى از شواهدش اين است كه در اقوام وحشى و ساكنين كناره هاى معموره مانند آفريقا و امثال آن در همين عصر حاضر رسوم و بقايايى از اساطير ساحران و جادوگران يافت مى شود، و كسانى به چشم مى خورند كه معتقدند به اينكه اين اساطير صددرصد صحيح و كاملا داراى حقيقت است .

*(180/19)*

و اين مطلب را نه تنها از تاريخ بشرى مى توان فهميد بلكه اعتبار عقلى و دقت در آنچه از مذاهب و اديان قديمى كه فعلا در دسترس ما است نيز اين معنا را ثابت مى كند، به اين معنا كه اگر ما در ملل و اديان متداول مانند بره منى و بودايى و ستاره پرستى و مانيگرى و مجوسيگرى و يهوديگرى و مسيحيت و اسلام دقتى بعمل آوريم ، و در همه آنها سيرى بكنيم خواهيم ديد كه براى اين امر مهم يعنى بدست آوردن معرفت نفس و تحصيل آثار آن نهضت هاى عميق و ريشه دار در همه اين ملل بوده است ، و لو اينكه اين رغبت و نهضت به يك صورت نبوده ، بلكه از جهت اوصاف و كيفيت تلقين و تقويم مختلف بوده اند، الا اينكه همه آنها دعوت تزكيه نفس را داشته اند. مثلا برهمانيت كه مذهب هند قديم بوده گو اينكه در توحيد و نبوت با اديان صاحب كتاب مخالف است ليكن همين كيش ‍ همه مردم - و مخصوصا خود براهمه - را دعوت به تزكيه نفس و تطهير باطن مى كرده است .  
5 تعاليم و دستورات اديان و مسلك هاى مختلف براى تزكيه و تهذيب نفس با رياضتكشيدن و زهد ورزيدن  
در كتاب (ما للهند من مقوله ) از بيرونى نقل شده كه گفته است ، عمر يك برهمن بعد از گذشتن هفت سال دوران كودكى به چهار قسمت تقسيم مى شود: آغاز قسمت اول آن همان هشتمين سال عمر است كه در آن سال علماى اين كيش نزد اين كودك آمد و شد نموده و واجبات را برايش بيان و او را به التزام به آنها تا چندى كه زنده است و همچنين به عمل به آنها توصيه مى كنند.

*(180/20)*

بيرونى مى گويد: اين كودك همچنان در قسمت اول زندگى است تا بيست و پنجمين سال عمر، يا تا چهل و هشتمين سال عمرش ، كه در اين قسمت بر او واجب است اينكه نسبت به دنيا زهد ورزيده و زمين را فرش و بستر خود قرار داده و از زير بار شاگردى (بيد) شانه خالى نكند، تفسير علم كلام و شريعت را از استادى فراگيرد، و البته بايد استاد را در تمامى لحظات شبانه روز خدمت نمايد، و روزى سه بار غسل كرده و قربانى آتش را همه روزه طرف صبح و در طرف عصر تقديم نموده ، بعد از قربانى براى استاد خود به خاك افتاده و او را سجده كند، يك روز در ميان روزه بگيرد، ليكن نسبت به گوشت بايد براى هميشه از آن اجتناب ورزد، ديگر اينكه منزل خود را همان سراى استاد قرار داده و همه روزه ظهر و يا عصر از آنجا براى دريوزگى بيرون شده ، تنها از پنج خانه گدائى كند، و هر چه را كه از صدقات به او دادند نزد استاد آورده و تقديم نمايد، تا او هر چه را و هر مقدار را كه خواست براى خود بر گيرد، آنگاه اگر او را در مابقى اذن داد برداشته و با آن سد جوع بكند، و نيز هيزم را بدوش كشيده براى آتش ببرد، چون آتش نزد برهمنيها معظم و روشنائيها در اين مذهب محترم است ، و همچنين ساير امم نيز معتقدند كه اگر آتش بر قربانيهايشان نازل شود آن قربانى قبول است ، و خلاصه اگر بت و يا ستاره و گاو و خر و صورت مى پرستند همه در اين امر شركت دارند.  
و اما قسمت دوم : اين قسمت از سال بيست و پنجم عمر شروع شده تا پنجاه و يا هفتاد سالگى ادامه دارد، در اين قسمت استاد او را اجازه مى دهد تا اگر بخواهد ازدواج نموده و به اين وسيله بناى توليد نسل را بگذارد، آنگاه بيان مى كند كه چگونه با همسرش و ساير مردم رفتار و سلوك نمايد و نحوه ارتزاق و طرز رفتارش چگونه باشد.

*(180/21)*

و اما قسمت سوم : عبارت است از سنين پنجاه تا هفتاد و پنج يا نود سالگى ، در اين قسمت بايد زهد ورزيده و از آنچه در طول حيات از زن و فرزند و اموال جمع نموده بيرون آمده و عيال خود را - اگر نخواست كه با او بيرون شود - به فرزندان سپرده و رو به صحراها بگذارد، در بيرون آباديها به همان كارهاى دوران اول زندگى كه گفتيم بپردازد، علاوه بر آن دستورات هيچگاه نبايد زير سقف قرار گيرد، و جز ساتر عورتى از پوست درختان چيزى نپوشد، و جز روى زمين و بدون فرش نخوابد، و جز با ميوه درختان و برگ و ريشه گياهان ارتزاق نكند، موى خود را بلند گذاشته و هيچگاه آنرا روغن نزند.  
و اما قسمت چهارم : اين قسمت از سنين بعد از هفتاد يا نود شروع و تا آخر عمر ادامه دارد، در اين سنين بايد لباس سرخ پوشيده و چوب دستى بدست بگيرد و همواره مشغول تفكر و تجريد قلب از دوستى ها و دشمنى ها شده و شهوت و حرص و غضب را از خود دور كند، با احدى همكلام و رفيق نشود، اگر هم خواست جائى برود كه در آنجا اميد ثواب بيشترى را دارد و در بين راه به دهى و يا شهرى بر خورد در آن ده بيش از پنج روز توقف نكند، و اگر كسى چيزى به او داد از آن چيز به قدر قوت روز خود برداشته و مابقى را واگذارد، و آنرا براى فردايش نيندوزد، چنين كسى جز مواظبت بر شرايط طريق نجات و رسيدن به مقامى كه در آن برگشت به دنيا نيست كار ديگرى ندارد.  
بيرونى سپس احكام عامه اى كه يك برهمن بايد در تمامى طول عمر به آنها عمل كند ذكر مى نمايد.  
اين بود آنچه از كلام وى مورد حاجت و استشهاد ما درباره يكى از كيش هاى هند بوده و اما ساير مذاهبى كه هنديها دارند از قبيل جوكيه كه اصحاب انفاس و اوهامند، و اصحاب روحانيات و اصحاب حكمت و ديگران براى هر يك از اين طوايف نيز رياضت ها و اعمال شاقه مخصوصى هست ، و هيچكدام اينها از يك نحوه گوشه گيرى و تحريم لذائذ شهوانى و جلوگيرى نفس از تمتع از آن خالى نيستند.

*(180/22)*

و اما مذهب بودايى ، بودائيان نيز بناى مذهب شان بر تهذيب نفس و مخالفت هواى نفسانى و تحريم لذائذ بر نفس بمنظور رسيدن به حقيقت معرفت است .  
خود بودا هم در زندگيش همين طريقه را سلوك مى كرده ، زيرا نقل مى كنند كه بودا در آغاز عمرش يكى از شاهزادگان يا بزرگزادگان بود، ناگهان هواى معنويات در سرش افتاد، زخارف زندگى و تخت سلطنت را رها نمود و از همه دورى نمود و به نيستان موحشى رفت ، و در بحبوحه جوانى ملازم آن نى زار شد، و از مردم كناره گرفت و تمتع از مزاياى زندگى را ترك گفت ، و به رياضت نفس و تفكر در اسرار خلقت روى نهاد، تا آنجا كه در سن سى و شش سالگى معرفت در دلش جاى گرفت ، در اين هنگام بود كه از نيستان بسوى مردم بيرون رفت و آنان را به رياضت دادن به نفس و تحصيل معرفت دعوت نمود، و همچنين تا چهل و چهار سال - بنابر آنچه در تواريخ ذكر شده - به اين دعوت پرداخت .

*(180/23)*

و اما صابئون : مقصود ما از اين طايفه آنهايى اند كه قائل به روحانيات و بت هاى آنها هستند، اينان نيز اگر چه امر نبوت را انكار كردند، الا اينكه در طريق رسيدن به كمال معرفت نفسانى راههايى دارند كه خيلى با طرق براهمه و بودائيان تفاوت ندارد، اينان - بنا بر آنچه در ملل و نحل ذكر شده - مى گفته اند: واجب است بر ما كه دلهاى مان را از پليديهاى شهوات مادى پاك كنيم ، و اخلاق خود را تهذيب نموده و از قيد قواى شهويه و غضبيه آزادش سازيم ، شايد كه بين ما و بين روحانيان سنخيتى بوجود آيد، و ما بتوانيم از آنها حوائج خود را بخواهيم ، و احوال خود را بر آنها عرضه بداريم ، و در جميع امور خود به آنها روى بياوريم ، باشد كه نزد خالق و رازق خود و خالق و رازق ما، ما را شفاعت كنند، و اين تطهير قلب حاصل نمى شود مگر بوسيله خود ما، و به اينكه ما نفس را رياضت داده و از شهوات پست پرهيزش دهيم ، و علاوه بر اين ، از روحانيات هم استمداد گرفته . به درگاهشان تضرع و زارى بنماييم ، يعنى دعا و نماز بجا آورده و زكات مال داده ، و از خوردنيها و آشاميدنيها روزه بداريم ، و قربانيها و ذبيحه ها پيشكش داشته بخورات معطر بخور، دهيم ، و افسون و اذكار و عزايم بخوانيم .  
شايد به اين وسيله نفوس ما استعدادى حاصل كرده و بتوانيم بدون واسطه ديگران از روحانيات استمداد كنيم .  
گر چه در بين خود صابئون اختلافاتى درباره عقايد عمومى مربوط به مساءله خلق و ايجاد دارند، ليكن در باب وجوب رياضت دادن به نفس براى رسيدن به كمال معرفت و به سعادت اين نشاءه همگى متفقند.

*(180/24)*

و اما پيروان مانى از ثنويها: اينها نيز اساس مذهبشان بر اين پايه است كه نفس از عالم نور علوى است . و در اين دام هاى مادى يعنى بدن منزل گزيده و از آن مقام بلند به اين درجه پست هبوط نموده است ، و وقتى ميتوان به سعادت و كمال رسيد كه يا باختيار خود و بوسيله رياضت دادن به نفس يا بدون اختيار يعنى به مرگ طبيعى ، اين دام ظلمانى را شكسته و از قفس خاكى به ساحت نور پرواز نمايد.  
و اما اهل كتاب يعنى يهود و نصارا و مجوس اينان نيز كتابهاى مقدسشان يعنى عهد عتيق و عهد جديد و اوستا از دعوت به اصلاح و تهذيب نفس و مخالفت با هواهاى آن پر است ، مخصوصا عهد قديم و جديد كه همواره زهد در دنيا و اشتغال به تطهير باطن را توصيه مى كنند، و هميشه در اين دو ملت مخصوصا در نصارا در هر قرنى عده كثيرى از زهاد و تاركين دنيا در مقام تربيت دادن به نفس خود از مردم كناره گيرى مى كنند، بطورى كه مساءله رهبانيت يكى از سنن متبعه آنها است ، و داستان رهبانيت ايشان را قرآن كريم هم ذكر كرده و فرموده است : (ذلك بان منهم قسيسين و رهبانا و انهم لا يستكبرون )و نيز فرموده : (و رهبانيه ابتدعوها ما كتبناها عليهم الا ابتغاء رضوان الله فما رعوها حق رعايتها) كما اينكه راجع به تاركين دنيا و عابدهاى يهود هم فرموده : (ليسوا سواء من اهل الكتاب امه قائمه يتلون ايات الله اناء الليل و هم يسجدون . يومنون بالله و اليوم الاخر و يامرون بالمعروف و ينهون عن المنكر و يسارعون فى الخيرات و اولئك من الصالحين ).  
و اما فرق مختلفه مرتاضين كسانى كه داراى اعمال شگفت آورى هستند، مانند ساحران اهل سيميا و اصحاب طلسمات و آنهايى كه داراى تسخير ارواح و تسخير جن و تسخير روحانيت حروف و كواكب و غير آن هستند، و آنان كه به احضار و تسخير نفوس ‍ پرداخته اند گر چه براى هر كدامشان رياضت هاى عجيب مخصوصى است ، ليكن نتيجه نوع آنها همان تسلط بر نفس است .

*(180/25)*

و خلاصه آنچه گفته شده اين است كه هدف نهايى جميع ارباب اديان و مذاهب و صاحبان اعمال مخصوصه ، همانا تهذيب نفس است بوسيله ترك هواهاى نفسانى و اشتغال به تطهير آن از اخلاق نكوهيده ، و احوالى كه با هدف مناسب و سازگار نيست .  
6 پاسخ به يك شبهه و بيان رابطه بيناعمال و عبادات و رياضت ها و مجاهدات با نفس انسانى  
ممكن است شما برگرديد و بگوييد: آنچه از رفتار و سنن ارباب مذاهب و طريقه ها به ثبوت رسيده بيش از اين نيست كه اينها در دنيا زهد مى ورزيده اند و بس ، و اين غير مساءله معرفت النفس و اشتغال به تربيت نفسى است كه شما در آن بحث مى كنيد، به عبارت ساده تر چيزى كه اديان و مذاهب به آن دعوت مى كنند عبارت از اين است كه انسان خداوند متعال را از راه زهد در دنيا عبادت كند، به اين نحو كه اعمال صالح را انجام دهد و هواى نفس و گناهان و رذايل اخلاقى را ترك گويد شايد به اين وسيله آماده پاداش نيكوترى شود، يا پاداش اخروى همانطورى كه اديان آسمانى مانند دين يهود و نصارا و اسلام به آن تصريح دارند يا پاداش دنيائى چنان كه كيش ‍ و ثنيت و مذهب تناسخ و ساير مذاهب بر آنند،

*(180/26)*

پس ممكن است يك نفر متعبد بر حسب دستور دينى خود زهدى را كه به آن سفارش شده انجام دهد، در حالى كه اصلا مساءله اينكه نفس مجردى در كار هست و براى آن معرفت مخصوصى است كه سعادت و كمال وجودى آن در آن معرفت است ، بخاطرش ‍ خطور نكند، و همچنين يك نفر مرتاض با همه اختلافى كه در دستورات و سنن آنها هست رياضتى را بكشد و اين رياضت را جز بمنظور رسيدن به مقامى كه استاد به او وعده داده و جز براى مسلط شدن بر نتيجه عمل خود مانند نفوذ اراده مثلا تحمل نكند، و چيزى كه اصلا يعنى از اول شروع به عمل تا آخر آن بخاطرش نرسد داستان نفس و مطالب راجع به آن باشد، علاوه بر اينكه بسيارى از همين ها كه اسم برديد كسانيند كه نفس را جز يك امر مادى طبيعى مانند خون يا روح بخارى يا اجزاى اصلى نمى دانند، چنان كه بسيارى هستند كه نفس را عبارت از جسمى لطيف و هم شكل بدن عنصرى و در حقيقت بدن را قالبى بر آن مى دانند كه در آن بدن حلول مى كند، و اوست كه در بدن حامل حيات است ، اين است آن مقدارى كه مى توان آنرا به اديان نسبت داد، با اين حال چطور ممكن است كسى بگويد جميع اديان و مذاهب آسمانى و غير آسمانى غرض و هدفشان از دين و مذهب معرفت النفس ‍ است ؟  
اين شبهه ايست كه ممكن است به ذهن بيايد، ليكن خواننده محترم بايد متذكر مطالب قبل هم باشد كه گفتيم انسان در جميع مواقفى كه اعمالى را بمنظور تربيت نفس و انصراف آن از امور خارجى و تفنن در لذت مادى و براى اينكه نفس را به خودش متوجه و منصرف سازد، انجام مى دهد، و يا به اين منظور انجام مى دهد كه آثار نفس و خواص آنرا كه با اسباب و عوامل طبيعى بدست نمى آيد تحصيل كند، در همه اينها غرضش جز اين نيست كه مى خواهد نفس را از علل و اسباب خارجى مايوس ساخته و از او بخواهد كه مستقلا و بدون استمداد از آن اسباب كارى را انجام دهد كه حتى با اسباب عادى و مادى هم انجام نمى گيرد.

*(180/27)*

بنابراين يك انسان متدينى كه در دين خود - هر چه باشد، نه لا ابالى -، چنين فكر مى كند كه يكى از وظايف واجبه انسانى اين است كه براى خود سعادت حقيقى را اختيار نمايد، يعنى اگر پيرو دينى است كه معاد جزو عقايد آنست زندگى طيب آخرتى را، و اگر مانند بت پرستى و تناسخى منكر معاد است زندگى سعيد دنيوى را كه واجد همه خيرات و فاقد همه شرور باشد بدست آورد،  
اين شخص مى بيند كه چنين زندگى و چنين سعادت را نمى تواند از راه عياشى و بى بند و بارى در تمتعات حيوانى تحصيل نمايد، چون اينها آدمى را به آن مقصود نمى رسانند، پس ناگزير بايد هواى نفس را ترك گفته و تا اندازه اى از آزادى در هر چيزى كه نفس ‍ هوسش كند دست بردارد، و ناچار بايد مجذوب يك و يا چند سبب از اسبابهائى كه مافوق سببهاى مادى عادى است شده و نزد او تقرب جسته و پيوندى با او برقرار سازد، و مى بيند كه اين تقرب و اتصال وقتى دست مى دهد كه در برابر اوامر او خاضع باشد، و اين تسليم و خضوع خود امرى است روحى و نفسانى كه جز با اعمال و تروك بدنى محفوظ نمى ماند. و اين افعال و تروك همان دستورات عبادى دين مانند نماز و ساير مراسم دينى و هر چيز ديگرى است كه برگشتش به آن مراسم باشد، و معلوم است ، كه برگشت همه اين مراسم و اين عبادات و مجاهدات به يك نوع اشتغال به امر نفس است ، زيرا انسان فطرتا احساس مى كند كه هيچ واجبى را از دين انجام نمى دهد و هيچ حرامى را از دين ترك نمى كند مگر براى همين جهت كه نفسش از اين راه منتفع و تربيت شود. سابقا هم گذشت كه انسان حتى براى يك لحظه از لحظات وجودش از مشاهده نفس و حضور ذات خود خالى نيست و گفتيم كه مسلما آدمى در اين مشاهده و حضور خطا ندارد، و اگر هم احيانا دچار خطا شود خطايش در طرز تفسيرى است كه بر حسب نظريه علمى و بحث فكرى است .

*(180/28)*

پس با اين بيان روشن شد كه اديان و مذاهب با همه اختلافى كه در سنن و طريقه هاى خود دارند اجمالا جز اشتغال به امر نفس مقصد ديگرى ندارند، چه اينكه خود متدينين به آن اديان اين معنا را بدانند يا ندانند، همچنين يك نفر از اصحاب رياضت و مجاهده اگر چه به دينى نگرويده باشد و اصلا راجع به اينكه نفسى هست ايمان نداشته باشد مع ذلك باز از رياضت مخصوصى كه براى خود انتخاب كرده و با آن رياضت مى كشد جز رسيدن به نتيجه اى كه او را به آن وعده داده اند غرضى ندارد، و آن نتيجه هم مربوط به اعمال و تروك نيست ، چون بين آن و اعمال و تروك هيچ گونه ارتباط طبيعى يعنى ارتباطى كه بين اسباب طبيعى و مسببات آن هست برقرار نيست ، بلكه اين ارتباط، ارتباطى است ارادى و غير مادى كه قائم است به شعور و اراده مرتاض ، شعور و اراده اى كه وقتى محفوظ مى ماند كه مرتاض رياضت خود را كه رابطه بين نفس او و نتيجه است ترك نكند، پس حقيقت رياضتى كه ذكر شد عبارت است از تاييد نفس و تكميل آن در شعور و اراده براى رسيدن به نتيجه مطلوب ، و به عبارتى ديگر: اثر رياضت اين است كه براى نفس حالتى حاصل شود كه بفهمد مى تواند مطلوب را انجام دهد، وقتى رياضت صحيح و تمام بود، نفس طورى مى شود كه اگر مطلوب را اراده كند حاصل مى شود، حالا يا بطور مطلق اراده كند و يا با شرايط خاصى .

*(180/29)*

مثل اينكه روح را براى كودكى غير مراهق آنهم در آينه احضار نمايد. برگشت روايتى هم كه نقل شد كه ، نزد رسول الله (صلى الله عليه و آله ) صحبت شد كه بعضى از ياران عيسى (عليه السلام ) روى آب راه مى رفته اند حضرت فرمود: اگر يقين آنها بيشتر بود روى هوا هم راه مى رفتند، به همين معنا است ، چون همان طورى كه ملاحظه مى كنيد روايت اشاره مى كند به اينكه اينگونه امور خارق عادت داير مدار يقين به خداى سبحان و مستقل در تاءثير ندانستن اسباب عادى و مادى است . بنابراين ، ركون و اعتماد قدرت مطلقه الهى به هر درجه كه در انسان بالغ شود به همان اندازه اشيا برايش رام و منقاد مى شوند: (دقت بفرماييد).  
جامع ترين كلام درباره اين بحث همان فرمايش امام صادق (عليه السلام ) است كه فرمود: هيچ بدنى از عملى كه نيت در آن قوى باشد ناتوان نشد.  
و نيز در حديثى كه به تواتر نقل شده فرمود: اعمال به نيت ها بستگى دارند.

*(180/30)*

پس روشن شد كه آثار دينى ، اعمال و عبادات و همچنين آثار رياضت ها و مجاهدات چنان است كه بين آنها و بين نفس انسانى روابط معنوى و باطنى بر قرار شده و در حقيقت اشتغال به آن عبادات و رياضات به هر مقدار كه باشد اشتغال به امر نفس است ، و اگر كسى گمان كند كه آثار اخروى اين عمل مانند روح و ريحان و جنت و نعيم و يا آثار غريبه دنيويشان كه هيچيك از اسباب طبيعى نمى تواند آن آثار را نتيجه دهد مانند تصرف در ادراكات نفوس و در انواع ارادات آنها و تحريكات بى محرك و همچنين اطلاع بر مافى الضمير و حوادث آينده و اتصال به روحانيات و ارواح و امثال اينها از امور غريبه تنها اثر اعمال و رياضات هستند نه از آثار نفس ، و خلاصه چنين پندارد كه اين رابطه سببى و مسببى رابطه ايست بين اسكلت ظاهرى اعمال مزبور و نتايج مذكور، نه اينكه از آثار و شوون باطنى نفس باشد، و يا خيال كند كه حتى بين اين آثار غريبه و بين عمل هم رابطه اى نيست بلكه بدون هيچ رابطه و تصرف ، اتفاق اين آثار دنبال آن اعمال موجود مى شود، يا صرفا به اراده پروردگار و بدون اينكه اثر خاص اين اعمال باشد، دنبال آن اعمال موجود مى شود، چنين كسى در حقيقت خود را گول زده است .  
7 پاسخ به اين توهم كه دين همان عرفان است و بيان اينكه معرفت نفس ،طريق استنه هدف مستقل

*(180/31)*

6 - در اينجا لازم است اين نكته را خاطر نشان سازيم كه مبادا خواننده عزيز از مطالب گذشته در اشتباه افتد و چنين نتيجه بگيرد كه دين عبارت است از عرفان و تصوف ، يعنى معرفت النفس چنان كه بعضى از اهل بحث از ماديين همين توهم را كرده و در نتيجه روش هاى زندگى داير بين مردم را به دو قسم تقسيم نموده ، يكى مسلك و روش ماديت و يكى عرفان ، آنگاه گفته اند: كه اين عرفان عبارتست از همان دين . و اين خود اشتباه بزرگى است ، زيرا چيزى كه دين عهده دار آن است عبارتست از بيان اينكه براى انسان سعادتى است حقيقى نه موهوم ، و اين سعادت را نمى توان به كف آورد مگر بوسيله خضوع در برابر مافوق الطبيعه ، و قناعت نكردن به تمتعات مادى .  
next page  
fehrest page  
back page

*(180/32)*

next page  
fehrest page  
back page  
بحث هاى گذشته هم به اين نتيجه رسيد كه اديان هر چه باشند چه حق و چه باطل به اين خاطر بكار برده مى شوند كه مردم به آن وسيله تربيت شده و بسوى سعادت سوق داده شوند، سعادتى كه اصلاح نفس و تهذيب آن مردم را به آن نويد داده و بسوى آن دعوت مى كند، البته اصلاح و تهذيبى كه مناسب با مطلوب باشد، اين بود نتيجه بحث هاى گذشته ، اين كجا و مساءله اينكه دين عبارت است از عرفان كجا؟  
پس غرض از دين اين است كه مردم خداى سبحان را يا بدون وساطت كسى - در مذهب حق - و يا بواسطه شفيعان و شركا - در مذهب باطل و شرك - بپرستند، چون سعادت انسانى و حيات طيبه او در آن است ، حيات طيبه اى كه انسان جز رسيدن به آن ، هدف نهايى ديگرى ندارد، حياتى كه آدمى جز بوسيله نفسى پاك از پليديهاى تعلقات مادى و تمتعات بى قيد و شرط حيوانى به آن نمى رسد، و چون اين دعوت محتاج بود به اينكه جزو دستورات خود اصلاح نفس و تطهير آنرا هم مندرج نمايد، تا گرونده به دعوت و آن كسى كه دين او را در دامن خود مى پروراند مستعد براى پذيرفتن و تلبس به خير و سعادت شود، و مثل كسى نباشد كه با اين دست گرفته و با دست ديگر پرتاب كند از اين رو مساءله تهذيب نفس جزو برنامه دين شده و از لابلاى احكام دين گاهى هم اسمى از اين معنا بگوش مى خورد، بنابرايناگر چه همانطور كه گفتيم دين هم عرفان را به يك نحو استلزام ، مستلزم مى باشد ليكن نمى توان گفت دين همان معرفت النفس است ، بلكه دين امرى است ، و معرفت النفس امر ديگرى است غير آن ، و با مثال ، اين بيان روشن مى شود كه طريقه هاى مختلف رياضت و مجاهده اى كه بمنظور رسيدن به انواع مقاصد خارق العاده سلوك مى شود نيز غير معرفه النفس اند، اگر چه بعضى به بعضى به يك نحوى ارتباط داشته باشند.

*(181/1)*

آرى براى ماست كه به يك امر حكم كرده و بگوييم كه عرفان نفس اگر چه سلوكش به هر طريقى كه فرض كنيم باشد، امرى است كه از دين گرفته شده است ، چنان كه بحث فراوان و بيطرفانه هم اين معنا را بدست مى دهد كه اديان با همه اختلاف و تشتتى كه دارند همه انشعاباتى هستند كه از يك دين ريشه دارى كه از فطرت انسانيت ريشه گرفته يعنى از دين توحيد منشعب شده اند، زيرا ما اگر به فطرت ساده خود رجوع كنيم يعنى تعصباتى را كه به وراثت از اسلاف يا به سرايت از اقران بر انسان عارض مى شود كنار بگذاريم بدون هيچ ترديدى خواهيم ديد كه اين عالم با اين وحدتى كه در عين كثرت دارد و با اين ارتباطى كه اجزايش در عين تفرقه و تشتت با هم دارند همه به يك سببى كه مافوق همه اسباب است منتهى مى شود و آن سبب همان حق تبارك و تعالى است كه خضوع در برابرش واجب و ترتيب روش زندگى بر حسب تدبير و تربيتش لازم است ، اين حكم فطرت ، همان دين مبنى بر توحيد است .  
و ما اگر در جميع اديان و ملل دقت عميقى بكنيم خواهيم ديد كه همگى آنها حتى مسلك بت پرستى و مجوسيت هر كدام بنحوى از انحا مشتمل بر اين روح زنده هستند و هيچكدام از اين معنا خالى نيستند، و در اين باره اختلافى در آنها نيست ، تنها اختلاف در تطبيق سنن دينى با اين اصل است ، در اين تطبيق است كه بعضى از راه اصلى و غرض ابتدايى منحرف شده ، و بعضى بدرك واقع موفق شده اند، مثلا بعضى گفته اند: خداى تعالى از رگ گردن ما به ما نزديك تر است ، و همواره با ما است هر جا كه باشيم ، و جز او براى ما ولى و شفيعى نيست ، و چون چنين است واجب است بر ما كه تنها او را عبادت كنيم و ديگرى را در عبادت انباز او نگيريم .

*(181/2)*

بعضى ديگر گفته اند: پستى انسان خاكى و فرومايگى او اجازه نمى دهد خود را خلاصى داده و به آن جناب بپيوندد، خاك كجا خداى پاك كجا؟ لذا بر ما خاكيان واجب است كه به بعضى از افلاكيان كه بندگان مكرم اويند و از جلابيب ماده متجردند، و از لوث طبيعت ، پاك و پاك كننده اند يعنى روحانيات كواكب و يا رب النوع ها و يا انسانهاى مقرب ، تقرب جسته و آنان را واسطه قرار دهيم ، (و ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى - و نمى پرستيم اين بت ها را مگر براى اينكه ما را قدمى به خدا نزديك كنند).  
و چون اين مقربين از حواس ما غايب و مقامشان از ما بالاتر است از اين رو بر ما واجب است مجسمه اى بصورت اصنام براى آنها ساخته و به اين وسيله كار عبادت و تقرب خود را به آنها تمام كنيم .  
اين دو مثالى كه ذكر شد يكى طرز تفكر درباره پروردگار بود در يك دين صحيح ، و يكى طرز تفكر و نحوه تطبيق سنت دينى است بر غريره توحيد در يك دين باطل ، و بر همين قياس است جميع اديان و ملل ، به اين معنا كه اگر در متون اديان با اغماض از حواشى آن ، يا به عبارتى اگر در مغز آنها و با اغماض از پوستشان دقت كنيم ، نخواهيم توانست جز همان فطرت توحيد و غريره اى كه بشر را بسوى توحيد خداى (عز اسمه ) سوق و توجه مى دهد چيز ديگرى پيدا كنيم .

*(181/3)*

و نا گفته پيداست كه گر چه سننى كه در بين طوايف بشرى داير است بسيار مختلف و به هر انشعابى كه بتوان تصور كرد منشعب است ، ليكن اگر به سابقه و عهد قهقراى آنها مراجعه كنيم خواهيم ديد كه همگى آنها ميل به توحد را دارند، مانند اينكه ريشه همه آنها يكى بوده است ، و همگى به فطرت ساده انسانى كه همان توحيد است منتهى مى شوند، و از آنجا آب مى خورند. بنابراين مى توان گفت دين توحيد پدر اديان و اديان حق و باطل فرزندان خلف و ناخلف اين پدرند، و اين دين فطرى داستان اعتبار دادنش به امر نفس ‍ از اين قرار است كه مى خواهد به اين وسيله سعادت انسانى را كه به آن دعوت مى كند يعنى معرفت پروردگار را كه در نظرش ‍ مطلوب نهايى است بوجود آورد.  
بعبارت ديگر نظر دين به مساءله عرفان نفس نظر استقلالى نيست ، بلكه نظر آلى و طريقى است ، زيرا معلوم است كه ذائقه دين راضى نيست به اينكه مردم به امرى سرگرم باشند كه هيچ مربوط به معرفت پروردگار و عبادت او نباشد، دين كه لحن گفتارش اين است كه : (ان الدين عندالله الاسلام - در نظر خدا دين عبارتست از تسليم ) و يا اين كه مى فرمايد: (لا يرضى لعباده الكفر - خدا كفر را براى بندگان خود نمى پسندد) چطور ممكن است راضى شود مردم عبادت و معرفت خدا را كنار گذاشته و تنها و تنها به عرفان نفس ‍ بپردازند؟! پس معلوم مى شود عرفان هم انگيزه اصليش همان دين فطرى بوده ، و گرنه خودش بخودى خود چيزى نيست كه از فطرت سرچشمه گرفته باشد، و فطرت انسانى انسانها را به آن دعوت كرده باشد، تا اينكه گفته شود شاخ و برگهايش هم به اصل واحدى كه همان دين فطرى باشد منتهى مى شود. ممكن هم هست اين معنا را به وجه ديگرى به ذهن خواننده نزديك سازيم ، و آن اينكه انسانيت به حكم فطرت و جبر طبيعت محكوم شده است كه بمنظور سعادت خود، زندگى خود را اجتماعى نموده و مدنيت را اختيار كند.

*(181/4)*

تاريخ و مباحث علمى اجتماعى هم اين معنا را ثابت كرده كه رجال و يا اقوامى ، مردم را به قوميت و مدنيت دعوت نموده و سننى اجتماعى از قبيل سنن (قبايلى ) و( سلطنتى ) و( دموكراتى ) و امثال آن وضع نموده و آنرا در بين مردم اجرا كرده اند، و تاكنون نه بدليل نقلى و نه بدليل علمى ثابت نشده كه در تمامى طول تاريخ بشريت اشخاصى - غير اهل دين - پيدا شده باشند كه به حكم فطرت و جبر طبيعت مردم را همانطور كه به مدنيت سوق دادند بسوى عرفان نفس و تهذيب اخلاق دعوت كرده باشند، البته ممكن است بعضى از اصحاب عرفان ، اهل دين نباشند، مانند ساحران و اصحاب ارواح و امثال آنها، و از غير راه دين به ياد اين نوع عرفان افتاده باشند، ليكن گفتار ما اين است كه اگر بياد اين مطلب افتاده اند از اين جهت نبوده كه فطرت انسانى آنها در خود احساس ‍ حاجت به عرفان مى كرده ، و حس احتياج فطرى آنها را به عرفان نفس واداشته ، زيرا مى بينيم كه فطرت چنين تقاضايى ندارد، بلكه از اين راه بوده كه بطور اتفاق بعضى از آثار غريبه نفس را ديده و به طمع افتاده اند كه از اين قدرت شگرف كه در نفس است سر در آورده و بتوانند با كارهاى عجيب و غريب تصرفات فوق العاده اى در عالم نموده و مردم را از اين راه فريب دهند اين طمع و شوق ، آنها را واداشت كه دنبال اين كار را گرفته و همچنين ادامه دهند تا كوره راهى به مقصود خود يافته و بتدريج آن را به راه هموارى تبديل نمايند.  
كرامات فارق العاده و حوادث عجيب و غريب (اخطار روح و...) و مسئله عدم شناخت نفس

*(181/5)*

7 - از بسيارى از صلحاى دين دار ما حكايت شده كه در خلال مجاهدات دينى خود به كرامات خارق العاده و حوادث عجيب و غريبى دست يافته اند كه حتى در بين اماثل و اقران خود انگشت نما شده اند، نظير تجسم بعضى از امور در برابر چشمهايشان ، و مشاهده اشخاص و وقايعى كه حواس ساير مردم از احساس آن عاجز است ، و استجابت دعا و شفاى مريضانى كه اميد بهبودى در آنها نيست ، و همچنين نجات از مهالك و مخاطر بوسيله غير طرق عادى ، و گاهى هم نظاير اين ها براى غير اهل صلاح هم اتفاق مى افتد، و ليكن اين وقتى است كه شخص داراى نيت صادق و نفسى منقطع از دنيا باشد كه چنين اشخاص هم چيرهاى ناديدنى را مى بينند، در حالى كه خود از سبب قريب آن غافلند، و آن امور را بدون توسط واسطه اى به خود پروردگار نسبت مى دهند، البته اين نيز اگر چه به يك معنا صحيح است ليكن اسباب بتوسط را هم نمى توان ناديده گرفت .  
و چه بسا يك نفر استاد احضار ارواح روح مردى را در آينه و يا آب و امثال آن و بطورى كه معمول است بوسيله تصرف در نفس يك كودك احضار كرده و مى پندارد كه كودك با همين چشم سر، شخص احضار شده را مى بيند، و خيال مى كند ساير حضار كه نمى بينند بين آنها و آن روح احضار شده حجابى است كه اگر كنار رود آنها نيز مانند آن كودك او را خواهند ديد.  
و چه بسا بدست آورده باشند كه بعضى از ارواح احضار شده در خبرهايى كه داده دروغ گفته است ، و اين خود باعث تعجب شده است ، چون عالم ارواح عالم طهارت و صفا است و دروغ و افترا و خلاف واقع در آنجا تصور  
و چه بسا روح انسان زنده اى را احضار كرده و از او اسرار و نهان هايش را استنطاق نموده اند، در حالى كه خود صاحب روح بيدار و مشغول انجام كارها و حوائج يوميه خود بوده است ، و اصلا از داستان اينكه روحش مورد استنطاق قرار گرفته و دارد اسرارش را كه از افشاى آن بسيار تحفظ داشت فاش مى كند بى خبر بوده .

*(181/6)*

و نيز چه بسا انسانى را بوسيله خواب مغناطيسى خواب كرده در همان حال عملى را كه خود مى خواهند تلقينش مى كنند، و اين قدر تكرار مى كنند تا از روى طيب خاطر قبول كند، آنگاه بيدارش مى كنند، مرد بدنبال كار خود رفته و همان عمل را كه در خواب تلقينش ‍ كرده بودند با همه شرايطى كه آنها خواسته بودند انجام مى دهد، در حالى كه از جريان تلقين و قبولاندنش در خواب مغناطيسى غافل است .  
بعضى از علماى اين فن وقتى ارواح زيادى را ديدند كه صورت روحيشان شبيه به انسان و يا حيوانى است ، پنداشتند كه لابد اين صورت در عالم خارج و طبيعت هم ، كه عالم تغيير و تحول است وجود دارد، مخصوصا عده اى از آنان كه براى امور غير مادى وجودى قائل نبودند بيشتر دچار اين پندار شدند، حتى بعضى از آنان در صدد بر آمدند دستگاهى اختراع كنند كه بوسيله آن ارواح را شكار نموده و به دام بيندازند، البته همه اين فكرها بدنبال فرضيه اى بود كه درباره نفس فرض كرده بودند و آن اين بود كه نفس خودش ‍ مبدئى است مادى براى بدن يا از خواص مبداء مادى ديگرى است كه كارش از روى شعور و اراده است .  
اينجاست كه بايد به اين آقايان گفت قبل از اينكه نفوس را بدام بيندازيد بلكه قبل از اين كه خود را براى اختراع دستگاه شكار نفس به زحمت بيندازيد بهتر اين بود كه فكرى درباره اصل زندگى و حقيقت حيات و شعور مى كرديد، و ليكن اينان تاكنون نتوانسته اند اين مشكل لاينحل را كه جان و زندگى و شعور چيست حل نمايند، آنوقت به اينگونه شاخ و برگ هاى قضيه پرداخته اند.  
نظير اين فرضيه ، فرضيه كسى است كه گفته است : روح جسم لطيفى است به شكل بدن عنصرى صاحبش كه در تمامى هياءت و قيافه هاى آن شبيه به آن است .

*(181/7)*

منشاء اين فكر اين بوده كه ديده است آدمى خود را در خواب مى بيند و مى بيند كه صورت رويائيش شبيه صورت خارجيش است بلكه چه بسا صاحبان رياضت كه صورت نفسانى خود را در بيدارى و در خارج بدن و در برابر خود مجسم ديده و ديده اند كه صورت روحيشان شباهت تمامى به صورت جسمى شان دارد، از اين رو گفته اند روح جسم لطيفى است كه در بدن عنصرى انسان مادامى كه زنده است حلول نموده ، وقتى از بدن مفارقت كند بدن مى ميرد، و نفهميده اند كه اين صورت ، صورتى است ذهنى و قائم به شعور انسان ، نظير صورتى كه شخص از بدن خود تصور و درك مى كند و نظير صور ساير موجودات خارجى كه از بدنش جدا است ، و چه بسا همين صورت جداى از بدن براى بعضى از ارباب رياضت ، بيش از يكى و يا به هياءت غير هياءت خود جلوه كند، و چه بسا نفس ‍ خود را به عين آن صورتى كه نفس يك فرد ديگرى دارد ببيند، اگر اين آقايان توانستند در اين چند مورد نقض نگويند اين صور، صور روح مرتاض است مى توانند درباره صورت واحدى كه مرتاض در خواب و يا در بيدارى شبيه به صورت خود مى بيند بگويند صورت روح اوست .  
ترجمه الميزان ج : 6 280

*(181/8)*

حقيقت امر اين است كه اينان اطلاعاتى از معارف مربوط به نفس بدست آورده اند، و در اين راه موفقيت هائى كسب كرده اند، ليكن چون حقيقت نفس را آنطور كه هست نشناخته اند از اين رو درباره همان اطلاعات صحيح هم دچار اشتباه و گمراهى شده اند، حق مطلب بنابر آنچه برهان و تجربه ، ما را به آن هدايت مى كند اين است كه حقيقت نفس كه همان قوه داراى تعقل است و از آن به كلمه (من ) تعبير مى شود همانطور كه سابقا هم اشاره شد امرى است كه در جوهره ذاتش مغاير با امور مادى است ، و بر خلاف تصور عاميانه انواع و اقسام شعور و ادراكاتش يعنى حس و خيالش و تعقلش همه از اين جهت كه مدركاتى است در عالم خود و در ظرف وجودى خود داراى تقرر و ثبوت و واقعيت است ، بخلاف آنچه كه ادراكات بدن و احساسات عضوى ناميده مى شود كه در حقيقت ادراك و احساس نيست بلكه خاصيتى است طبيعى از قبيل فعل و انفعالهاى مادى يعنى چشم و گوش و ساير حواس بدنى هيچيك درك و شعور ندارند، چشم نمى بيند و گوش نمى شنود بلكه وسيله ديدن و شنيدن را براى نفس آماده مى سازد، بنابراين امورى كه تنها براى صلحا و مرتاضين مشهود مى شود از حيطه نفوس آنها خارج نيست .  
بحث در اين است كه اينگونه معلومات و اين معارف چطور در نفس قرار گرفته ؟ و محلش در نفس كجا است ؟ و اينكه نفس به تمامى حوادثى كه مربوط به اوست و يا كمترين ارتباط را به او دارد سمت عليت را حائز است ، پس تمامى اين امور غريبه كه اهل رياضات و مجاهدات مسلط بر آنها هستند همه معلول اراده و مشيت آنان است ، و اراده هم معلول شعور است ، پس شعور انسانى در جميع حوادثى كه مربوط به اوست و امورى كه انسان به آن تماس دارد دخيل و موثر است .  
اقسام واصناف كسانى كه به معرفت نفس پرداخته اند  
8 - بنابراين جا دارد كسانى را كه به عرفان نفس اشتغال دارند فى الجمله به دو طائفه تقسيم كنيم :

*(181/9)*

اول - آنهايى كه اشتغالشان از اين باب است كه مى خواهند آثار غريبه نفس را كه از حيطه اسباب و مسببات مادى خارج است احراز نموده و به اين وسيله راهى براى معيشت و يا اعمال ساير اغراض خود پيدا كنند، مانند اساتيد طلسمات ، و تسخير روحانيات كواكب ، و موكلين بر امور، و تسخير جن و ارواح انسانى و همچنين مانند آنان كه با دعا و افسون سر و كار دارند.  
دوم - آنهايى كه كار با خود نفس دارند، و مى خواهند بوسيله دل كندن از امور مادى و امور خارج از نفس و نيز بوسيله دل بستن به نفس سر از حقيقت آن در آورند، و در آن غور كنند، مانند طبقات و مسلك هاى مختلف تصوف ، و تصوف هم از مطالبى نيست كه مسلمين آنرا از پيش خود اختراع كرده باشند، و يا اصولا مربوط به اسلام باشد، زيرا مى بينيم كه همين مسلك در بين امم قبل از اسلام مانند نصارا و ديگران هم يافت مى شده ، حتى در بين بت پرستان و بودائيان كسانى ديده مى شوند كه داراى اين طريقه اند، حتى بت پرستان و بودائيان معاصر. پس معلوم مى شود اين طريقه ، طريقه اى بوده كه در نياكان نيز استمرار داشته است ، البته نه به اين معنا كه از نياكان اخذ و تقليد كرده باشند، نظير وراثتى كه در انتقال انواع مدنيت ها از قومى به قومى و از نسلى به نسلى هست ، چنان كه بعضى از علماى ملل و نحل چنين خيال كرده اند، بلكه به اين معنا كه اصولا همانطورى كه سابقا هم گفته شد دين فطرى ، انسان را به زهد دعوت مى كند، زهد هم به عرفان نفس ، راه مى نمايد، پس مستقر شدن يك دين در بين يك امت و جاى گرفتن آن در دلها، خود بخود مردم را آماده و مهيا براى اين مى سازد كه طريقه عرفان نفس را اختيار و اصولا فكر اين كار را در بين آنها بوجود مى آورد، و باعث مى شود بعضى از افرادى كه واجد جميع عوامل و شرايط مقتضى هستند اين طريقه را اخذ نمايند. پس پيدا شدن اين طريقه در بين يك امت به وراثت نيست بلكه استقرار و مكث روح دينى در يك

*(181/10)*

مدت معتنابه در بين يك امت باعث اين است كه اين طريقه صحيح يا باطل در بين ايشان بوجود آيد اگر چه هيچگونه ارتباطى با ساير امم نداشته باشند، كه از آنان به ارث ببرند، پس نبايد گفت بوجود آمدن اين طريقه از راه وراثت و سرايت از قومى به قوم ديگرى انتشار يافته است .  
9 - پس جا دارد دسته دوم از آن دو دسته اى را كه در پى عرفان نفس اند يعنى اهل عرفان حقيقى را نيز به دو طايفه تقسيم كنيم :  
طايفه اى از اينها اين طريقه را تنها براى اين جهت سلوك مى كنند كه به اين طريقه علاقمند هستند، البته از مختصرى از معارف نفس ‍ هم بهره اى دارند، ليكن اين معرفت براى آنان هيچوقت بطور كامل و تمام دست نمى دهد، زيرا اينان از آنجايى كه غير از خود نفس ، غرض ديگرى از اين معرفت ندارند، از همين جهت از آفريدگار نفس يعنى خداى تعالى كه سبب حقيقى نفس است و زمام نفس در وجود و آثار وجودش بدست اوست ، غافلند، از اين رو آنطور كه بايد نتوانستند به معرفت النفس نايل شوند، آرى چگونه ممكن است كسى بتواند به چيزى معرفت تام و كامل پيدا كند در حالى كه از علل هستى او و مخصوصا علت العلل غافل باشد؟  
و آيا چنين كسى با كسى كه ادعاى معرفت يك تخت و يا ميز و صندلى را مى كند با اينكه براى آن نجار و تيشه و اره ، كه علت فاعلى و غرض و فايده كه علت غائى است و علل ديگرى كه سبب وجود تختند قائل نيست چه فرقى دارد؟ و آيا سزاوار نيست اين قسم معرفت را از نظر اينكه باز با علوم و آثار غريبه نفس توام است كهانت بناميم ؟

*(181/11)*

از اين دسته طايفه ديگرى هست كه طريقه معرفت النفس را از اين نظر دنبال مى كنند كه اين معرفت خود وسيله معرفت به پروردگارشان است ، اين طريقه معرفت النفس همان معرفت النفسى است كه دين هم مردم را به آن دعوت نموده و آنرا تا اندازه اى مى پسندد، و اين طريقه همين است كه انسان به معرفت نفس خود از اين نظر بپردازد كه نفس را آيتى از آيات پروردگار خود بلكه نزديك ترين آيه هاى پروردگارش به خود مى داند، خلاصه نفس را وسيله و راهى بداند كه بسوى پروردگار سبحان منتهى مى شود، (و ان الى ربك الرجعى - و بدرستى بسوى پروردگار تو است بازگشت ).

*(181/12)*

اين طايفه نيز در بين امم و اديان چند دسته و داراى چند مذهب مختلفند، و ما خيلى از مذاهب آنها و طريقه هايى كه سلوك مى كنند اطلاعى نداريم ، و اما مسلمين ، آنها نيز طرقشان بسيار زياد است ، و چه بسا شماره طريقه هايشان نسبت به اختلافاتى كه تنها در اصول و اساس مسلك دارند به بيست و پنج سلسله بالغ شود، كه از هر سلسله از آن ، چند سلسله ديگر نسبت به مطالب فرعى منشعب مى گردد، و تمامى اين سلاسل الا يك سلسله همگى سند طريقه خود را به على بن ابى طالب (عليه السلام ) منتهى مى كنند، در اين بين يكدسته از رجال صوفيه ديده مى شوند كه خود را به هيچيك از اين سلاسل نسبت نمى دهند، اين سلسله را اويسى منسوب به اويس قرن ، مى نامند، دسته ديگرى نيز در بين صوفيان هستند كه نه خود را به اسمى مسمى كرده اند و نه شعار مخصوصى براى خود انتخاب نموده اند، و اين سلاسل صوفيه كتاب ها و رساله هاى زيادى نوشته و در آن سلاسل و طريقه هاى خود و همچنين نواميس ‍ مذهبى و آدابى كه خودشان دارند و آدابى را كه رجال طريقه شان داشته اند تشريح كرده ، و نيز مكاشفاتى كه براى رجالشان نقل شده و ادله اى كه به آن استدلال بر حقانيت طريقه خود كرده اند و مقاصدى كه طريقه خود را بر آن اساس بنا كرده اند همه را شرح داده اند، اگر كسى بخواهد به آن مطالب اطلاع پيدا كند بايد به همان كتاب ها مراجعه نمايد، زيرا بحث از تفصيل اين طريقه ها و مسلك ها و صحيح آنرا تصحيح كردن و فاسدش را نقد كردن مقام ديگرى غير از اين كتاب لازم دارد و ما در جلد پنجم عربى اين كتاب بحثى گذرانديم كه مطالعه آن در روشن شدن اين بحث بى اثر نيست . اين بود خلاصه بحثى كه مى خواستيم در اينجا در اطراف معناى معرفت النفس بيان كنيم .

*(181/13)*

در پايان ، اين نكته را نيز خاطر نشان مى سازيم كه مساءله عرفان نفس ، مساءله فكرى و نظرى نيست ، بلكه مقصدى است عملى كه جز از راه عمل نمى توان معرفت تام و كامل درباره آن بدست آورد، و اما علم النفسى كه فلاسفه قديم ، كتابها در پيرامون آن تدوين كرده اند، آن علم ، علمى نيست كه چيزى از اين غرض را كه اشاره شد تامين كند، و همچنين علم نفس تربيتى كه متاخرين در همين تازگى ها كتابهائى درباره آن نوشته اند، نيز در حقيقت شعبه ايست از فن اخلاق به سبك قديم ، و در ايفاى غرض مذكور اثرى ندارد. - و خدا راهنما است -.  
سوره مائده ، آيات 109 - 106  
يايها الذين آمنوا شهاده بينكم اذا حضر احدكم الموت حين الوصيه اثنان ذوا عدل منكم او ءاخران من غيركم ان انتم ضربتم فى الارض ‍ فاصابتكم مصيبه الموت تحبسونهما من بعد الصلوه فيقسمان بالله ان ارتبتم لا نشترى به ثمنا و لو كان ذا قربى و لا نكتم شهده الله انا اذا لمن الاثمين (6.1) فان عثر على انهما استحقا اثما فاخران يقومان مقامهما من الذين استحق عليهم الاولين فيقسمان بالله لشهادتنا احق من شهادتهما و ما اعتدينا انا اذا لمن الظالمين (7.1) ذلك ادنى ان ياتوا بالشهده على وجهها او يخافوا ان ترد ايمان بعد ايمانهم و اتقوا الله و اسمعوا والله لا يهدى القوم الفاسقين (8.1) يوم يجمع الله الرسل فيقول ما ذا اجبتم قالوا لا علم لنا انك انت علم الغيوب (9.1)  
ترجمه آيات  
توضيح آيات شريفه راجع به گواه گرفتن هنگام وصيت و حكم شهود غير مسلمان بروصيت

*(181/14)*

اى كسانى كه ايمان آورديد شهادتى كه براى يكديگر در حال احتضار و هنگام اداى وصيت تحمل مى كنيد مى بايد كه دو تن از شما يا ديگران آنرا تحمل كنند و اگر مصيبت مرگ ، شما را در سفر پيش آيد و دو نفر مسلمان نيافتيد تا وصيت شما را تحمل كنند، دو نفر از كفار را شاهد بگيريد و در صورتى كه ورثه درباره اين دو شاهد سوء ظنى داشتند آنان را بعد از نماز بازداشت كنيد تا سوگند ياد كنند كه ما شهادت خود را بمنظور سود مادى اگر چه رعايت جانبدارى از خويشان باشد تحريف نكرده و شهادت خداى را كتمان نكرده ايم . چه مى دانيم كه اگر چنين كنيم از گنه كاران خواهيم بود (106).  
پس اگر معلوم شد سوء ظن شما بجا بوده و آن دو مرتكب خيانت شده اند دو نفر ديگر از اولياى ميت كه آن دو شاهد عليه آنان شهادت داده بودند بعد از رد شهادت آنان شهادت مى دهند و سوگند مى خورند كه شهادت ما از شهادت آن دو به حق نزديك تر است . و ما در اين شهادت خود تجاوز نكرده ايم و ميدانيم كه اگر چنين تجاوزى بكنيم هر آينه از ستمكاران خواهيم بود (7.1).  
اين دستور نزديك ترين راه است براى وادارى شهود براينكه صحيح شهادت دهند، و بترسند از اينكه اگر تحريف كنند شهادتشان مردود شده اولياى ميت با شهادت و سوگند خود آنها را رسوا مى كنند و بترسيد از خدا و گوش فرا دهيد و خدا مردم فاسق را رهنمايى نمى كند (8.1).  
به ياد آريد روزى را كه خداوند رسولان خود را جمع نموده و از آنان مى پرسد مردم چه جوابتان دادند ؟ مى گويند نمى دانيم . به درستى كه تويى داناى نهانى ها (9.1).  
بيان آيات  
سه آيه اول راجع به شهادتست ، و آيه آخرى هم از نظر معنى بى ارتباط با آنها نيست .  
يا ايها الذين آمنوا شهاده بينكم ...

*(181/15)*

محصل مضمون اين دو آيه اين است كه اگر يكى از مسلمين در سفر احساس كرد كه اجلش فرا رسيده و خواست تا وصيتى كند مى بايد دو نفر شاهد عادل از مسلمين را در حين وصيت خود گواه بگيرد. و اگر به چنين دو نفرى دست نيافت ، دو نفر از يهود و نصارا گواه بگيرد، و اگر پس از مرگش اولياى او اين وصيت را نپذيرفتند و درباره آن سوء ظنى داشتند، آن دو شاهد را بازداشت مى كنند تا پس از نماز بر صدق شهادت خود به خداى متعال سوگند ياد كنند و به اين وسيله به نزاع خاتمه دهند. بنابراين اگر اولياى ميت مطلع شدند كه اين دو شاهد در شهادت خود دروغ گفته و يا در قضيه خيانت كرده اند آنان نيز بر صدق ادعاى خود (خيانت شهود) دو شاهد اقامه مى كنند. اين است آن مطلبى كه از ظاهر اين دو آيه استفاده مى شود. پس اينكه فرمود: (يا ايها الذين آمنوا) خطاب به مؤ منين و حكم مختص به آنها است . (شهاده بينكم اذا حضر احدكم الموت حين الوصيه اثنان ذوا عدل منكم ) در طرف خبر يعنى (ذوا عدل منكم ) مضافى در تقدير است ، و آن عبارت است از كلمه : (شهاده )، و تقدير چنين است : (شهاده بينكم اذا حضر احدكم الموت شهاده ذوا عدل منكم - حكم شهادت در بين شما وقتى كه يكى از شما را مرگ فرا ميرسد همانا اين است كه دو نفر از عدول شما بر وصيت شما شهادت دهند)، و يا اينكه مراد از (شهادت ) در مبتدا (شاهد) و مصدر به معنى اسم فاعل است مثل (رجل عدل ) و (رجلان عدل )، و حضور موت كنايه است از پيشامدهاى خطرناكى كه براى انسان در اثر احساس شدت خطر وادار مى شود كه وصيت خود را بكند، زيرا نوعا انسان به حسب طبع خود و بدون هيچ احساس خطرى مانند مرضهاى سخت و امثال آن به 286

*(181/16)*

كلمه (حين ) ظرفى است متعلق به شهادت ، يعنى شهادت در حين وصيت . و معنى عدل همان استقامت است ، و مقام خود قرينه است بر اينكه مراد از اين استقامت ، استقامت در امر دين است ، به همين جهت بايد گفت مراد از كلمه (كم ) در (منكم ) مسلمين ، و مراد از (غيركم ) در (او من غيركم ) غير مسلمين هستند نه اينكه مراد خويشان و غير خويشان باشد. چون خداى تعالى مقابله انداخته است بين كلمه (اثنان - دو نفر) و بين كلمه (آخران - دو نفر ديگر) سپس اثنان را هم با (ذوا عدل ) و هم با (منكم ) توصيف كرده و فرموده : دو نفر عادل از خودتان . بخلاف كلمه (آخران ) كه تنها با (من غيركم ) و بدون تكرار (ذواعدل ) توصيف شده و معلوم است كه اتصاف به استقامت در دين و عدم اين اتصاف در مسلمان و غير مسلمان فرق مى كند نه در خويشاوند و غير خويشاوند، خلاصه مسلمان و غير مسلمان است كه يكى متصف به استقامت در دين هست و ديگرى نيست ، و اگر اين اتصاف بود و نبودش دائر مدار خويشى و بيگانگى بود جهت نداشت كه در شاهد عدالت را معتبر كند و بفرمايد اگر شاهد، فاميل مشهود له هستند بايد عادل باشند و اما اگر نسبت به او بيگانه اند لازم نيست عادل باشند. بنابراين ، ترديدى كه در جمله (او آخران من غيركم ) هست بر اساس ترتيب است ، يعنى اگر دو نفر از مسلمانان هستند كه بر اين وصيت شهادت دهند شهادت غير مسلمان كافى نيست ، و گرنه شهادت دو نفر غير مسلمان كافى است . و اين ترتيب از قرينه مقام استفاده ميشود و اين قرينه عينا همان قرينه ايست كه باعث شده جمله (ان انتم ضربتم فى الارض فاصابتكم مصيبه الموت ) قيدى باشد متعلق به جمله (اوآخران من غيركم ) زيرا طبعا وقتى زندگى مسلمان در بين مجتمع اسلامى باشد محتاج نمى شود به اينكه در وصيت خود دو نفر غير مسلمان را گواه بگيرد، بخلاف حالت سفر و سير در زمين كه در چنين حالتى احتمال چنين پيشامدها و اضطرار و احتياج به استشهاد از

*(181/17)*

غير مسلمان هست . و قرينه مقام يعنى مناسبت بين حكم و موضوع و ذوقى كه از خصوص كلام خداى تعالى اتخاذ و استفاده مى شود دلالت دارند بر اينكه مراد از غير مسلمان ، تنها اهل كتاب يعنى يهود و نصارا هستند. براى اينكه كلام خداى تعالى در هيچ موردى مشركين را به هيچ گونه شرافتى تشريف نفرموده است .  
و اينكه فرمود: (تحسبونهما من بعد الصلوه ) معنايش اين است كه آن دو شاهد را توقيف كنند چون حبس همان توقيف است . (فيقسمان بالله ) پس به خدا سوگند ياد مى كنند (ان ارتبتم ) در صورتى كه شما در آنچه وصى راجع به امر وصيت و يا راجع به اموال ميت اظهار مى كند در شك و ترديد بوديد. سوگندى هم كه مى خورند بدين طريق است كه مى گويند:( لا نشترى به ثمنا و لو كان ذا قربى ) يعنى ما از شهادتى كه نسبت به گفته هاى وصى مى دهيم سود مادى را نمى خواهيم اگر چه وصى ، خويشاوند ما باشد. و بدست آوردن سود مادى بوسيله شهادت به اين است كه شاهد به منظور رسيدن به منفعتى از قبيل مال و جاه و يا اقناع و عواطف قرابت در شهادت خود از راه حق منحرف شود و شهادت خود را به ازاى اين غرضهاى مادى كه بهايى است كم و بى ارزش بذل كند.  
و بعضى ها گفته اند ضميردر (به ) به (يمين ) بر مى گردد، و بنابراين گفته ، معنى چنين مى شود: ما از اين سوگند خود دنياى بى ارزش و اندك را در نظر نداريم . و لازمه اين گفته اين است كه سوگند دو نوبت اجرا شود يكى براى اثبات وصيت ، بار ديگر براى اثبات سوگند اول ، و آيه از افاده اين معنا بسيار بعيد است .

*(181/18)*

و اينكه فرمود: (و لا نكتم شهاده الله ) معنيش اين است كه ما شهادت بر خلاف واقع نمى دهيم ، (انا اذا لمن الاثمين ) چون در اينصورت ما از گناهكاران و حاملين و زر و گناه خواهيم بود. اين جمله نظير عطف تفسير است بر جمله (لا نشترى به ثمنا) و اضافه شهادت به كلمه (الله ) در (شهاده الله )يا از اين نظر است كه خداى تعالى واقع را مى بيند، همانطورى كه گواهان ديده اند. پس ‍ در حقيقت همانطورى كه شهادت ، شهادت آندو است شهادت خدا هم هست و چون خداوند سزاوارتر است به ملك ، پس در حقيقت شهادت در اصل حق خداوند و ملك اوست و آندو تبع و طفيل اند، كما اينكه فرمود: (و كفى بالله شهيدا) و نيز فرموده : (و لا يحيطون بشى ء من علمه الا بماشاء) و يا از نظر اين است كه شهادت حقى است كه خداوند آنرا بين بندگان خود مقرر فرموده ، و واجب است بر ايشان كه آنرا آنچنان كه هست و بدون تحريف اقامه كنند و چيزى را از آن كتمان ننمايند، كما اينكه از همين نظر گفته مى شود:  
(دين خدا) با اينكه دين ، روش بندگان خدا است و نيز از همين نظر فرموده : (و اقيموا الشهاده لله ) و نيز فرموده : (و لا تكتموا الشهاده ).  
(فان عثر على انهما استحقا اثما) (عثور) بر هر چيز، اطلاع بر آن و يافتن آن است .  
و آيه حكم آنجائى را بيان مى كند كه معلوم شود شهود خيانت كرده اند و در شهادت خود دروغ گفته اند، و مراد از استحقاق (اثم ) خيانت و ارتكاب گناه است .  
وجه صحيح در معناى جمله : (من الذين استحق عليهم الاوليان ) در آيه شريفه

*(181/19)*

گفته مى شود: (استحق الرجل ) يعنى فلانى گناه كرد و اينكه مى گويند: (استحق فلان اثما على فلان ) كنايه است از ايراد خيانت بر او. و از همين جهت در جمله : (استحق عليهم الاوليان ) كلمه (استحق ) با لفظ (على ) متعدى شده است ، يعنى آن دو شاهدى كه از جهت وصيت نزديك ترند به ميت و با دروغ و خيانت خود بر اولياى ميت خيانت كردند، و معنى : (استحق الرجل ) در اصل اين است كه فلان مرد خودش خواست تا در حقش كيفر گناه ثابت شود.  
بنابراين ، استعمال كنائيش از قبيل اطلاق طلب است و اراده مطلوب و وضع طريق است در جاى هدف و مقصود و كلمه (اثم ) در (استحقااثما) نيز مبنى بر همان چيزى است كه در (انا اذا لمن الاثمين ) گذشت .  
(فاخران يقومان مقامهما) يعنى اگر معلوم شد كه آن دو شاهد با دروغ و خيانتى كه كرده اند مستحق كيفرند، دو شاهد ديگر بجاى ايشان و بر دروغ و خيانت شان شهادت مى دهند.  
(من الذين استحق عليهم الاوليان ) اين جمله در موضع حال است ، يعنى در حالى كه اين دو شاهد جديد از كسانيند كه آن دو شاهد اول كه از جهت وصيت نزديك تر به ميت هستند بر آنان خيانت نمودند.

*(181/20)*

فخر رازى هم كلمه (اوليان ) را همينطور معنا كرده و حاصل معنا اين است كه : اگر معلوم شد شهود اول يعنى كسانى كه قبل از كشف خلاف از جهت وصيت نزديك تر به ميت بودند، به اولياى ميت خيانت ورزيده اند، در اين صورت دو تن از همان اولياى ميت اقامه شهادت مى كنند، و اين معنا وقتى صحيح است كه كلمه : (استحق ) مبنى بر فاعل (بكسر همره و فتح تا) قرائت شود كما اينكه بنابر روايت حفص ، عاصم چنين قرائت كرده ، و اما بنابر قرائت جمهور كه كلمه مزبور را به صيغه مجهول (يعنى به ضم همره و تا) خوانده اند ظاهر سياق چنين مى شود كه (اوليان ) مبتدا و خبرش جمله (فاخران يقومان مقامهما) بوده باشد، و بخاطر عنايتى كه نسبت به جمله خبريه داشته آنرا جلوتر از مبتدا ذكر فرموده . و بنابراين قرائت ، معنى آيه چنين مى شود: اگر معلوم شد آن دو تن شاهد مستحق كيفر گناه شده اند پس دو شاهد ديگر كه دو تن ديگر از اقرباى ميت اند قائم مقام دو تن شاهد نخستين مى شوند. و از عاصم - البته به طريق ابى بكر و حمزه و خلف و يعقوب - نقل شده كه وى بجاى كلمه (اوليان )، (اولين ) كه جمع (اول ) و در مقابل و ضد كلمه (آخر) است قرائت كرده ، و اين كلمه بظاهر به معناى اولياء و نزديكان است حالا يا وصف است از براى كلمه (الذين ) يا بدل است از آن .  
مفسرين را در تركيب بندى اجزاى اين آيه وجوه و صور بسيارى است ، به طورى كه اگر آن وجوه را براى بدست آوردن معناى همه آيه در يكديگر ضرب كنيم از صد صورت تجاوز مى كند. زجاج - بطورى كه نقل مى كنند - گفته است : اين آيه از مشكل ترين آيات قرآن است از جهت تركيب بندى .

*(181/21)*

و اين معناى كه ما براى آيه كرديم معنايى است كه بخوبى و بدون هيچ زحمت و پيچيدگى در فهم از سياق آيه بدست مى آيد، و لذا ما از شمردن آن محتملات و وجوه خوددارى مى كنيم ، زيرا مى بينم شمردن و تكرار آنها جز تحير و مبهم ساختن الفاظ آيه ثمره اى ندارد، و اگر كسى طالب باشد كه به آن وجوه اطلاع پيدا كند بايد به جزء هفتم از تفسير روح البيان تاءليف آلوسى و مجمع البيان و تفسير رازى و ساير تفاسير مشروحه مراجعه كند.  
(فيقسمان بالله ) اين جمله تفريع است بر جمله (فاخران يقومان مقامهما...) و نتيجه اى است از اين مقدمه . يعنى لاجرم دو شاهد ديگر كه از اولياى ميت هستند قائم مقام آن گواهان مى شوند. (لشهادتنا) چنين سوگند ياد كنند: كه شهادت ما بر دروغ و خيانت آنان (احق من شهادتهما) به حق نزديك تر است از شهادت دروغى شان و ادعايشان بر امر وصيت (و ما اعتدينا) و ما در اين شهادتى كه بر خلاف شهادت آنان مى دهيم بناى تعدى نداريم ، چون اگر بناى تعدى داشته باشيم (انا اذا لمن الاثمين ) محققا و بى شك از ستمكاران خواهيم بود.  
ذلك ادنى ان ياتوا بالشهاده على وجهها او يخافوا ان ترد ايمان بعد ايمانهم ...  
اين آيه شريفه در مقام بيان حكمت تشريع است ، و آن اين است كه اين حكم به اين ترتيبى كه خداى تعالى مقرر داشته براى رسيدن به واقع نزديك ترين راه است به احتياط و هم به اينكه شهود در شهادت خود تعدى نكنند و بترسند از اينكه مشتشان باز شده و شهادتشان بعد از قبول رد شود.

*(181/22)*

آرى ، انسان داراى هواى نفسى است كه دائما او را دعوت مى كند به اينكه از هر چيزى كه برايش ميسور است كام دل بگيرد، و آنچه را كه هوس مى كند مرتكب شود، چه اينكه هوسرانى مشروع باشد و چه نامشروع ، چه عدالت باشد و چه ظلم و تجاوز به حق ديگران و غلبه بر آنان . انسان طبعا چنين است ، مگر اينكه مانعى در كار خود ببيند كه او را از اين تجاوزات باز دارد، و قوى ترين موانع نفسانى همانا ايمان به خدايى است كه برگشت همه بندگان و حساب اعمال آنان و قضاوت در بين شان و پاداش مستوفاى كار نيك شان به دست اوست ، و وقتى مساءله وصيت ، حقيقت امرش بر حسب فرض پوشيده و مجهول باشد براى كشف آن جز شهادت كسانى كه متوفى ، ايشان را بر وصيت خود گواه گرفته راه ديگرى نيست ، بنابراين قوى ترين چيزى كه انسان را نسبت به راستگويى گواهان مطمئن مى سازد اين است كه از ايمان درونى آنان استفاده نموده و از آنان سوگند به خداوند (يمين ) گرفته شود، و به فرض ‍ اينكه معلوم شد در اين شهادت دروغ گفته و خيانت كرده اند سوگند را به ورثه و اولياى ميت برگردانيده و آنان را بر خيانت گواهان سوگند داد، و اين دو كار يعنى سوگند دادن آن دو گواه و پس از آن رد سوگند به ورثه بهترين وسيله است براى وادارى شهود به راستى و قوى ترين موانع است از انحراف شان .  
خداى تعالى پس از بيان اين حكم مردم را موعظه و انذار نموده و فرموده : (و اتقوا الله و اسمعوا و الله لايهدى القوم الفاسقين ) و معنى آن روشن است .  
يوم يجمع الله الرسل فيقول ما ذا اجبتم قالوا لا علم لنا انك انت علام الغيوب

*(181/23)*

اين آيه طورى نيست كه نتوان آنرا به ما قبل خود ربط داد، زيرا گر چه ذيل آيه قبلى يعنى (جمله و اتقوا الله و اسمعوا...) مطلق است ليكن ظاهر آن بحسب انطباقش به امور همانا نهى از انحراف و ارتكاب خيانت در شهادت و سبك شمردن سوگند به خدا است و چون چنين است بى مناسبت نيست كه پس از آن خداوند ماجرايى كه بين او و پيغمبرانش كه هر كدام شاهد بر امت خويش و بهترين شهدايند در روز قيامت رخ خواهد داد ذكر كند، چون خداى تعالى فرداى قيامت از آن بزرگواران مى پرسد چه كسانى دعوت شان را پذيرفتند؟ آنان هم كه داناترين مردمند به اعمال امت خود و از طرف پروردگار شهداى بر امت خويشند، جواب مى دهند: (لا علم لنا انك انت علام الغيوب ) وقتى مطلب از اين قرار باشد يعنى سرانجام خداى سبحان كه عالم به هر چيز است گواه بر عمل بندگان باشد جا دارد شهود از مقام پروردگار بهراسند و در امر شهادت با اينكه خداوند علم به حقيقت امر را روزيشان كرده از حق منحرف نشوند و شهادت خداى را كتمان نكنند تا از گناه كاران و ستمكاران و فاسقين نباشند.  
(يوم يجمع الله الرسل ...) كلمه (يوم ) ظرفى است متعلق به جمله (و اتقوا الله ...) و اينكه فرمود: روزى كه خداوند جمع مى كند پيغمبران را پس مى گويد...، و نفرمود: روزى كه خداوند به پيغمبران مى گويد...، براى مناسبتى بود كه شهادت با جمع شدن شهدا دارد، چنانكه در جمله (تحبسونهما من بعد الصلوه فيقسمان بالله ) هم اشاره به اين مناسبت ديده مى شود،  
مراد از (لا علم لنا) كه در جواب پيامبران (ع ) به خدا آمده است نفى مطلق علم نيست  
و از اينكه علم همه غيب ها را به طور انحصار براى خداوند اثبات مى كند استفاده مى شود كه مراد از علمى كه از خود نفى مى كنند و مى گويند: (لا علم لنا) اصل علم نيست بلكه همان جميع علوم غيبى است كه براى خداوند اثباتش مى كند، زيرا ظاهر گفتارشان كه مى گويند:

*(181/24)*

(انك انت علام الغيوب - بدرستى توئى علام الغيوب ) دلالت دارد بر اينكه اين بيان تعليل مى كند نفى را و معلوم است كه انحصار علم همه غيب ها در خداوند سبحان دليل بر اين نيست كه غير خداوند فاقد اصل علم هستند، مخصوصا در اينجا كه سؤ ال خداوند از اين است كه مردم چگونه دعوت شما انبيا را پذيرفتند؟ چون علم به چگونگى پذيرفتن مردم از قبيل علم به غيب نيست بلكه از قبيل علم شهودى است ، پس معلوم شد اينكه انبيا گفتند (لا علم لنا) نفى مطلق علم نيست بلكه نفى علم حقيقتى است كه به عالم غيب هم راه داشته باشد. چه پر واضح است كه علم تنها به مقدار قدرتى كه از جهت اسباب و متعلقات دارد واقع را براى صاحبش كشف مى كند نه بيشتر، و نيز واضح است كه آنچه از يك موجود در چشم يك بيننده منعكس مى شود تنها عكسى است از آن نه واقع و حقيقت آن ، زيرا واقع و حقيقت آن امرى است كه به جميع اجزاى موجود در خارج و جميع اجزايى كه قبل از آن موجود به لباس ‍ هستى درآمده بوده اند و همچنين موجوداتى كه همزمان با آن موجودند ارتباط و بستگى دارد، و ناگفته پيداست كه علم حقيقى به اين موجود خارجى براى كسى دست مى دهد كه به جميع موجودات قبل از آن و همچنين جميع موجودات همزمان با آن و بلكه به صانع آن يعنى خداوندى كه اجل از آن است كه در حيطه تصور كسى در آيد احاطه پيدا كند، و اين احاطه امرى است فوق طاقت بشرى .

*(181/25)*

در اين عالمى كه از يك طرف وسعت بى نهايت و عظمت اجرام فلكى و كهكشان هاى آن انديشه و فكر بشر را خيره و مبهوت ساخته و از طرف ديگر دقايقى كه در شكم اتم هاى ريز و ذرات ذره بينى آن نهفته شده عقلش را تباه و چنان سرگردانش نموده كه اگر بخواهد فكر خود را بين اين دو سنخ موجود خرد و بزرگ جولان دهد جز حيرت چيزى عايدش نمى شود. آرى آدمى را از موهبت فكر و نور خرد جز اندكى ناچيز مانند چراغ موشى كه مسير كوتاه زندگيش را روشن ساخته بسان شمعى كه در ظلمات شبى ديجور پيش پاى صاحبش را هويدا كند ارزانى نداشته اند، بنابراين بايد گفت هر چيزى كه مورد علم ما قرار مى گيرد حقيقت و واقعيتش وابسته و مربوط به موجودات اطراف خود و آن موجودات هم به موجودات ديگر و همچنين ... و اين موجودات حقايقى هستند كه به كلى از علم و ادراك آدمى غايبند، پس اين موجود مفروض هم حقيقتش از حيطه علم ما بيرون است ، و ما وقتى مى توانيم بطور حقيقت و به تمام معنا علم به چيزى پيدا كنيم كه تمامى موجودات وابسته به آن يعنى به سراپاى عالم وجود و اسرار آن واقف شويم ، و اين معنا براى ما كه خود مخلوقى هستيم محدود، دست  
حقيقت علم و تمامى آن نزد خداوند است و بس  
تنها خداوند واحد قهار است كه نزد اوست كليد غيب هايى كه جز او كسى را از آن علم و اطلاعى نيست چنان كه آيه (والله يعلم و انتم لا تعلمون ). دلالت بر اين معنا دارد، يعنى دلالت مى كند بر اينكه طبع آدمى جهل و نادانى است و از علم جز مقدار محدودى روزيش نداده اند. و همچنين آيه (و ان من شى ء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم ).

*(181/26)*

و اين مضمون همان مضمونى است كه امام (عليه السلام ) در جواب سؤ ال از علت محجوب بودن خداوند از خلق ، آنرا بكار برده و فرموده : چونكه خداوند خلقت بشر را بر مبناى جهل بنا نهاده ، و همچنين آيه (و لا يحيطون بشى ء من علمه الا بما شاء). چه اين آيه نيز دلالت دارد بر اينكه علم تماميش از آن خداست و اگر انسان به چيزى علم و احاطه پيدا مى كند به مشيت و خواست خداوند است . و نيز آيه (و ما اوتيتم من العلم الا قليلا) كه دلالت دارد بر اينكه در عالم علمى است بى كران كه از آن دريا جز قطره اى و از آن خروار جز مشتى به آدميان نداده اند. بنابراين حقيقت امر اين است كه حقيقت علم جز در نزد خداوند سبحان يافت نمى شود. و از آيات بسيارى نيز استفاده مى شود كه روز قيامت روزى است كه هر چيزى به حقيقت و واقعيتش جلوه مى كند، بنابرايندر آن روز هيچ گفتارى هم نيست مگر اينكه حق و حقيقت باشد، از آن جمله است آيه (لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن و قال صوابا، ذلك اليوم الحق .)  
جواب پيامبران نوعى تواضع در برابر كبريائى خداوند است  
بنابراين جوابى هم كه در آيه مورد بحث در روز قيامت ، انبياء (عليهم السلام ) در پاسخ (ماذا اجبتم ) داده ، مى گويند: (لا علم لنا انك انت علام الغيوب ) جوابى است كه علم را كه همان غيب است حقيقتا از خود نفى نموده و براى پروردگار سبحان اثبات مى كنند، و اين جوابشان يك نوع خضوعى است در برابر عظمت و كبريائى پروردگار و اعتراف به احتياج ذاتى و بطلان حقيقى خود در برابر مولاى حقيقيشان و رعايت آداب حضور و اظهار حقيقت امر است نه جواب نهايى كه بعد از آن جواب ديگرى نباشد، براى اينكه اولا خداوند سبحان آنان را شهداى بر امت قرار داده ، كما اينكه فرموده : (فكيف اذا جئنا من كل امه بشهيد و جئنا بك على هولاء شهيدا).

*(181/27)*

و نيز فرموده : (و وضع الكتاب و جى ء بالنبيين و الشهداء) و براى شاهد بودن انبياء (عليهم السلام ) معنايى جز اين تصور نمى شود كه در روز قيامت كه روز جلوه حقيقت است درباره امت هاى خود شهادت به حق دهند، و اين شهادتى را كه خداوند براى ايشان مقدر فرموده بزودى در آنروز خواهند داد، و اگر در آيه مورد بحث در جواب پروردگار گفته اند: (لا علم لنا) براى خاطر رعايت ادب و ايفاى مراسم عبوديت در قبال مالك حقيقى و پروردگارى است كه در آن روز جز او صاحب اختيار و پادشاهى نيست ، و نيز اشاره است به واقع و حقيقت امر و اينكه علم حقيقى را تنها او مالك بالذات است و ديگران مالك به طفيل اويند، آن مقدارى را مالكند كه او به آنان افاضه فرموده ، با اين حال منافات ندارد كه بعد از اين اعتراف شهادتهايى كه درباره احوال امت خود دارند بدهند و اين خود يكى از مويدات مطلبى است كه ما قبلا در تفسير آيه : (و كذلك جعلناكم امه وسطا لتكونوا شهداء على الناس ) در جلد اول اين كتاب گذرانديم ، و آن اين بود كه اين علم و شهادت از نوع علم متداول و شهادت معمولى در بين ما مردم عادى نيست ، بلكه از نوع علمى است كه مخصوص به خود خداوند است ، و خداوند آنرا به طائفه اى از مكرمين و محترمين از بندگان خود اختصاص داده .  
و ثانيا: خداوند سبحان ، علم را تنها براى طائفه اى از بندگان خود كه در روز قيامت مقرب درگاه اويند اثبات كرده و فرموده : (و قال الذين اوتوا العلم و الايمان لقد لبثتم فى كتاب الله الى يوم البعث فهذا يوم البعث )، و نيز فرموده : (و على الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم ) و نيز فرموده : (و لا يملك الذين يدعون من دونه الشفاعه الا من شهد بالحق و هم يعلمون ).

*(181/28)*

و عيسى بن مريم (عليهماالسلام ) از جمله كسانى است كه آيه شامل او مى شود، و او رسول خدا و از كسانى است كه از روى علم به حق شهادت داده اند، و نيز فرموده : (و قال الرسول يا رب ان قومى اتخذوا هذا القرآن مهجورا) و مراد از رسول در اين آيه رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) است ، و اين مطلبى كه خداوند از وى حكايت مى كند جواب سؤ الى است كه آيه مورد بحث مشتمل بر آن است و آن جمله (فيقول ما ذا اجبتم ) است ، پس معلوم شد كه گفتار رسول الله (صلى الله عليه و آله ) نيز همانطورى كه در آيه مورد بحث گفتيم جواب نهايى نيست .  
و ثالثا: قرآن كريم هم پرسش از پيغمبران را ذكر فرموده و هم پرسش از مردمى را كه آن بزرگواران بسوى ايشان مبعوث بوده اند، كما اينكه فرموده : (فلنسئلن الذين ارسل اليهم و لنسئلن المرسلين ).  
آنگاه از طرف امت ها جوابهاى متعددى در مقابل سوالات زيادى كه از آنان ميشود ذكر فرموده ، و معلوم است كه اين جواب ها مستلزم علم و اطلاع آنان است ، كما اينكه سؤ ال هم ، خود اشاره به علم آنان دارد، چون اگر آنان فاقد علم بودند سؤ ال از ايشان معنا نداشت ، و نيز درباره آن امت ها فرموده : (لقد كنت فى غفله من هذا فكشفنا عنك غطائك فبصرك اليوم حديد) و نيز فرموده : (و لو ترى اذ المجرمون ناكسوا روسهم عند ربهم ربنا ابصرنا و سمعنا فارجعنا نعمل صالحاانا موقنون ) و آيات ديگر نيز بر اين معنا دلالت دارند، و وقتى امت ها و مخصوصا مجرمين آنان در قيامت به اين پايه از علم و اطلاع برسند كه مورد مواخذه و پرسش ‍ پروردگار قرار گيرند چطور ممكن است اين علم را از پيغمبران گرامى (عليهم السلام ) سلب نمود؟! پس بايد همان توجيهى را كه كرديم به ميان آورد.  
next page  
fehrest page  
back page

*(181/29)*

next page  
fehrest page  
back page  
گفتارى در معناى شهادت  
اجتماع مدنى كه داير در بين ما عائله بشر است و معارضاتى كه در جميع جهات زندگى زمينى ما بين قواى فعاله ما هست خواه ناخواه انواع اختلافات و خصومتها پيش مى آورد، زيرا چه بسا اتفاق مى افتد كه يك فرد از بشر مى خواهد از لذتى كه در نظر دارد تمتعى ببرد، افراد ديگرى هم مى خواهند از همان لذت بهره و سهمى داشته باشند و يا اصلا او را بى بهره كرده و كنار زده و همه را به خود اختصاص دهند، اين معارضه خود باعث مى شود لذت مذكور بيش از آنچه كه هست جلوه نموده و دلها را شيفته خود كند و دل دادگان ، براى رسيدن به آن به نزاع و كشمكش بپردازند، و اين كشمكش ها كار را به جايى رسانيده كه بشر در خود احساس احتياج به حكومت و قضاوتى كه بتواند از عهده فصل اين خصومات و كشمكش ها برآيد بنمايد، و اولين چيزى را كه دستگاه قضاوت و حكومت لازم دارد اين است كه قضايا و وقايع همانطورى كه واقع شده ، بدون هيچ گونه تغيير و تحريفى ضبط شود، تا آنكه عين واقعه ، مورد بررسى و قضاوت قضات قرار گيرد، و اين معنا واضح است و جاى ترديد نيست ، و نيز جاى ترديد نيست كه وقتى وقايع درست ضبط  
مى شود كه كسانى شاهد و ناظر بر آن بوده و آنرا به ذهن بسپارند و يا ماجرا را نوشته و يا بوسيله ديگرى كه براى كنترل حوادث در دسترس بشر است ضبط نمايند، و در موقع لزوم به آنچه كه ديده و يا نوشته اند شهادت دهند.  
البته ممكن است راه هاى ديگرى هم براى حفظ و ضبط حوادث باشد و ليكن شهادت از ساير وسايل ممكن از چند جهت امتياز دارد:

*(182/1)*

اول اينكه : ساير اسباب ضبط، امورى هستند كه براى عموم مردم ميسر نيستند، حتى نوشتن كه از همه وسايل تا اندازه اى عمومى تر و آسان تر و بى خرج تر است باز براى جميع مردم امكان ندارد حتى امروز كه روز تمدن بشر است باز همه مردم قادر بنوشتن نيستند تا چه رسد به داشتن وسايلى ديگر از قبيل ضبط صوت و امثال آن ، به خلاف شهادت كه هميشه و براى همه افراد امكان دارد.  
اعتبار شهادت در ميان ملل مختلف و در اسلام 296  
دوم اينكه : شهادت كه عبارتست از تشريح زبانى ، تحمل و ضبطش از خطر دستخوش عوارض شدن ، دورتر از ساير وسايل است ، و نسبت به نوشتن و امثال آن از دستبرد حوادث مصون تر است ، و لذا مى بينيم هيچ يك از امت ها با همه اختلافى كه در سنن اجتماعى و سليقه هاى قومى و ملى و با آن تفاوت فاحشى كه در ترقى و عقب ماندگى و تمدن و توحش دارند، با اينهمه در مجتمعات خود نسبت به شهادت ، خود را بى نياز ندانسته و از قبول آن شانه خالى نكرده و تا اندازه اى به اعتبار آن اعتراف دارند، روى اين حساب شهادت كسى معتبر است كه يكى از افراد مجتمع و جزئى از اجتماع بشمار آيد و لذا اعتبارى به شهادت اطفال غير مميز و ديوانگانى كه نمى فهمند چه مى گويند، نيست ، و نيز از همين جهت بعضى از ملل وحشى كه زنان را جزو اجتماع بشرى نمى شمارند شهادت شان را هم معتبر نمى دانند، چنانكه سنن اجتماعى غالب امتهاى قديمى مانند روم و يونان و غير آنها به همين منوال جريان داشته است ، و اسلام هم كه دين فطرت است شهادت را معتبر دانسته و در بين ساير وسايل تنها آنرا معتبر داشته و ساير وسايل را از درجه اعتبار ساقط دانسته ، مگر در صورتى كه افاده علم كند و درباره اعتبار شهادت فرموده : (و اقيموا الشهاده لله ) و نيز فرموده : (و لا تكتموا الشهاده و من يكتمها فانه اثم قلبه ) و نيز فرموده : (و الذين هم بشهاداتهم قائمون ).

*(182/2)*

و درباره عدد شهود جز در مساءله زنا در جميع موارد دو نفر را كافى دانسته كه هر كدام ديگرى را تاييد كند و فرموده : (و استشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل و امراتان ممن ترضون من الشهداء ان تضل احديهما فتذكر احديهما الاخرى و لا ياب الشهداء اذا ما دعوا و لا تسئموا ان تكتبوه صغيرا او كبيرا الى اجله ذلكم اقسط عند الله و اقوم للشهاده و ادنى الا ترتابوا) چون ذيل آيه افاده مى كند كه آنچه در صدر آيه درباره احكام شهادت ذكر شده كه از آن جمله ضميمه شدن يكى است به ديگرى به عدالت و اقامه شهادت و رفع سوء غرض بيشتر مطابقت دارد، چون اسلام در تشخيص اينكه چه كسى از افراد مجتمع بشمار مى رود و خلاصه چه كسانى مجتمع انسانى را تشكيل مى دهند زنان را هم جزو مجتمع و مشمول حكم شهادت مى دانست ، از اين رو زنان را هم در اقامه شهادت با مردان سهيم نموده و حق اداى شهادات را هم به آنان داده ، الا اينكه چون مجتمعى را كه اسلام بوجود آورده مجتمعى است كه ساختمانش بر پايه عقل نهاده شده نه بر عواطف ، و زنان جنبه عواطفشان بر تعقلشان غلبه دارد، از اين رو از اين حق به زنان نصف مردان داده .  
بنابراين شهادت دو نفر از زنان معادل يك نفر از مردان خواهد بود، چنانكه آيه شريفه گذشته نيز به اين حكمت اشاره كرده و فرموده : (ان تضل احديهما فتذكر احديهما الاخرى - تا اگر يكى از آن دو گمراه و دستخوش عواطف شد ديگرى متذكرش سازد) و ما در جزء چهارم اين كتاب آنجا كه حقوق زن در اسلام را بيان مى داشتيم مطالبى كه براى اين بحث نافع باشد گذرانديم ، البته براى شهادت در كتب مفصله فقه احكام زياد و فروعات بسيار مبسوطى هست كه چون از غرض ما در اين بحث خارج است متعرض آن نمى شويم .  
گفتارى پيرامون معناى عدالت

*(182/3)*

كسانى كه در احكام و معارف اسلامى بحث مى كنند در خلال بحث هاى خود بسيار به لفظ عدالت بر مى خورند، و چه بسا درباره عدالت به تعريفات مختلف و تفسيرهاى گوناگونى كه ناشى از اختلاف مذاقهاى اهل بحث و مسلك هاى ايشان است برخورد مى كنند، ليكن مذاقى كه در تعريف عدالت اختيار مى كنيم بايد مذاقى باشد كه با كار ما كه تفسير قرآن است سازگار باشد. مذاقى باشد كه بتوان آنرا در تجزيه و تحليل معناى عدالت و كيفيت اعتبارش با فطرتى كه مبناى همه احكام اسلامى است وفق دهد، و اين خود مذاق مخصوصى است . و آن اين است كه بگوييم : عدالت كه در لغت به معناى اعتدال و حد وسط بين عالى و دانى و ميانه بين دو طرف افراط و تفريط است ، در افراد مجتمعات بشرى هم عبارتست از افرادى كه قسمت عمده اجتماع را تشكيل مى دهند و آنان همان افراد متوسطالحالند، كه در حقيقت به منزله جوهره ذات اجتماعند، و همه تركيب و تاءليف هاى اجتماعى روى آنان دور مى زند. زيرا نوابغ و رجالى كه از مزايا و فضايل عالى اجتماعى برخوردارند و همه افراد اجتماع همشان و غرض نهائيشان رسيدن به مقام ايشان مى باشد در هر عصرى جز عده اى انگشت شمار نيستند و در هر جامعه اى يافت شوند در طبقه اعضاى رئيسه آن اجتماع قرار مى گيرند، و عده اين چنين افراد آنقدر نيست كه به تنهايى بتوانند جامعه اى را تشكيل داده و يا در تكميل و تكون آن اثرى داشته باشند.

*(182/4)*

همچنين افراد معدودى كه نقطه مقابل آنان و در طرف تفريط قرار دارند، يعنى اشخاص بى شخصيت و فرومايه اجتماع كه پايبند به حقوق اجتماعى نيستند و فضائلى كه مورد غبطه و آرزوى افراد جامعه باشد در آنان نيست و خلاصه بى بند و بارهايى كه پايبند به اصول عامه اجتماعى كه در حقيقت حيات جامعه به رعايت آنها است ، نيستند و رادعى از ارتكاب گناهان اجتماعى كه باعث هلاكت جامعه و بطلان تجاذب و پيوستگى لازم بين اجزاى اجتماع است ندارند، كه اين چنين افراد هم مانند دسته اول عددشان در هر عصرى انگشت شمار بوده و در تشكيل اجتماع اثرى نداشته و بود و نبودشان يكسان است و اجتماع وقعى و اعتمادى به راى و خير خواهى شان ندارد، از اين دو دسته كه بگذريم تنها افرادى در تشكيل جامعه به حساب مى آيند كه مردمى متوسط الحال هستند، تنها اينانند كه ساختمان و اسكلت جامعه را تشكيل مى دهند و بدست اينان است كه مقاصد جامعه و آثار حسنه اى كه غرض از تشكيل جامعه حصول آن مقاصد و تمتع از آن آثار است ظاهر مى گردد،  
اعتبار عدلت در شاهد، حكمى است فطرى وارتكازى همگان  
و اين مطلب روشن است و هيچ جامعه شناسى نيست كه در اولين برخورد به آن به حسن قبول تلقيش نكند، آرى هر كسى به طور قطع احساس مى كند كه در زندگى اجتماعى خود به افرادى احتياج دارد كه رفتار اجتماعى شان مورد اعتماد و در امور ميانه رو باشند، از بى باكى و قانون شكنى و مخالفت با سنن و آداب جارى پروا داشته باشند، و تا اندازه اى نسبت به حكومت و دستگاه قضا و شهادات و غيره لا ابالى نباشند، اين است حكم فطرى و ارتكازى هر كسى ، اسلام هم اين حكم را كه حكمى است فطرى و ضرورى و يا نزديك به ضرورى در شاهد معتبر دانسته و فرموده : (و اشهدوا ذوى عدل منكم و اقيموا الشهاده لله ذلكم يوعظ به من كان يومن بالله و اليوم الاخر) و نيز فرموده : (شهاده بينكم اذا حضر احدكم الموت حين الوصيه اثنان ذوا عدل منكم ).

*(182/5)*

در اين دو آيه روى سخن با مؤ منين است ، پس اينكه شرط كرده كه اين دو شاهد بايد از دارندگان فضيلت عدالت باشند مفادش اين است كه شاهد بايد نسبت به مجتمع دينى مردى معتدل باشد، نه نسبت به مجتمع قومى و شهرى ، و از همين جا استفاده مى شود كه شاهد بايد در جامعه طورى مشى كند كه مردم دين دار به دين وى وثوق و اطمينان داشته باشند، و كارهايى را كه در دين گناه كبيره و منافى دين بشمار مى رود مرتكب نشود، چنانكه قرآن هم در اين مقوله مى فرمايد: (ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم و ندخلكم مدخلا كريما) و ما در ذيل همين آيه در جزء چهارم اين كتاب (جلد 4 ترجمه ) راجع به معناى كبيره بحث كرديم و در آيات ديگرى هم به همين معنا اشاره نموده ، از آن جمله مى فرمايد: (و الذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعه شهداء فاجلدوهم ثمانين جلده و لا تقبلوا لهم شهاده ابدا و اولئك هم الفاسقون ) نظير آيه مورد بحث از جهت اشتراط عدالت آيه (ممن ترضون من الشهداء) است ، زيرا رضايتى كه در آن اخذ شده همان خوش بينى مجتمع دينى است ، و معلوم است كه مجتمع دينى از جهت دينى بودنش از كسى راضى و به وى خوشبين مى شود كه رفتارش براى جماعت اطمينان آور نسبت به ديانتش باشد.  
مفهوم عدلت در اصطلاح فقه و لسان ائمهاهل بيت (ع ) و فرق آن با عدلت به مفهوم اخلاقى آن

*(182/6)*

و اين همان معنايى است كه در اصطلاح فقه آنرا ملكه عدالت مى نامند، البته اين ملكه غير ملكه عدالت در اصطلاح فن اخلاق است ، چون عدالت فقهى هياتى است نفسانى كه آدمى را از ارتكاب كارهايى كه به نظر عرف متشرع گناه كبيره است باز مى دارد، و اما ملكه عدالت در اصطلاح اخلاق ملكه راسخ به حسب واقع است نه به نظر عرف ، و اين معنايى كه ما براى عدالت كرديم معنايى است كه از مذاق و مذهب امامان اهل بيت (عليهم السلام ) بنا بر رواياتى كه از آن خاندان نقل شده نيز استفاده مى شود، از آن جمله صدوق در كتاب فقيه به سند خود از ابن ابى يعفور نقل مى كد كه گفت حضور حضرت صادق (عليه السلام ) عرض كردم : در بين مسلمين عدالت مرد با چه چيز شناخته مى شود تا شهادت هايى كه له يا عليه مسلمين مى دهد پذيرفته گردد؟

*(182/7)*

امام فرمود: به اينكه مسلمين او را به ستر و عفاف و جلوگيرى از شكم و شهوت و دست و زبان بشناسند، و به اجتناب از گناهان كبيره اى كه خداوند متعال مرتكب آنرا وعده آتش داده از قبيل مى گسارى ، زنا، ربا، عقوق پدر و مادر و فرار از جنگ و امثال آن معروف باشد، و دليل بر اين كه شخص از جميع اين گناهان اجتناب دارد اين است كه جميع معايب خود را بپوشاند، به طورى كه بر مسلمانان تفتيش ساير معايب و لغزشهايش حرام باشد و ستودن وى به پاكى و اظهار عدالتش در بين مردم واجب شود، دليل ديگرش ‍ اين است كه به رعايت نمازهاى پنجگانه و مواظبت بر آنها و حفظ اوقات آنها معهود باشد و در جماعتهاى مسلمين حضور بهم برساند، و جز با عذر موجه از اجتماعاتى كه در مصلاها منعقد مى شود تخلف نورزد، وقتى داراى چنين نشانه هايى بود و همواره در مواقع نماز در مصلاى خود ديده شد و خلاصه اگر از اهل شهر و قبيله اش بپرسند فلانى چطور آدمى است بگويند ما جز نيكى از او نديده ايم و همواره او را مواظب نماز و مراقب اوقات آن يافته ايم ، همين مقدار براى احراز عدالت و قبول شهادتش در بين مسلمين كافى است ، زيرا نماز خود پرده و كفاره گناهانست ، و ممكن نيست كسى كه در جماعات حاضر نمى شود و نماز را در مساجد نمى خواند در باره اش شهادت دهند كه وى نمازگزار است ، جماعت و اجتماع تنها براى همين منظور تشريع شده كه نمازگزار را از بى نماز بشناسند، و اگر غير اين بود كسى نمى توانست به صلاح و سداد و ديانت اشخاص شهادت دهد، و لذا رسول الله (صلى الله عليه و آله ) تصميم گرفت خانه هاى مردمى را به جرم كناره گيرى از جماعت مسلمين آتش بزند، و بارها مى فرمود: نماز كسى كه بدون عذر در مسجد حاضر نمى شود نماز نيست .

*(182/8)*

مؤ لف : همين روايت را شيخ در تهذيب زيادتر از آنچه ما از صدوق (عليه الرحمه ) نقل كرديم روايت كرده ، و ستر و عفافى كه در اين روايت است هر دو بنابر آنچه در صحاح است به معناى تزكيه است ، و اين روايت همانطورى كه مى بينيد عدالت را امرى معروف در بين مسلمين دانسته ، وسائل از نشانه هاى آن پرسش نموده و امام (عليه السلام ) درباره آثار آن فرموده : اثر مترتب بر عدالت كه دلالت بر اين صفت نفسانى و حكايت از آن مى كند همانا ترك محرمات پروردگار و خوددارى از شهوات ممنوع است ، و درباره نشانه آن فرموده : نشانه عدالت اجتناب از گناهان كبيره است ، و دليل بر اين اجتناب به آن تفصيلى كه امام بيان داشت حسن ظاهر بين مسلمين است .  
و در تهذيب از عبدالله بن مغيره از ابى الحسن على بن موسى الرضا (عليهماالسلام ) نقل مى كند كه فرمود: كسى كه بر فطرت اسلام به دنيا آمده باشد و مردم نفس او را نفسى صالح بدانند جايز است كه شهادت دهد و شهادتش معتبر است .  
و نيز در همان كتاب است كه سماعه از ابى بصير از ابى عبدالله (عليه السلام ) نقل كرده كه فرمود: در شهادت اشخاص ضعيف عيبى نيست به شرطى كه عفيف و خويشتن دار باشند.  
در كتاب كافى به سند خود از على بن مهزيار از ابى على بن راشد نقل مى كند كه گفته است : خدمت حضرت ابى جعفر (عليه السلام ) عرض كردم : دوستان شما در بين خود اختلاف دارند، آيا با اين حال مى توانم در نماز به همه آنها اقتدا كنم ؟ فرمود: دنبال كسى نماز بخوان كه به ديانتش وثوق داشته باشى .  
مؤ لف : دلالت اين چند روايت بر مطالب گذشته ، واضح است . البته در ذيل عنوان عدالت بحث هاى زيادترى هست و ليكن چون از غرض ما خارج است لذا از ايراد آن خوددارى مى كنيم .  
گفتارى پيرامون يمين (سوگند)

*(182/9)*

حقيقت معناى اينكه مى گوييم : به جان خودم سوگند كه فلان مطلب فلان است ، و يا: به حياتم قسم كه مطلب همانست كه من گفتم ، اين است كه گفته هاى خود را در راستى و صحت به جان و زندگى خود كه در نظر، عزيز و محترم است پيوند دهيم ، بطورى كه صحت و راستى گفتار ما بسته به جان و زندگى ما و عدم صحت آن بسته به عدم زندگى ما باشد، بطلان گفتارمان ابطال حرمت و منزلت زندگيمان باشد، با حفظ اينكه نداشتن ارزش و احترام زندگى سقوط از مقام انسانيت است ، چون انسانيت ، آدمى را دعوت به حفظ احترام زندگى مى كند، و همچنين معناى اينكه مى گوييم : تو را به خدا قسم فلان كار را مكن و يا فلان كار را بكن ،  
اين است كه مى خواهيم امر و نهى خود را به مقام و منزلتى كه خداى سبحان در نظر مؤ منين دارد پيوند داده و مربوط سازيم ، به طورى كه مخالفت امر و نهى ما، خوار شمردن مقام خداى تعالى باشد و همچنين غرض و معناى اينكه مى گوييم : و الله هر آينه فلان كار را مى كنم ، پيوند مخصوصى است كه بين تصميمى كه بر كارى گرفته ايم و بين مقام و منزلتى كه خداى متعال در نظرمان دارد بر قرار كنيم ، بطورى كه فسخ آن عزيمت و نقض آن تصميم ابطال منزلت و اهانت به حرمتى باشد كه خداى سبحان در نظر ما دارد، و نتيجه اين پيوند اين است كه خود را از فسخ عزيمت و شكستن عهدى كه بسته ايم باز داريم .  
بنابراين مى توان گفت : قسم عبارت است از ايجاد ربط خاصى بين خبر و يا انشاء و بين چيز ديگرى كه داراى شرافت و منزلت است ، بطورى كه بر حسب اين قرار داد، بطلان و دروغ بودن انشا يا خبر مستلزم بطلان آن چيز باشد، و چون آن چيز در نظر صاحب قرار داد داراى مكانت و احترام لازم الرعايه است و هيچگاه راضى به اهانت به آن نيست از اين جهت فهميده مى شود كه در خبرى كه داده راستگو است ، و در تصميمى كه گرفته پايدار است ، پس قسم در اينگونه امور تاكيدى است بالغ .

*(182/10)*

در بعضى از لغات بجاى قسم و در مقابل آن ، خبر را به چيزى كه فاقد شرف و احترام است مربوط مى سازند، و غرضشان از اين قسم پيوندها، اظهار بى اعتنايى است نسبت به خبرى كه مى دهند و يا مى شنوند، در حقيقت اين يك قسم زخم زبان به شمار مى رود. و ليكن از اين قسم پيوندها در كلام عرب بسيار كم ديده مى شود. تا آنجا كه ما سراغ داريم سوگند از عادات و رسومى است كه در تمامى زبانها متداول است و پيداست كه آنرا از نياكان خود به ارث برده اند، نه اينكه مختص به يك زبان و از مخترعات يك نسل بوده باشد، و اين خود دليل بر اين است كه سوگند از شوون تلفظات يك لغت نيست بلكه حيات اجتماعى انسان وى را بسوى آن هدايت نموده است ، زيرا انسان در بعضى از موارد مى فهمد كه چاره اى جز توسل به سوگند و استفاده از آن ندارد، و هميشه توسل به سوگند در بين امم دائر بوده و چه بسا در موارد متفرقه اى كه نمى توان در تحت قاعده اش در آورد و احيانا در مجتمعات انسانى پيش ‍ مى آيد بمنظور دفع تهمت و دروغ و يا تسكين نفس و تاييد خبر به آن متوسل مى شده اند، تا اندازه اى كه حتى قوانين كشورى هر امت در پاره اى از موارد از قبيل تحليف سلاطين و اولياى مملكت در ابتداى تاجگذارى و يا افتتاح مجلس شورا و امثال آن به آن اعتبار و قانونيت داده است ، اسلام نيز كمال اعتبار را نسبت به سوگندى كه با نام خداوند واقع شود مبذول داشته و اين نيست مگر براى خاطر عنايتى كه اسلام به رعايت احترام مقام ربوبى دارد، آرى اسلام ساحت قدس خداى تعالى را از اينكه مواجه با صحنه هايى كه با مراسم ربوبيت و عبوديت منافى باشد حفظ كرده ، و لذا كفاره هاى مخصوصى براى شكستن سوگند وضع نموده و سوگند زياد را هم مكروه دانسته ، و فرموده : (لا يواخذكم الله باللغو فى ايمانكم و لكن يواخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته اطعام عشره مساكين ) و نيز فرموده : (و لا تجعلوا الله عرضه لايمانكم )و سوگند را در

*(182/11)*

مواردى كه مدعى در محكمه ، شاهدى بر دعوى خود ندارد معتبر دانسته و فرموده : (فيقسمان بالله لشهادتنا احق من شهادتهما و ما اعتدينا).  
و از كلمات رسول الله (صلى الله عليه و آله ) است كه فرموده : شاهد آوردن به عهده مدعى و سوگند خوردن به عهده منكر است .  
و اين اعتبار سوگند در حقيقت اكتفا كردن محكمه است به دلالت سوگند بر ايمان - درونى طرف در جايى كه دليل ديگرى بر صدق گفتارش نباشد،  
اعتماد به سوگند مدعى ، به خدا، در شرع اسلام ، ناشى از اعتماد به ايمان افراد درمجتمع اسلامى است  
توضيح اينكه : مجتمع دينى مجتمعى است كه بر پايه ايمان به خداى تعالى بنا نهاده شده و اجزاى اين مركب كه باهم تاءليف شده و اجتماع را تشكيل داده اند، انسان هاى با ايمان است ، خلاصه در چنين مجتمع سرچشمه همه سنت هايى كه پيروى مى شود و محور جميع احكامى كه جارى مى گردد ايمان به خدا است . و كوتاه سخن ، جميع آثارى كه از اين چنين مردم بروز مى كند همه و همه ناشى از حالت درونى و ايمان آنها است . چنانكه در يك مجتمع بى دين محور همه اينها ايمان افراد است به مقاصد قومى خود و همه سنن و قوانين كشورى و آداب و رسومى كه در بينشان دائر است ناشى از ايمان است .  
وقتى حال يك جامعه دينى چنين باشد و صحيح باشد اعتماد و اتكاء بر ايمان افراد در جميع شوون اجتماعى و لوازم زندگى ، همچنين صحيح است اعتماد به ايمان شان در جائى كه جز ايمان به خدا دليل ديگرى بر صدق گفتارشان در بين نيست و اين اعتماد به ايمان همان سوگندى است كه شارع در مواردى كه مدعى گواهى بر صدق دعوى خود ندارد براى وى تشريع فرموده ، تا منكر، انكار خود را مربوط و بسته به ايمان درونى خود كند و بر صدق گفتار خود سوگند ياد نمايد، به طورى كه اگر كشف شود كه در انكار و اظهاراتش دروغ گفته ، كشف شود كه در اظهار ايمانش به خدا نيز دروغگو بوده است ،

*(182/12)*

پس در حقيقت ايمانش كه بوسيله عقد قسم مربوط و مرهون صدق گفتارش شده به منزله گروگانى است كه مديون ، آنرا در اختيار طلبكار خود مى گذارد كه وقتى مجاز است گروگان را بگيرد كه در وعده اى كه داده وفا كند يعنى در سر موعد طلب وى را بپردازد و گرنه ديگر دست به گروگان پيدا نمى كند، همچنين منكر كه در عالم اعتبار ايمانش گروگان به مطلبى بسته است كه بر آن سوگند ياد كرده ، به طورى كه اگر خلاف آن مطلب كشف شد ايمانش نيز از بين رفته و از اين سرمايه تهى دست شده و ايمانش در جامعه از درجه اعتبار ساقط مى شود، و از ثمرات ايمانش - كه در چنين مجتمع عبارت است از همه مزاياى اجتماعى - محروم مانده و در اين مجتمع كه گفتيم بايد اجزايش با هم موتلف باشند رانده و مطرود شده بلكه رانده زمين و آسمان مى شود، نه در زمين ماوايى دارد كه در آن قرار گيرد و نه آسمانى كه بر سرش سايه افكند. مويد اين مطلب انزجار و تنفر شديدى است كه مسلمين صدر اسلام در برابر كسانى كه از سنن دينى مانند نماز جماعت و حضور در جبهه جنگ تخلف مى ورزيدند از خود نشان داده اند، چه از اعتراض مسلمين آنروز كه در حقيقت روزگار سلطه دين بر همه هواها بوده به خوبى مى فهميم تا چه اندازه يك مرد متخلف از سنن دينى در نظر مجتمع مطرود و منفور بوده است ، و عالم در نظر آن بى نوا، تا چه اندازه تنگ مى شده . اينكه گفتيم مسلمين صدر اسلام براى اين بود كه اسلام ، مجتمعى كه به تمام معنى دينى باشد و دين بر تمامى شوون اجتماعى حكومت كند جز در صدر اسلام بخود نديده ، است .  
در جوامع مادى امروز، نه تنها سوگند بلكه هيچ قانون و ضابطه ديگرى كوچكتريناثرى ندارد

*(182/13)*

مجتمع كشورهاى اسلامى امروز با اينكه اسمش اسلامى است در حقيقت مجتمعى است كه دين در آنها رسما حكومت و نفوذ ندارد، و بيشتر تمايلات مادى در دلها حكمفرماست ، مجتمعى است كه از مختصرى تمايلات دينى آنهم بسيار ضعيف و مورد اعراض و طعن عموم و از تمايلات مادى بس شديد، تركيب يافته است ، مجتمعى كه تمدن جديد قسمت عمده توجه مردم را بخود جلب كرده و علاقه اش تا اعماق دلها ريشه دوانيده و در نتيجه كشمكشى بس عجيب بين اين دو علاقه و دو داعى در دلها براه انداخته و همواره در نزاع بين داعى دين و دنيا، غلبه و پيروزى نصيب تمايلات مادى بوده در نتيجه آن وحدت نظامى كه اسلام در مجتمع دينى مسلمين بوجود آورده بود و در همه شوون اجتماع گسترش داشت از بين رفته و در روحيات مردم هرج و مرج عجيبى بپا خاسته است ، البته در چنين روزگارى سوگند بلكه هر قانون ديگرى هر چه هم در حفظ حقوق مردم از سوگند قوى تر باشد در مجتمعات امروز كوچكترين اثرى ندارد، براى اينكه در اين اجتماع نه تنها سلب اعتماد از قوانين دينى موجود در مجتمع شده ، بلكه به هيچ يك از نواميس و مقررات جديد هم اعتمادى نيست . اين را هم بايد تذكر داد كه ما نمى خواهيم بگوييم چون امروز ايمان مردم ضعيف شده پس بايد احكام مربوط به يمين (سوگند) از بين برود، نه ، خداى تعالى به مقتضات هر عصر و روزگارى احكامش را نسخ نمى كند و اگر مردم از دين اعراض كنند و از آن به ستوه آيند، خداوند از شرايع دينيش دست بر نمى دارد.  
با اعراض مردم از دين ، احكام دينى منفسخ نمى شوند

*(182/14)*

آرى دين در نزد خداى تعالى اسلام است و بس ، و خداوند هيچوقت به كفر بندگانش راضى نمى شود، اگر بنا بود حق و حقيقت پيرو تمايلات آنان شود آسمانها و زمين تباه مى گرديد، جز اين نيست كه اسلام دينى است متعرض جميع شوون زندگى انسانى و شارح و مبين احكام آن ، دينى است كه هر يك از احكام آن نسبت به مابقى متناسب و متلازم است ، به اين معنا كه يك پيوستگى و وحدت خاصى در سراسر احكام آن حكمفرما است و طورى به هم مربوطند كه اگر فتورى در يكى از آنها دست دهد و يا يكى از آنها از بين برود اثرش در سراسر دين بروز مى كند، عينا مانند بدن يك انسان كه اگر يكى از اجزايش مريض شود در مابقى هم اثر مى گذارد، و نيز همانطورى كه در بدن انسان اگر عضوى فاسد و يا مريض شود نبايد از ساير اعضا چشم پوشيد و بدن را يكسره بدست مرض ‍ سپرد، بلكه بايد آنرا سالم نگهداشت و در صدد علاج مريضى آن بر آمد. همچنين اگر اخلاق مردم رو به ماديت نهاد خداوند از ساير احكامش چشم نمى پوشد، آرى اسلام گر چه ملتى حنيف و دينى آسان و پر گذشت است ، و داراى مراتب مختلف وسيعى است و تكاليف خود را به قدر طاقت انجام و اجراء، متوجه اشخاص مى كند و اگر چه در عين اينكه داراى حالتى است كه در آن حالت بايد حفظ جميع شرايع و قوانينش يكجا و بدون استثناء رعايت شود، ليكن در عين حال داراى حالت ديگرى است و آن حالت انفرادى است .

*(182/15)*

همانطورى كه براى روز امنيت و سلامت احكامى دارد همچنين براى روز اضطرار احكام ديگرى جعل كرده ، نماز در روز امنيت و سلامت نمازى است شامل جميع شرايط و فاقد جميع موانع و در روز خوف و اضطرار نمازى است فاقد اغلب شرايط و عبارت است از اشاره و بس ، و ليكن اين گذشت و تنزل از مرتبه فوق به مرتبه مادون مشروط است به اضطرارى كه رافع تكليف و مجوز ترك آن باشد، چنانكه فرموده : (من كفر بالله من بعد ايمانه الا من اكره و قلبه مطمئن بالايمان و لكن من شرح بالكفر صدرا فعليهم غضب من الله و لهم عذاب عظيم ) تا آنجا كه مى فرمايد: (ثم ان ربك للذين هاجروا من بعد ما فتنوا ثم جاهدوا و صبروا ان ربك من بعدها لغفور رحيم ) و اما اينكه افراد مجتمع در برابر تمتعات مادى شيفته و بى خود شده و دستوراتى را از دين كه منافى آن تمايلات است ترك نموده و بگويند اين دستورات موافق سنن جارى در دنياى امروز نيست ، صرف اين جهت باعث نمى شود كه احكام خدا از بين برود، زيرا همانطورى كه گفتيم تنها اضطرار رفع تكليف مى كند و علاقه به تمايلات مادى ، اضطرار و رافع تكليف نيست ، بلكه در حقيقت ماديت و دست از دين كشيدن است .  
پاسخ به اين توهم كه سوگند به غير اسم خدا و نيز خدا را به حق پيامبر (ص ) واوليايش قسم دادن شرك است

*(182/16)*

در اينجا بحث ديگرى به ميان مى آيد و آن اين است كه آيا همانطورى كه بعضى ها خيال كرده اند سوگند به غير اسم خدا، شرك به خداوند است يا نه ؟ بايد از كسى كه چنين گمان كرده پرسيد مقصود از اين شرك چيست ؟ اگر مقصود اين است كه سوگند چون مبتنى بر تعظيم است اگر به غير اسم خدا واقع شود در حقيقت غير خدا را تعظيم نموده و آنرا پرستيده . در جواب مى گوييم : هر تعظيمى شرك نيست ، بلكه شرك عبارت است از اينكه عظمتى را كه مخصوص ذات خداوندى است و با آن از هر چيزى بى نياز است براى غير خدا قائل شويم ، به دليل اينكه اگر هر تعظيمى شرك بود خود پروردگار در كتاب مجيدش مخلوقات خود را تعظيم نمى كرد و حال آنكه مى بينيم به آسمان و زمين و مهر و ماده و خنس و كنس از ستارگان و شهاب هايى كه فرو مى ريزند سوگند خورده است ، و همچنين به كوه و دريا و انجير و زيتون و اسب و شب و روز و صبح و شفق و ظهر و عصر و روز قيامت قسم ياد كرده ، و نيز به نفس و كتاب و قرآن عظيم و زندگى رسول الله (صلى الله عليه و آله ) و به ملائكه و مخلوقاتى ديگر در آيات زيادى قسم خورده ، و معلوم است كه سوگند خالى از يك نحوه تعظيم نيست .

*(182/17)*

با اين حال چه مانعى دارد همانطورى كه خداوند اشياء را به عظمتى كه خودش به آنها داده ياد فرموده ، ما نيز آنها را به همان موهبت تعظيم ، و به همان مقدار از تعظيم ياد كنيم ؟ و اگر اين تعظيم شرك بود، كلام خداوند به احتراز از چنين تعظيم و اجتناب از چنين شرك سزاوارتر بود، و نيز خداوند متعال امور بسيارى را در كلام خود احترام نموده ، مثلا درباره قرآن خود فرموده : (و القرآن العظيم ) و درباره عرش فرموده : (و هو رب العرش العظيم ) و درباره پيغمبر (صلى الله عليه و آله ) فرموده : (انك لعلى خلق عظيم ) و نيز براى انبيا و پيغمبران خود و هم چنين براى مؤ منين حقوقى بر عهده خود واجب نموده وآن حقوق را تعظيم و احترام كرده ، از آن جمله فرموده : (و لقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين انهم لهم المنصورون ) و نيز فرموده : (و كان حقا علينا نصر المؤ منين ) با اين حال چه مانعى دارد كه ما نيز اين امور را تعظيم نماييم ؟  
و از كلامى كه خداى تعالى درباره مطلق قسم دارد تبعيت نموده و خدا را به يكى از همان چيرهايى كه خودش به آن قسم ياد كرده و يا به يكى از حقوقى كه خودش براى اوليايش قرار داده قسمش بدهيم ؟ و چطور مى توان گفت كه اين نحوه قسم شرك به خدا است ؟! آرى اين نحو قسم ، قسم شرعى كه در فقه در باب يمين و قضا، آثار و احكام مخصوصى دارد نيست ، و قسم شرعى تنها قسمى است كه به اسم خداى سبحان منعقد شود، و ليكن كلام ما در اين جهت نبود.  
و اگر مقصود اين است كه بطور كلى تعظيم غير خدا چه در قسم و چه در غير قسم جايز نيست ، اين مدعائى است بدون دليل بلكه دليل قطعى بر خلافش هست .  
بعضى هم گفته اند كه خدا را به حق رسول الله (صلى الله عليه و آله ) و ساير اوليايش قسم دادن و به آنان تقرب جستن و آنان را به هر وجهى كه شده شفيع قرار دادن جايز نيست ، زيرا اين عمل خود يك نحوه پرستش و براى غير خدا نفوذ معنوى قايل شدن است .

*(182/18)*

جواب اين حرف هم نظير جوابى است كه از حرف قبلى داده شد، زيرا از اين آقايان مى پرسيم مراد شما از اين نفوذ و سلطه غيبى چيست ؟ اگر مراد از اين سلطه ، سلطه و نفوذ استقلالى است بطورى كه رسول الله (صلى الله عليه و آله ) و يا امامان (عليهم السلام ) در مقابل خداى تعالى مستقل در تاءثير باشند كه خود روشن است هيچ مسلمانى كه به كتاب خدا ايمان داشته باشد چنين خيالى را هرگز نمى كند. و اگر مراد مطلق سلطه و نفوذ معنوى است و لو به اذن خدا باشد چنين سلطه اى هيچ دليلى برامتناعش نيست ، و هيچ اشكالى ندارد كه بعضى از بندگان خدا مانند اولياى او متصف به چنين قدرتى بشوند، بلكه قرآن شريف پاره اى از سلطنت هاى غيبى را صريحا به بعضى از بندگان خدا مانند ملائكه نسبت داده ، از آن جمله فرموده است : (حتى اذا جاء احدكم الموت توفته رسلنا و هم لا يفرطون ) و نيز فرموده : (قل يتوفيكم ملك الموت )و نيز فرموده : (و النازعات غرقا. و الناشطات نشطا. و السابحات سبحا. فالسابقات سبقا. فالمدبرات امرا). و نيز فرموده : (من كان عدوا لجبريل فانه نزله على قلبك ) و آيات كريمه قرآن در اين باره بسيار زيادند.

*(182/19)*

درباره شيطان و جنود او هم مى فرمايد: (انه يريكم هو و قبيله من حيث لاترونهم انا جعلنا الشياطين اولياء للذين لا يومنون ) و درباره شفاعت انبيا و غير انبيا در آخرت و همچنين درباره معجزات آنها در دنيا آيات زيادى هست ، و اى كاش مى فهميديم چه فرق است بين آثار مادى و غير مادى كه اين آقايان آثار مادى را از قبيل سردى و گرمى را بدون هيچ استنكاف و انكارى براى هندوانه و عسل اثبات مى كنند، و اما وقتى به آثار غير مادى مى رسند اسمش را سلطه غيبى گذاشته و آنرا انكار مى كنند. اگر اثبات تاءثير براى غير خدا قدغن است فرقى بين آثار مادى و غير مادى نيست ، و اگر جايز است كه چيزى به اذن خدا داراى اثر شود باز هم فرقى بين مادى و غير مادى نيست ، و هر دو يكسانند.  
بحث روايتى  
(رواياتى در ذيل آيات مربوط به شهادت كافر و شاءننزول آنها)  
در كافى از على بن ابراهيم از رجال روايتى خود (اسم رجال را ذكر نكرده ) نقل مى كند كه تميم دارى و ابن بندى و ابن ابى ماريه به عزم سفر از خانه بيرون شدند،

*(182/20)*

تميم دارى مسلمان و آن دو يعنى ابن بندى و ابن ابى ماريه نصرانى بودند، تميم دارى همراه خود خورجينى داشت كه اموال خود را از آن جمله ظرفى طلائى و قلاده اى را در آن جاى داده بود، اموال مزبور را مى برد تا در بعضى از بازارهاى عرب بفروشد، تميم در بين راه به مرض شديدى دچار شد و چون احساس مى كرد كه اجلش فرا رسيده آنچه از اموال كه همراه داشت به ابن بندى و ابن ابى ماريه داد و سفارش كرد آنها را به ورثه اش برسانند، نامبردگان وقتى به مدينه برگشتند اموال را در حالى كه ظرف طلا و قلاده را دزديده بودند نزد ورثه آورده و ماجرا را شرح دادند، ورثه وقتى خورجين را گشودند ديدند همه اموال هست جز ظرف طلا و قلاده ، از آن دو تن رسيدند آيا تميم مرضش آنقدر طول كشيد كه محتاج فروش اموال خود شود؟ گفتند نه ، كسالتش جز چند روزى به طول نيانجاميد. پرسيدند آيا دزدها در سفر چيزى از اموالش ربودند؟ گفتند نه . پرسيدند آيا دادوستدى كه در آن ضرر كرده باشد صورت داده ؟ گفتند نه . گفتند ما گران بهاترين متاع او را كه ظرفى طلا كارى و جواهرنشان و قلاده اى قيمتى بود دربار و بنه او نمى بينيم . آن دو تن گفتند ما نيز خبر نداريم ، هر چه به ما سپرده بدون كم و كاست به شما رسانديم . ورثه تميم آن دو تن را به شكايت نزد رسول الله (صلى الله عليه و آله ) آوردند.

*(182/21)*

حضرت به ايشان فرمود: سوگند بخوريد كه شما اين اموال را نبرده ايد، آنها نيز سوگند خوردند، حضرت رهايشان كرد. پس از چندى اولياى تميم ظرف و قلاده را در دست ايشان ديده و نزد رسول الله (صلى الله عليه و آله ) آمدند و عرض كردند يا رسول الله ! به آنچه كه بر ابن بندى و ابن ابى ماريه دعوى دار بوديم دست يافتيم ، و اينك معلوم كرديم كه اموال مذكور در دست آنها است ، رسول الله (صلى الله عليه و آله ) منتظر شد تا از ناحيه خداوند متعال حكم اين مساءله برسد، خداى متعال اين آيه را نازل فرمود: (يا ايها الذين آمنوا شهاده بينكم اذا حضر احدكم الموت حين الوصيه اثنان ذوا عدل منكم او اخران من غيركم ان انتم ضربتم فى الارض ).

*(182/22)*

تا اينجا خداى متعال شهادت اهل كتاب را تنها در امر وصيت آنهم در سفرى كه از اهل اسلام كسى يافت نشود معتبر دانسته سپس ‍ فرموده : (فاصابتكم مصيبه الموت تحبسونهما من بعد الصلوه فيقسمان بالله ان ارتبتم لا نشترى به ثمنا و لو كان ذا قربى و لا نكتم شهاده الله انا اذا لمن الاثمين ) تا اينجا شهادت آن دو تن نصرانى و حكم رسول الله (صلى الله عليه و آله ) را درباره قسم دادن شان تنفيذ مى كند: (فان عثر على انهما استحقا اثما) يعنى اگر معلوم شد كه به دروغ سوگند خوردند: (فاخران يقومان مقامهما) يعنى دو تن از اولياى ميت كه مدعى هستند (من الذين استحق عليهم الاوليان )، (اوليان ) به معنى (اولان ) يعنى دوتاى اول است (فيقسمان بالله ) به خدا سوگند مى خورند كه آنها به اين ادعا سزاوارتر از آن دوتاى اولند و اينكه آن دو در سوگند خود دروغ گفته اند: (لشهادتنا احق من شهادتهما و ما اعتدينا انا اذا لمن الظالمين ) رسول خدا به اولياى تميم فرمود تا مطابق دستورى كه مى دهد قسم بخورند آنها نيز قسم خوردند حضرت قلاده و ظرف طلا را از ابن بندى و ابن ابى ماريه گرفت و به اولياى تميم داد، (ذلك ادنى ان ياتوا بالشهاده على وجهها او يخافوا ان ترد ايمان بعد ايمانهم ).  
مؤ لف : قمى نيز در تفسير خود نظير اين روايت را نقل كرده و در آن روايت بعد از جمله (تحبسونهما من بعد الصلوه ) دارد كه مراد از اين نماز، نماز عصر است و ظاهرا كلمه : (اولين ) كه در كلام امام است به صيغه تثنيه است ، و مراد از اولين كه در تفسير (اوليان ) است همان دو شاهد اولند. و ظاهر معنى آيه به اين نحوى كه امام (عليه السلام ) قرائت فرموده يعنى كلمه (استحق ) را مبنى بر فاعل خوانده و همين قرائت به على (عليه السلام ) هم نسبت داده شده ، و ما نيز در بيان سابق آنرا تاييد نموديم و گفتيم اين معنى واضح ترين معانى است كه در آيه احتمال داده شده است .

*(182/23)*

در در المنثور است كه ترمذى (وى روايت را ضعيف دانسته ) و ابن جرير و ابن ابى حاتم و نحاس از باذان مولاى ام هانى از ابن عباس ‍ از تميم دارى نقل مى كند كه در تفسير آيه (يا ايها الذين آمنوا شهاده بينكم اذا حضر احدكم الموت ) در شان نزول اين آيه گفت : غير از من و عدى بن بدا كسى ديگر دخالت نداشت ، آنگاه راوى جريان را چنين نقل مى كند كه تميم قبل از اسلام نصرانى بود، و در بين شام و مدينه براى تجارت رفت و آمد داشت ، در يكى از سفرها مردى از آزاد شده هاى قبيله بنى سهم كه نامش بديل بن ابى مريم بود به اتفاق آن دو به شام آمده بود و جامى از نقره كه عمده سرمايه اش بود همراه داشت ، و مى خواست تا به دربار سلطنتى شام ببرد، اتفاقا در راه مريض شد، به همراهان خود وصيت كرد كه اموالش را به ورثه اش برسانند، تميم مى گويد ما بدين حال بوديم كه بديل مرد، جام نقره اى كه داشت برداشته و به مبلغ هزار درهم فروخته و پولش را بين خود تقسيم كرديم .  
در مراجعت مابقى اموالش را به ورثه اش رسانديم ، وقتى اثاث او را باز كردند جام را نيافتند، پرسيدند جام چه شد؟ گفتيم غير از اين اموال چيز ديگرى نداشت .

*(182/24)*

تميم مى گويد، اين بود تا من بعد از آنكه رسول الله (صلى الله عليه و آله ) به مدينه تشريف آورد مسلمان شدم ، و از اين گناه خود منفعل بودم ناچار ورثه متوفى را ديده و داستان جام و اسلام خود را شرح داده و مبلغ پانصد درهمى كه سهم من از پول جام بود به آنها دادم ، و گفتم كه همين مقدار هم نزد همسفر من فلانى است ، ورثه رفتند و او را گرفته و نزد رسول الله (صلى الله عليه و آله ) بردند، رسول الله (صلى الله عليه و آله ) از آنها گواه خواست ، دو نفر كه حاضر شوند و شهادت دهند نيافتند، فرمود: پس ابن بدا را به چيزى كه در دين خودش مقدس و عظيم است سوگند دهيد، آنها نيز چنين كردند، ابن بدا بر برائت خود سوگند خورد، در اين ميان آيه مورد بحث : (يا ايها الذين آمنوا شهاده بينكم ) تا آنجا كه مى فرمايد: (ان ترد ايمان بعد ايمانهم ) نازل شد، عمرو بن عاص چون چنين ديد با يك نفر برخاسته و به نفع ورثه سوگند خوردند، رسول الله (صلى الله عليه و آله ) به حكم سوگند پانصد درهم از ابن بدا گرفت و به ورثه داد.  
مؤ لف : اين روايت صرفنظر از ضعف سندش همانطورى كه مى بينيد كاملا با آيه مطابقت ندارد، به خلاف روايت قمى . و اتفاقا از طرق عامه هم روايتى از ابن عباس و عكرمه قريب به مضمون روايت قمى وارد شده است .  
و نيز در در المنثور است كه فاريابى و عبد بن حميد و ابوعبيده و ابن جرير و ابن منذر و ابوالشيخ از على ابن ابيطالب (عليه السلام ) نقل كرده اند كه آن حضرت در آيه (من الذين استحق عليهم الاوليان ) در كلمه استحق (تا) را به فتح قرائت فرموده اند.  
و نيز در آن كتاب است كه ابن مردويه و حاكم (وى روايت را صحيح دانسته ) از على بن ابيطالب (عليه السلام ) نقل كرده كه فرمود: رسول الله (صلى الله عليه و آله ) نيز (استحق ) را به فتح (تاء) قرائت فرموده اند.  
و نيز در آن كتاب است كه ابن جرير از ابن عباس نقل كرده كه گفت : اين آيه نسخ شده .

*(182/25)*

مؤ لف : دليلى بر آنچه در اين روايت راجع به نسخ هست نداريم .  
در كافى از محمد بن اسماعيل از فضل بن شاذان و على بن ابراهيم از پدرش از ابن ابى عمير از هشام بن حكم از امام صادق (عليه السلام ) نقل مى كند كه درباره جمله (اواخران من غيركم ) فرمود: اگر شخص مسلمانى در شهرى باشد كه مسلمان در آنجا يافت نشود جايز است غير مسلمان را بر وصيت شاهد بگيرد.  
مؤ لف : معنا و مفاد اين روايت از آيه به خوبى استفاده مى شود.

*(182/26)*

و نيز در اين كتاب به اسناد خود از يحيى بن محمد نقل مى كند كه گفت : از امام ابى عبدالله (عليه السلام ) از معناى آيه (يا ايها الذين آمنوا شهاده بينكم اذا حضر احدكم الموت حين الوصيه اثنان ذوا عدل منكم او اخران من غيركم ) پرسيدم ، فرمود: مراد از (ذوا عدل منكم ) دو نفر مسلمان و مراد از (آخران من غيركم ) اهل كتابند، و اگر از اهل كتاب كسى يافت نشد، از مجوس ، براى اينكه سنت رسول الله (صلى الله عليه و آله ) در باب جزيه درباره مجوس همان سنتى بود كه درباره اهل كتاب معمول مى داشت ، و اين حكم وقتى قابل اجرا است كه مردى در سرزمين غربت بميرد، و از مسلمانان كسى بر بالينش نباشد، ناگزير از اهل كتاب دو نفر را شاهد مى گيرد. و در صورت اتهام ، حاكم شرع آنان را بعد از نماز عصر توقيف مى كند تا به خداى تعالى سوگند بخورند كه : (لا نشترى به ثمنا و لو كان ذا قربى و لا نكتم شهاده الله انا اذا لمن الاثمين ) سپس فرمود: اين وقتى است كه ولى ميت درباره شهادت شهود سوءظن داشته باشد، پس اگر به دست آوردند كه شهود به باطل شهادت داده و عناد ورزيده اند، در صورتى كه دو شاهد ديگر حاضر شوند و بجاى شهود نخستين شهادت دهند حاكم شهادت شهود نخستين را نقض و از اعتبار ساقط مى كند، (فيقسمان بالله ) پس سوگند مى خورند كه شهادت ما به حق نزديك تر از شهادت آن دو است و ما در شهادت خود تجاوز نكرده ايم ، چه اگر تجاوز كرده باشيم هر آينه از ستمكاران خواهيم بود، اگر اين دو شاهد چنين شهادتى دادند شهادت اول باطل و بر طبق شهادت دوم حكم مى شود، زيرا خداى تعالى مى فرمايد: (ذلك ادنى ان ياتوا...)  
مؤ لف : اين روايت همانطورى كه مى بينيد موافق مطلبى است كه ما قبلا در معنى آيه گفتيم ، و در معنى آيه غير از اين روايت ، روايات زياد ديگرى در كافى و تفسير عياشى از امام ابى عبدالله و امام موسى بن جعفر (عليه السلام ) روايت شده است .

*(182/27)*

و در بعضى از روايات جمله (اواخران من غيركم ) به كفار كه اعم از اهل كتاب است تفسير شده ، مانند روايتى كه كافى از ابى الصباح كنانى از ابى عبدالله (عليه السلام ) و عياشى در تفسير خود از ابى اسامه نقل كرده اند كه گفت : از آن جناب از معناى (اواخران من غيركم ) پرسيدم ، فرمودند: مراد از آنها دو نفر كافرند، پرسيدم : (ذوا عدل منكم ) يعنى چه ؟ فرمود: يعنى دو مسلمان .  
اين دو روايت گر چه از نظر اينكه متوافق و هر دو ايجابى هستند و بحسب صناعت علمى نمى توان بين آن دو معامله اطلاق و تقييد كرد و گفت كه مراد از كفار در اين روايات همان اهل كتاب در آن روايت است ، ليكن سياق روايت اول صلاحيت تفسير اطلاق دوم را دارد و مى تواند آنرا تقييد كند.  
معناى اين روايت كه قران تماميش تقريب و باطنش تقريب است  
و در تفسير برهان است كه صدوق به اسنادى كه ابى زيد عياش بن يزيد بن حسن دارد از پدرش يزيد بن حسن نقل مى كند كه گفت : موسى بن جعفر (عليه السلام ) مرا حديث كرد و فرمود كه پدرم جعفر بن محمد (عليهماالسلام ) درباره قول خداى عزوجل : (يوم يجمع الله الرسل فيقول ما ذا اجبتم قالوا لا علم لنا) فرمود: مى گويند ما علمى به ما سواى تو نداريم ، موسى بن جعفر فرمود: امام صادق اضافه كرد: كه قرآن تمامش تقريع و باطنش تقريب است . صاحب برهان مى گويد: صدوق فرموده : مراد از اين جمله اين است كه قرآن غير از آيات توبيخ و وعيد آيات رحمت و غفران هم دارد.

*(182/28)*

مؤ لف : اين معنايى كه صاحب برهان درباره جمله : قرآن تمامش تقريع و باطنش تقريب است ، از صدوق نقل كرده نه با صدر روايت منطبق است و نه با سياق خود جمله . اما با صدر روايت منطبق نيست ، براى اينكه معناى گفتار رسولان كه گفتند: (لا علم لنا) اين باشد كه ما علمى به ما سواى تو نداريم ، معنايى است كه هيچ ربطى به اين جهت كه قرآن مشتمل بر آيات وعد و وعيد است ندارد. اما اينكه گفتيم با سياق خود جمله هم منطبق نيست ، براى اينكه ظاهر جمله : قرآن تماميش تقريع و باطنش تقريب است ، اين است كه قرآن تماميش هم تقريع و هم تقريب است ، و تنها فرق آن دو از نظر ظاهر و باطن قرآن است ، يعنى تمام قرآن باطنش تقريب است و باز تمامى آن ظاهرش تقريع است ، نه اينكه بعضى از آيات آن تقريب و بعضى ديگر تقريع باشد. و ما اگر در اين جمله و در صدر كلام امام (عليه السلام ) تاملى بكنيم خواهيم ديد كه مراد آن حضرت از تقريع به قرينه مقابله اش با تقريب معنايى است كه لازمه آن مقابله با تقريب است و معلوم است كه مقابل تقريب تبعيد است .  
توضيح اينكه قرآن تماميش معارف و حقايق است ، ليكن ظاهرش حقايق را از هم دور و اجزاى معارف را از يكديگر جدا مى كند، و باطنش همه را به هم نزديك و مربوط و مستحكم مى سازد، بنابراين ما حصل معناى روايت اين مى شود كه قرآن به حسب ظاهر طورى است كه انسان خيال مى كند مجموعه ايست از حقايق مختلفه اى از معارف كه هيچ گونه ربطى بين آنها نيست ، و ليكن در باطن با همه كثرت و بينونت و جدايى كه از هم دارند كمال نزديكى و اتصال را نسبت به هم دارند، به طورى كه گويى يك روح در جميع اجزاى آن جريان دارد، و آن همان روح توحيد است ، خداى تعالى هم فرموده : (كتاب احكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير).  
توضيح اين روايت كه مرا از (لاعلم لنا) اينست كه ما علمى به ماسواى تونداريم

*(182/29)*

با رعايت اين معنايى كه ما براى جملات آخر روايت كرديم به خوبى روشن مى شود اينكه امام (عليه السلام ) در اين جملات ، (لا علم لنا) را تفسير كرد به اينكه : ما علمى به ماسواى تو نداريم ، تفسيرى است كه كاملا با صدر روايت انطباق دارد، براى اينكه انسان و يا هر صاحب علمى كه فرض شود، به وسيله و وساطت كسى و يا چيزى علم به هم مى رساند و مى داند آنچه را كه مى داند، به اين معنا كه خداى سبحان معلوم بالذات و غير خدا معلوم بوسيله خداست ، به عبارت ديگر وقتى علم به چيزى تعلق گيرد اول به خداى سبحان به نحوى كه لايق ساحت قدس و كبريائى اوست تعلق مى گيرد، سپس از ناحيه قدس او عبور كرده و به آن چيز تعلق مى گيرد براى اينكه علم هر چيزى نزد خداست ، خداى متعال است كه هر كسى را به هر قدر كه بخواهد علم روزى مى كند كما اينكه فرمود: (و لا يحيطون بشى ء من علمه الا بما شاء وسع كرسيه السموات و الارض ).  
روايتى هم كه در سابق از عبدالاعلى مولاى آل سام از امام صادق (عليه السلام ) نقل كرديم و هم چنين روايات ديگرى اين معنا را افاده مى كنند، پس معناى گفتار انبيا كه بنا بر تفسير امام (عليه السلام ) كه گفتند: ما علمى بماسواى تو نداريم بدرستى كه تويى علام الغيوب ، اين است كه ما را علمى به چيزى از ماسواى تو نيست و اگر علمى به چيزى از ماسواى تو بهم رسانيم از جهت علمى است كه به تو داريم ، براى اينكه همه علم ما از آن تو است ، وقتى مطلب از اين قرار باشد تو از ما به آن چيز داناترى ، زيرا آن مقدار علمى كه ما به چيزى داريم در حقيقت همان علم هم علم تو است كه به مشيت خود پرتوى از آن را به ما روزى كرده اى .

*(182/30)*

اين جاست كه معنايى دقيق تر و لطيف ترى براى جمله : بدرستى تويى علام الغيوب ، در ذهن تجلى مى كند و آن اين است كه هر آفريده اى از آفريده ها از آنجايى كه هستيش جداى از هستى غير خودش هست از اين نظر از غير خود غايب و نهان است ، براى اينكه وجود آن محدود و مقدر است ، و جز به آنچه كه خدا بخواهد علم و احاطه نمى يابد، تنها خداى سبحان است كه محيط به هر چيز و عالم به هر غيبى است ، و هيچ چيزى به چيز ديگر علم به هم نمى رساند مگر از ناحيه خداى تعالى .  
بنابراين اگر ما امور را براى خود به دو قسم غيب و شهود تقسيم مى كنيم ، و مى گوييم بعضى از امور براى ما مشهود و بعضى غايب است ، در حقيقت تقسيم به غيبى است كه خدا ما را به آن آگاه ساخته و غيبى كه ما را از آگهى بر آن محروم نموده ، و چه بسا ظاهر آيه (عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول ) از نظر نكته اى كه در اضافه غيب به ضمير است اين معناى دقيق را تاييد كند، و اين بستگى دارد به اينكه خواننده محترم دراين باره نيكو تامل نمايد.  
و در تفسير عياشى از حضرت ابى جعفر (عليه السلام ) روايت شده كه در تفسير آيه (يوم يجمع الله الرسل ...) فرموده است : خداى تعالى از انبيا مى پرسد چه جوابى از امت خود درباره اوصيايى كه جانشين خود بر آنان قرار داديد شنيديد؟ انبيا در پاسخ اين سؤ ال مى گويند: نمى دانيم بعد از ما چه كردند.  
مولف : اين روايت را قمى نيز در تفسير خود از محمد بن مسلم از آن جناب نقل نموده . و در كافى هم از يزيد از ابى عبدالله (عليه السلام ) نظير آن روايت شده و ذكر مساءله وصايت در اين روايات يا از اين باب است كه وصايت انبيا نيز مانند ساير شرايع و بلكه اهم شرايع ايشان است ، و يا از باب تاويل و اشاره به باطن آيه است .  
next page  
fehrest page  
back page

*(182/31)*

next page  
fehrest page  
back page  
سوره مائده ، آيات 111 و 110  
اذ قال الله يعيسى ابن مريم اذكر نعمتى عليك و على ولدتك اذ ايدتك بروح القدس تكلم الناس فى المهد و كهلا و اذ علمتك الكتاب و الحكمه و التورئه و الانجيل و اذ تخلق من الطين كهيه الطير باذنى فتنفخ فيها فتكون طيرا باذنى و تبرى الاكمه و الابرص ‍ باذنى و اذ تخرج الموتى باذنى و اذكففت بنى اسرءيل عنك اذ جئتهم بالبينت فقال الذين كفروا منهم ان هذا الا سحر مبين (110) و اذ اوحيت الى الحوارين ان امنوا بى و برسولى قالوا امنا و اشهد باننا مسلمون (111)  
ترجمه آيات  
به ياد آور روزى را كه خداوند به عيسى بن مريم گفت : ياد كن نعمتى را كه بر تو و مادرت ارزانى داشتم زمانى كه من تو را به روح القدس تاييد كردم ، و توانستى در گهواره و نيز در بزرگى با مردم تكلم كنى و زمانى كه كتاب و حكمت ، و تورات و انجيل تعليمت دادم ، زمانى كه مجسمه اى از گل به صورت مرغى ميساختى و در آن مى دميدى و به اذن من طير مى شد و به پواز در مى آمد، و كور مادر زاد و بيمار به مرض برص را به اذن من شفا مى دادى و مردگان را به اذن من زنده و از گور بيرون مى كردى ، بياد آور روزگارى را كه من تو را از شر بنى اسرائيل حفظ كردم ، همان بنى اسرائيلى كه وقتى برايشان معجره و بينه مى آوردى كفارشان مى گفتند اين نيست مگر سحرى آشكار. (.11)  
و بياد آور، روزى را كه بر دل حواريين الهام كردم كه به من و فرستاده ام عيسى بن مريم ايمان بياوريد، گفتند ايمان آورديم و شاهد باش ‍ كه ما مسلمانيم .(111)  
بيان آيات

*(183/1)*

اين دو آيه و همچنين آيات بعدى كه داستان نزول مائده را حكايت مى كند، و نيز آيات بعد از آن كه متضمن خبرى است از خداوند به عيسى بن مريم (عليهماالسلام ) به اينكه بزودى خداوند از او از اينكه چرا نصارا او و مادرش را براى خود دو معبود اتخاذ كردند باز خواست مى كند همگى با غرضى كه افتتاح اين سوره به منظور ايفاى آن بوده مرتبط هستند. و آن غرض دعوت به وفاى به عهد و شكر نعمت و تحذير از عهدشكنى و كفران نعمت هاى الهى است ، همين مطالب است كه آخر سوره را با اول آن مربوط ساخته و وحدت سياق را در سراسر سوره حفظ كرده است .  
بيان و توضيح آيات مربوط به معجزات عيسى (ع )  
اذ قال الله يا عيسى بن مريم ... و اذ تخرج الموتى باذنى ...

*(183/2)*

اين آيه معجزات باهره اى را كه بدست عيسى بن مريم (عليه السلام ) ظاهر شده مى شمارد، الا اينكه علاوه بر شمردن معجزات بر او و مادرش منت مى گذارد، و اين معجزات تقريبا با همين الفاظ در سوره آل عمران آنجا كه ملائكه با مريم حديث مى كنند و وى را به پيدايش عيسى (عليه السلام ) بشارت مى دهند ذكر شده است . در آن سوره مى فرمايد: (و اذ قالت الملائكه يا مريم ان الله يبشرك بكلمه منه اسمه المسيح عيسى ابن مريم - ياد آر آن زمانى را كه فرشتگان گفتند اى مريم به درستى خداوند تو را به پيدايش فرزندى از ناحيه خود بنام عيسى بن مريم بشارت مى دهد) تا آنجا كه مى فرمايد: (و يكلم الناس فى المهد و كهلا - و با مردم در گهواره و در سن كهولت تكلم مى كند) آنگاه پس از چند جمله مى فرمايد: (و يعلمه الكتاب و الحكمه و التوريه و الانجيل و رسولا الى بنى اسرائيل - و او را كتاب و حكمت و تورات و انجيل مى آموزد و در حالى كه فرستاده خدا است به سوى بنى اسرائيل ، (انى قد جئتكم بايه من ربكم انى اخلق لكم من الطين كهيئه الطير فانفخ فيه فيكون طيرا باذن الله و ابرى الاكمه و الابرص و احى الموتى باذن الله - بدرستى كه من معجره اى از طرف پروردگارتان برايتان آورده ام ، من براى شما از گل مجسمه مرغى مى سازم آنگاه در آن مى دمم پس به اذن خدا مرغ مى شود، و من كور مادر زاد و بيمار برصى را شفا مى دهم ، و مرده را به اذن خدا زنده مى كنم ) تا آخر آيات .

*(183/3)*

و تامل در سياق اين آيات ادعاى ما را مبنى بر اينكه معجزات مذكور كه بر حسب ظاهر مختص به حضرت مسيح (عليه السلام ) است ، در حقيقت نعمتهائى است كه خداوند بر او و مادرش هر دو ارزانى داشته است ، مدلل و روشن مى سازد، چنانكه آيات سوره آل عمران هم كه به مريم بشارت مى دهد، به اين معنا اشعار دارد، براى اينكه به نعمت بشارت داده مى شود، پس معلوم مى شود معجزات و موهبت هايى كه از مختصات مسيح (عليه السلام ) است از قبيل ولادت بدون پدر و تاييد به روح القدس و آفريدن مرغ و شفاى كور مادر زاد و پيسى و زنده كردن مردگان به اذن خدا، همگى براى مريم نيز نعمت و كرامت است ، پس مسيح و مريم هر دو متنعم به اين نعمتهاى الهى هستند، چنانكه خداى تعالى هم آن نعمتها را به هر دو نسبت داده و فرموده : (نعمتى التى انعمت عليك و على والدتك ) و آيه (و جعلناها و ابنها آيه للعالمين ) نيز به همين معنى اشاره دارد، زيرا هر دو را يك آيه و معجره شمرده است .  
(اذ ايدتك بروح القدس تكلم الناس فى المهد و كهلا) ظاهرا همين تاييد به روح القدس بوده كه مسيح را براى تكلم با مردم در گهواره آماده ساخته است ، نه اينكه آن يك كرامت و اين كرامت ديگرى بوده ، و از همين جهت جمله (تكلم الناس فى المهد و كهلا) را با واو عاطفه از ما قبل جدا نكرد و بدون واو و متصل به ما قبل ذكر نمود تا بفهماند كه تاييد به روح القدس و حرف زدن در گهواره يك معجره است ، تكلم مسبب از تاييد و تاييد سبب تكلم است ، و چون اين دو يك معجره است ، در بعضى از موارد قرآن به مساءله تكلم در گهواره اكتفا شده است ، مانند آيه : (يكلم الناس فى المهد و كهلا) كه در ضمن آيات آل عمران گذشت ، و در بعضى از موارد به مساءله تاييد به روح القدس اكتفا شده است ، مانند آيه (و اتينا عيسى بن مريم البينات و ايدناه بروح القدس ).

*(183/4)*

علاوه بر اينكه اگر مراد از تاييد، مساءله وحى و وساطت روح (ملائكه ) بود اختصاص به مسيح نداشت ، زيرا ساير انبيا هم اين معجره را داشتند، مضافا بر اينكه سياق خود آيه هم از اينكه مراد از تاييد را وحى بگيريم ابا دارد.  
(و اذ علمتك الكتاب و الحكمه و التوريه و الانجيل ) ممكن است از اينكه كتاب و حكمت و تورات و انجيل را يكى كرده و كلمه (اذ) را بر سر هر يك از اين چهار كلمه تكرار ننموده ، استفاده شود كه تمامى اين علوم يكباره و بدون تدريج به آن جناب القا شده و او همه آنها را يك امر الهى واحدى تلقى نموده است .  
و همچنين جمله (و اذ تخلق من الطين كهيئه الطير فتنفخ فيه فيكون طيرا باذنى و تبرى الاكمه و الابرص باذنى ) از حيث اينكه لفظ (اذ) را تكرار ننموده ، ظهور دارد در اينكه خلقت طير و شفا دادن كور مادر زاد و جذامى همه دنبال هم و بدون فاصله زمانى بوده است ، و اگر هم كلمه (باذنى ) را در دنبال مساءله خلقت طير ذكر نموده و (باذنى ) كه بعدا در آخر جمله ذكر مى كند اكتفا ننموده ، براى خاطر عظمت مساءله خلقت و افاضه حيات بوده ، نه اينكه فاصله زمان را برساند، براى اين عنايت بوده كه در دلهاى شنوندگان خطور نكند كه غير خدا هم مى تواند مستقلا افاضه حيات كند، و اگر خطور هم كند جاى گير نشود (گر چه براى مدت كوتاهى باشد) و خدا داناتر است .  
(و اذ تخرج الموتى باذنى ) بيرون كردن مردگان كنايه از زنده كردن آنان است ، و در اين تعبير عنايت روشنى است ، و آن اينست كه مردگانى را كه مسيح زنده مى كرده ، مردگان مدفون بوده اند، و آن جناب افاضه حيات به آنان مى كرده و براى از سر گرفتن زندگى در دنيا از قبرها بيرون شان مى آورده ، از لفظ (الموتى - مردگان ) استفاده مى شود كه اين مرده زنده كردن مكرر اتفاق افتاده است ، در اين آيات مباحث ديگرى هست كه سابقا در تفسير سوره آل عمران گذشت ، به آنجا مراجعه بشود.

*(183/5)*

و اذ كففت بنى اسرائيل عنك ...  
اين جمله دلالت دارد بر اينكه بنى اسرائيل بناى آزار وى را داشته اند، و خداوند او را از شرشان نگهدارى مى نموده .  
بنابراين اين آيه با جمله اى كه خداوند در سوره آل عمران در ضمن داستانهاى مسيح ذكر كرده و فرموده : (و مكروا و مكر الله و الله خير الماكرين ) منطبق مى شود.  
و اذ اوحيت الى الحواريين ...  
اين آيه نيز منطبق است با آيات سوره آل عمران كه مى فرمايد: (فلما احس عيسى منهم الكفر قال من انصارى الى الله قال الحواريون نحن انصار الله آمنا بالله و اشهد بانا مسلمون ) از اين جا معلوم مى شود اين ايمانى كه خداوند در آيه مورد بحث (و اذ اوحيت الى الحواريين ان امنوا بى و برسولى قالوا آمنا...) ذكر نموده ،  
غير ايمانى است كه آنها از اول به مسيح آوردند، و به نبوتش اقرار كردند، براى اينكه ظاهر آيه سوره آل عمران كه مى گويد: (فلما احس عيسى منهم الكفر) اين است كه اين احساس در اواخر ايام دعوت او بوده ، در ايامى بوده كه حواريين كه در حقيقت سابقين و طبقه اول از مؤ منين به عيسى بودند ملازم و همراهش بوده اند، علاوه بر اينكه ظاهر آيه (قال من انصارى الى الله قال الحواريون نحن انصار الله آمنا بالله و اشهد بانا مسلمون ) اين است كه اين دعوت براى ميثاق گرفتن بر يارى دين خدا بوده ، نه براى اصل ايمان به خدا، و لذا آيه شريفه با جمله (و اشهد بانا مسلمون ) كه اعلام تسليم در برابر امر خدا به اقامه دعوت و تحمل مشقت در راه او است ختم شده است ، و معلوم است كه طبعا اين تسليم و تحمل زحمت بعد از اصل ايمان است ، پس معلوم شد كه مراد از اينكه فرمود: (و اذ اوحيت الى الحواريين ...) قضيه عهد و پيمان گرفتن از حواريين است ، و در آيه بحث هاى ديگرى هست كه ما آن ابحاث را در سوره آل عمران گذرانديم .  
بحث روايتى  
(چند روايت درباره معجزات حضرت مسيح (ع ))

*(183/6)*

مرحوم صدوق در كتاب معانى الاخبار به سند خود از ابى يعقوب بغدادى نقل مى كند كه گفت ابن سكيت خدمت امام صادق (عليه السلام ) عرض كرد: از چه رو خداوند به موسى بن عمران يد بيضا، عصا و آلت سحر داد، و به حضرت عيسى آلت پزشكى و طبابت ، و به رسول الله (صلى الله عليه و آله ) كلام و سخنورى ؟  
حضرت فرمود به درستى خداى تعالى موسى را در زمانى مبعوث كرد كه اغلب مردم آنروز بيشتر كارشان سحر بود، و لذا موسى از طرف خداى تعالى بسوى ايشان مبعوث شد و كارهايى انجام مى داد كه مردم با همه تخصص و قدرتى كه در سحر داشتند از انجام مثل آن عاجز بودند، قهرا سحرهاشان باطل و حجت موسى بر ايشان اثبات شد، و خداى تعالى عيسى را در زمانى مبعوث نمود كه بيشتر مردم به امراض گوناگون و آفت هاى عضوى مبتلا و بسيار به طبيبى كه شفاى شان دهد نيازمند بودند، لذا عيسى (عليه السلام ) معجره اش چيزى بود كه خود مردم از آن بهره اى نداشته و خداوند او را در اين راه آنقدر قدرت داد كه مى توانست مردگان را زنده نمايد و كورهاى مادر زاد و مبتلايان به پيسى را شفا دهد، و بدين وسيله حجتش را بر مردم اثبات نمايد، و خداى تعالى محمد (صلى الله عليه و آله ) را در زمانى مبعوث نمود كه كار عمده و تخصصى مردم سخنرانى و خطبه خوانى و سرائيدن اشعار بوده ، لذا رسول الله (صلى الله عليه و آله )  
به كتاب و موعظه و حكمتى مبعوث شد كه گفتار آنان را باطل نموده و حجتش را بر آنان اثبات كرد.  
ابن سكيت عرض كرد: من كه تاكنون كسى را مانند تو نديدم ، بفرمائيد ببينم امروز حجت خدا چيست ؟ فرمود عقل است كه با آن راست گويان و دروغ پردازان به خدا تشخيص داده مى شوند، آن يكى تصديق و اين ديگرى تكذيب مى گردد، ابن سكيت گفت به خدا قسم جواب من همين بود كه تو دادى .

*(183/7)*

و در كافى است كه محمد بن يحيى از احمد بن محمد از حسن بن محبوب از ابى جميله از ابان بن تغلب و غير او از ابى عبدالله (عليه السلام ) نقل مى كند كه شخصى از آن جناب پرسيد: آيا عيسى بن مريم كسى را بعد از مردنش زنده كرده ، به طورى كه عمرى را براى مدتى از سر گرفته باشد و مانند سايرين غذا خورده و بچه دار شده باشد؟  
حضرت فرمود: آرى عيسى (عليه السلام ) رفيقى داشت كه در راه خدا با او برادرى مى كرد و همواره عيسى به سراغش مى رفت و در سرايش رحل اقامت مى انداخت . وقتى عيسى مدتى از او غايب شد، پس از مراجعت از سمت اقامتگاه رفيقش عبور كرد تا سلامى به او بدهد دق الباب كرد مادرش بيرون آمد، عيسى از او حال برادر پرسيد، پير زن عرض كرد: يا رسول الله ! برادرت به رحمت ايزدى پيوست ، فرمود ميل دارى بار ديگر او را ببينى عرض كرد آرى ، فرمود فردا مى آيم و به اذن خدا او را برايت زنده مى كنم ، چون صبح شد عيسى نزد آن زن آمد و گفت با من بيا تا بر سر مزار رفيقم برويم ، عيسى (عليه السلام ) وقتى بر سر مزار او رسيد ايستاد و دست به دعا بلند نمود، چيزى نگذشت كه قبر شكافته شد و فرزند آن زن در حالى كه زنده شده بود بيرون آمد، وقتى چشم مادر به او و چشم او به مادر افتاد هر دو به گريه در آمدند، عيسى (عليه السلام ) به حال آن دو رقت نمود و گفت : ميل دارى بامادرت در دنيا بمانى ؟ عرض ‍ كرد: آيا با رزق و خوراك و عمر يا بدون خوراك و رزق و مدت ؟ فرمود بلكه با رزق و مدت بيست سال كه در آن مدت ازدواج بكنى و فرزند دار شوى . عرض كرد: اگر چنين است آرى مايلم ، حضرت او را به مادرش سپرد و رفت و آن جوان همانطورى كه مسيح وعده داده بود بيست سال ديگر زندگى نمود و فرزنددار شد.

*(183/8)*

در تفسير عياشى از محمد بن يوسف صنعانى از پدرش روايت كرده كه گفت : از حضرت ابى جعفر پرسيدم از معنى (اذ اوحيت الى الحواريين ) كه مگر به حواريين هم وحى مى شده ؟ فرمود وحى در اينجا به معنى الهام  
مؤ لف : در قرآن در بسيارى از موارد وحى به جاى الهام استعمال شده يكى آنجا كه مى فرمايد: (و اوحينا الى ام موسى ان ارضعيه ) يكى ديگر آيه (و اوحى ربك الى النحل ان اتخذى من الجبال بيوتا) و نيز آيه (بان ربك اوحى لها) مى باشد.  
سوره مائده ، آيات 115 - 112  
اذ قال الحواريون ياعيسى ابن مريم هل يستطيع ربك ان ينزل علينا مائده من السماء قال اتقوا الله ان كنتم مؤ منين (112) قالوا نريد ان ناكل منها و تطمئن قلوبنا و نعلم ان قد صدقتنا و نكون عليها من الشاهدين (113) قال عيسى ابن مريم اللهم ربنا انزل علينا مائده من السماء تكون لنا عيدا لاولنا و آخرنا و آيه منك و ارزقنا و انت خير الرازقين (114) قال الله انى منزلها عليكم فمن يكفر بعد منكم فانى اعذبه عذابا لا اعذبه احدا من العالمين (115)  
ترجمه آيات  
به ياد آر زمانى كه حواريين عيسى به وى گفتند اى عيسى بن مريم آيا پروردگار تو توانائى دارد مائده اى از آسمان بر ما نازل كند؟ گفت بپرهيزى از خدا اگر دارنده ايمانيد (112).  
دگفتند مى خواهيم از آن مائده بخوريم تا قلبهايمان مطمئن شود و بدانيم كه تو ما را در ايمانمان تصديق كرده اى و بر آن ما از گواهان باشيم (113).  
عيسى بن مريم گفت بار الها! اى پروردگار ما نازل فرما بر ما مائده اى از آسمان تا براى ما و پيروان كنونى و آينده ما عيد، و خود معجره اى از ناحيه تو باشد، پروردگارا روزيمان كن كه تو بهترين روزى دهندگانى (114).  
خداى متعال فرمود: من بزودى آن مائده اى را كه خواستى نازل خواهم كرد، ولى اگر بعد از آن باز هم كسى كفر بورزد بايد بداند كه به راستى او را عذابى مى كنم كه احدى از عالميان را به چنان عذاب دچار نمى كنم (115)

*(183/9)*

بيان آيات  
رد سخن بعضى كه گفته اند مائده نازل نشده ، و بيان عدم انطباق داستان مائده قرآنبا داستان نان و ماهى در انجى يوحنا  
اين آيات ، داستان نزول مائده را بر مسيح و يارانش ياد آورى مى كند، گر چه تصريح ندارد به اينكه چنين مائده اى نازل شده ، ليكن از اينكه آيه آخرى مشتمل است بر وعده قطعى و بدون قيد به اينكه نازل خواهد كرد، و از اينكه خداى متعال همانطورى كه خودش ‍ خود را وصف كرده ، تخلف در وعده نمى كند، استفاده مى شود كه چنين مائده اى نازل كرده است ، و اينكه بعضى گفته اند: حواريين بعد از اينكه آن تهديد شديد را از خداوند نسبت به كسى كه بعد از اين معجره كفر بورزد شنيدند حرف خود را از عيسى پس ‍ گرفتند، گفتارى است كه از قرآن و احاديث دليل قابل اعتمادى بر آن يافت نمى شود، اين سخن از عده اى از مفسرين از آن جمله مجاهد و حسن نقل شده است و دليلى بر گفتار خود نياورده اند، و اگر هم كسى بگويد گفتار مجاهد و حسن خود به منزله روايت است و روايت موقوفه خواهد بود، علاوه بر اينكه معارضند با روايات ديگرى كه دلالت بر نزول مائده دارند، بر فرض اينكه اگر گفتار اينان به منزله روايت هم باشد تازه خبر واحدى بيش نيست ، و در جاى خود مسلم است كه خبر واحد در غير احكام حجت نيست .

*(183/10)*

پس به گفته اينان نمى توان استناد جست به اينكه چنين مائده اى نازل نشده ، و چه بسا استدلال شود بر نازل نشدن مائده به اينكه اگر چنين چيزى بود نصارا خبر دار مى شدند و در كتبشان اثرى از آن ديده مى شد، چون داعى آنها بر حفظ شعائر و مقدسات دينيشان زياد بوده ، كما اينكه عشاى ربانى را به سيره مستمره دست به دست گردانيده و تاكنون حفظ كرده اند و از داستان مائده در كلمات خود آنها و نه در كتابهاى مقدسشان اثرى ديده نمى شود. اين استدلال نيز صحيح نيست ، براى اينكه اگر كسى خبره در تاريخ و مطلع از مساءله شيوع نصرانيت و ظهور انجيل ها باشد، به امثال اين حرفها اعتنايى نمى كند. زيرا نه كتابهاى مقدس نصارا به طور تواتر به زمان مسيح مستند مى شود و نه اين نصرانيت فعلى به زمان آن جناب متصل مى گردد، بلى البته اين هست كه در بعضى از انجيل ها اين معنا ديده مى شود كه مسيح (عليه السلام ) شاگردان خود و جماعتى از مردم را به نان و ماهى مختصرى بطور اعجاز اطعام كرده ، ليكن اين حكايت با داستانى كه قرآن راجع به مائده دارد در هيچيك از خصوصيات تطبيق نمى شود، در انجيل يوحنا، اصحاح ششم داستان نان و ماهى را چنين نقل مى كند:  
1 - بعد از آن مسيح گذشت به پل درياى جليل (و آن درياى طبريه است ) 2 - جمع كثيرى هم به دنبالش رفتند، چون معجزاتى را كه در خصوص بيماران انجام مى داد از او ديده بودند

*(183/11)*

3 - مسيح بر فراز كوهى صعود نمود و با شاگردانش در آنجا نشست 4 - و اين داستان در ايامى بود كه عيد فصح يهود (روزى كه يهود از مصر بيرون شدند) نزديك بود 5 - مسيح چشم انداخت و ديد كه جمع كثيرى به سويش مى آيند، رو به فيلبس كرد و گفت : از كجا نانى تهيه كنيم كه اين جمعيت بخورند؟ 6 - اين را براى اين گفت كه فيلبس را بيازمايد، براى اينكه مسيح مى دانست كه وى تصميم چه عملى را گرفته 7 - فيلبس پاسخش داد با دويست دينار هم نمى توان اين جمعيت را نان داد و لو اينكه سير هم نشوند و هر كدام جز مختصرى نخورند 8 - يكى از شاگردانش كه همان اندراوس برادر سمعان بطرس بود گفت 9 - در اينجا جوانى است كه همراهش ‍ پنج گرده نان جو و دو عدد ماهى هست ، و ليكن اين غذاى مختصر كجا كفاف اين همه جمعيت را مى دهد 10 - مسيح گفت بگوئيد مردم تكيه كنند، اتفاقا در آن مكان علف سبز فراوان بود، مردم كه عده شان به پنج هزار نفر بالغ مى شد همه تكيه دادند 11 - مسيح نان ها را گرفت و شكر گذاشت آنگاه آنها را در بين شاگردان خود تقسيم نمود، شاگردان اين نان ها را به مردمى كه تكيه داده بودند دادند، و همچنين دو عدد ماهى را تقسيم كرد و هر كسى هر چه خواست گرفت 12 - پس از آنكه همه سير شدند مسيح به شاگردانش گفت پاره نان ها را جمع كنيد تا چيزى از آن ضايع نشود 13 - پس آنها را جمع كردند و دوازده زنبيل را از آن پاره هائى كه از پنج گرده نان زياد آمده بود پر كردند 14 - وقتى مردم اين معجره را از مسيح ديدند، گفتند اين مرد در حقيق همان پيغمبرى است كه بنا بود به عالم بيايد 15 - و اما مسيح چون دانست كه آنها بنا دارند بيايند و او را ببرند و به پادشاهى خود منصوبش كنند، از آنجا هم برگشت و به تنهايى بر فراز كوه رفت .

*(183/12)*

اين بود داستان نان و ماهى كه انجيل يوحنا آنرا نقل كرده ، و همان طورى كه مى بينيد با داستان مائده قرآن مطابقت ندارد، و به هر حال دقت در داستان مائده و سياق آيات قرآن كه متضمن نقل آن است انسان را به يك بحث ديگرى راهنمايى مى كند، زيرا سؤ الى كه در اول اين آيات از قدرت خداى تعالى شده به ظاهرش سؤ الى است خالى از ادبى كه رعايتش در حق خداى تعالى واجب است ، آخر اين آيات هم منتهى مى شود به اينكه خداى تعالى كسى را كه به اين آيات كفر بورزد تهديد به عذابى كرده كه نظيرش در خصوص ‍ هيچيك از معجزات مخصوص به انبيا و معجزاتى كه امت ها از پيغمبران خود مطالبه كرده اند، از قبيل درخواستهاى قوم نوح و هود و صالح و شعيب و موسى و محمد (صلى الله عليه و آله ) ديده نشده است .  
از دقت در صدر و ذيل آيه اين سؤ ال پيش مى آيد كه حواريون به چه جرمى مستحق چنين كيفر باشند، كيفرى كه نظيرى براى آن نباشد ؟ اگر بگويى از جهت سؤ ال كه خارج از ادب و نزاكت شان بوده ، زيرا تعبيرشان تعبير كسى است كه در قدرت خداى سبحان شك داشته باشد.  
در جواب مى گوييم سوالات امت هاى سابق بر امت مسيح و همچنين رفتار سركشان قوم رسول الله (صلى الله عليه و آله ) و رفتار يهودى هاى معاصر آن جناب خيلى بدتر و به مقام پروردگار اهانت آميزتر بود، بلكه آنان انبياء خود را مسخره و استهزاء مى كردند، تا چه رسد به بى ادبى در كلام .  
و اگر بگويى براى اين بوده كه حواريين قبل از اين سؤ ال ايمان آورده بودند و در اين صورت صحيح است كه تهديد شوند به اينكه اگر بعد از ايمان و نزول مائده و مشاهده اين معجره باهره باز هم كفر بورزند مستحق چنين عذاب شديد هستند.

*(183/13)*

در جواب مى گوييم : گر چه كفر اينطورى طغيان بزرگى است ، ليكن باز هم اختصاص به حواريين نداشته و عمل بيسابقه نيست ، زيرا در ساير امت ها نيز از اين قبيل طغيانها زياد بوده و هيچيك از آنان حتى كسانى كه بعد از رسيدن به مقام قرب حق و مشاهده آيات خداوندى مرتد شدند به چنين وعيدى مواجه نشدند، مانند آن شخصى كه خداى تعالى درباره اش فرمود: (و اتل عليهم نبا الذى آتيناه آياتنا فانسلخ منها فاتبعه الشيطان فكان من الغاوين ) چيزى كه در اين مقام ممكن است گفته شود اين است كه اين قضيه از جهت سؤ الى كه در صدر آن است به معناى مخصوصى از ساير معجزات انبيا، كه در قبال درخواست امت هاى خود و يا ضرورت هاى ديگرى اقامه كرده اند متمايز مى شود.  
ذكر انواع معجزات انبياء (ع ) و خصوصيت معجزه مائده  
توضيح اينكه معجزاتى كه كلام الله مجيد از آنها ياد كرده چند قسم است : يكى معجزاتى كه پروردگار در همان اوان بعثت انبياء به آنان داده تا مويد و حجت بر نبوت يا رسالتشان باشد، مانند يد بيضا و عصايى كه به موسى (عليه السلام ) داد، و زنده كردن مردگان و خلقت طير و شفاى كور مادر زاد و پيسى ، كه به عيسى (عليه السلام ) ارزانى داشت ، و قرآنى كه به رسول الله (صلى الله عليه و آله ) نازل فرمود. و اين نوع معجزات را به خاطر دعوت انبيا و اتمام حجت شان بر كفار، خداوند به آنان داده است تا اگر كسى زير بار نرفت و گمراه شد حجت بر او تمام باشد و آن كس هم كه پذيرفت و به نور ايمان زندگى يافت با حجت و بينه زنده شده باشد.

*(183/14)*

قسم ديگر، معجزاتى است كه كفار، انبياى خود را به ارائه آن تكليف كرده اند، مانند ناقه صالح و امثال آن و از همين قسم است عذابهاى مخوفى كه انبيا در دعوت خود استعمال كرده اند، مانند ملخ ، شپش و قورباغه و غير اينها از عذابهاى هفتگانه اى كه موسى (عليه السلام ) درباره قوم فرعون بكار برده و نيز مانند طوفان نوح و زلزله ثمود و باد صرصر عاد و غير اينها. و اينگونه معجزات مخصوص معاندينى بوده كه زير بار حق نمى رفتند.  
قسم سوم معجزاتى است كه خداوند متعال در مواقعى كه احتياج و ضرورتى ايجاب مى كرده آنرا ارائه ميداده ، مانند منفجر شدن چشمه از شكم سنگ و نزول (من ) و (سلوى ) در بيابان بر بنى اسرائيل و كندن كوه طور از ريشه و نگهداشتنش بر بالاى سر آنان و شكافتن دريا براى نجاتشان از فرعون و ستمگرى هاى او، همه اينها معجزاتى بوده كه به منظور ترسانيدن عاصيان و كسانى كه از پذيرفتن حق استنكاف مى ورزيدند يا به منظور تعظيم و تكريم مؤ منين انجام مى شده ، تا شايد كلمه رحمت ، در حقشان تمام شود، گر چه خودشان درخواست نكرده باشند.  
و از همين باب است مواعيدى كه خداى تعالى در قرآن كريم مؤ منين را به آنها وعده داده تا كرامتى باشد براى رسول الله (صلى الله عليه و آله )، مانند وعده به فتح مكه و خذلان مشركين از كفار قريش و غلبه روم و غير آن .

*(183/15)*

اين بود انواع معجزاتى كه در قرآن كريم و در تعليمات الهى از آنها ياد شده ، و اما اينكه بعضى از هوسبازان با ديدن معجره باز مطالبه معجره ديگرى كرده اند - و ما آنرا در اين اقسام ذكر نكرديم - براى اين بود كه اين عمل به تعبير قرآن و تعليمات الهى هذيانهائى بوده كه نبايد به آنها اعتنا نمود، مانند مطالبه كردن اهل كتاب از رسول الله (صلى الله عليه و آله ) كه با بودن قرآن در دسترس شان كتاب ديگرى بر ايشان نازل كند و قرآن در اين باره مى فرمايد: (يسئلك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهره ) تا آنجا كه مى فرمايد: (لكن الله يشهد بما انزل اليك انزله بعلمه و الملائكه يشهدون و كفى بالله شهيدا) و نيز مانند درخواستيكه مشركين در خصوص نازل كردن  
ملائكه و نشان دادن پروردگارشان از رسول الله (صلى الله عليه و آله ) كردند، و خداى تعالى درباره آنان فرموده : (و قال الذين لا يرجون لقائنا لو لا انزل علينا الملائكه او نرى ربنا لقد استكبروا فى انفسهم و عتوا عتوا كبيرا)و نيز فرموده : (و قالوا ما لهذا الرسول ياكل الطعام و يمشى فى الاسواق لو لا انزل اليه ملك فيكون معه نذيرا او يلقى اليه كنز او تكون له جنه ياكل منها و قال الظالمون ان تتبعون الا رجلا مسحورا، انظر كيف ضربوا لك الامثال فضلوا فلا يستطيعون سبيلا) و همچنين آيات زياد ديگرى نظير اينها.

*(183/16)*

و اين بى اعتنائيهاى قرآن همه براى اين است كه غرض از معجره ظهور حق و اتمام حجت است نه چيز ديگر، و معلوم است كه براى ظهور حق و اتمام حجت ، انجام يك معجره كافى است ، و سؤ ال از تكرار آن جز بازيچه گرفتن آيات خدا و لعب با مقام ربوبى و ترديد بى جا، معناى ديگرى ندارد و اين خود بزرگترين طغيان و استكبار است ، و اگر همين عمل زشت از مؤ منين سر بزند معلوم است كه گناهش بيشتر و زشتيش نمودارتر است . مومن با اينكه ايمان به خدا دارد و خصوصا مومنى كه معجزات و آيات خدا را به چشم خود ديده آنگاه ايمان آورده است ، چه كار با معجره مجدد و نزول آيات آسمانى دارد؟ و آيا مطالبه معجزات مجدد را با اين فرض جز به اقتراحات هواپرستان و درخواستشان از شعبده بازان و مرتاضين كه براى سرگرمى و خوش گذرانى شان عجيب و غريب ترين نمايشها را بدهند، مى توان تشبيه نمود؟  
و بيان وه تهديد شديد حواريون در ((فمن يكفر منكم ...))  
و چيزى كه ظاهر آيه (اذ قال الحواريون يا عيسى بن مريم هل يستطيع ربك ان ينزل علينا مائده ) آنرا افاده مى كند اين است كه حواريين از مسيح تقاضاى معجره مخصوصى كرده اند در حالى كه خود از اصحاب و از خواص آن جناب بوده اند، و بارها معجزات باهره و كرامات ظاهره اى كه داشت از او ديده بودند. آرى مسيح مبعوث به قوم خود نشد مگر به همان معجزات ، كما اينكه آيه (و رسولا الى بنى اسرائيل انى قد جئتكم بايه من ربكم انى اخلق لكم من الطين كهيئه الطير فانفخ فيه فيكون طيرا باذن الله ...) اين معنا را به خوبى مى رساند، با اين حال چگونه تصور مى شود كسى كه به مسيح ايمان آورده معجزات او را نديده باشد؟

*(183/17)*

با اينكه مسيح خودش به خودى خود معجره بود، زيرا خداوند او را بدون پدر آفريده ، و به روح القدس تاييدش نمود، و در نتيجه در گهواره با مردم تكلم مى كرد، همانطورى كه در كهولت مى كرد، و خداوند با معجزات پى در پى روز بروز به كرامتش مى افزود تا آنكه بسوى درگاه خويش صعودش داد، و عاقبت امرش را هم به عجيب ترين معجزات خاتمه داد، با اين حال درخواست كردن حواريين معجره اى را كه به سليقه خود انتخاب كرده بودند (مائده ) بعد از مشاهده آن همه آيات ، عمل بسيار زشتى بود، و از همين جهت مسيح (عليه السلام ) با اين كلام خود (اتقوا الله ان كنتم مؤ منين ) آنها را توبيخ نموده است ، و بخاطر همين زنندگى بود كه خود آنها اقتراح و درخواست خود را توجيه كرده و مطالبى گفتند كه آن حدت و صولتى را كه در اطلاق كلامشان بود شكست و آن مطالب اين بود كه گفتند: (نريد ان ناكل منها و تطمئن قلوبنا و نعلم ان قد صدقتنا و نكون عليها من الشاهدين ) غرض ما از اين درخواست تنها خوردن و تفنن به امور خارق العاده و بازيچه گرفتن آيات الهى نيست بلكه اغراض ديگرى در نظر گرفته ايم و آن عبارتست از تكميل علم خود و ازاله خاطرات سوء از دلهايمان و گواه بودنمان بر آن معجره .  
و اين اعتذارشان خود مويد گفتار ما است كه اين درخواست از حواريين زشت و غير متوقع است ، و ليكن در عين اينكه غرض خود را از اين درخواست توجيه كردند، مع ذلك از مساءله خوردن صرفنظر نكردند، و اشكال هم همين جا است ، باز اگر مى گفتند: (نريد ان ناكل منها فتطمئن قلوبنا... - مى خواهيم از آن مائده بخوريم و در نتيجه خوردن آن دلهايمان مطمئن شود) اشكال كمتر بود از اينكه گفته اند: (نريد ان ناكل منها و تطمئن قلوبنا - مى خواهيم از آن بخوريم و دلهايمان مطمئن شود) براى اينكه بين اين دو تعبير فرق واضحى است ، تعبير اول به خوبى مى رساند كه غرض هوسرانى و گزاف گوئى نيست به خلاف تعبير دومى .

*(183/18)*

و چون حواريين در اين پيشنهاد خود پافشارى كردند، عيسى (عليه السلام ) درخواست آنان را پذيرفت و از پروردگار خود خواهش ‍ كرد كه آنها را به مائده اى كه خواسته اند اكرام نمايد، و چون اين معجره در نوع خود منحصر است به امت عيسى و بر خلاف ساير معجزات كه در حال ضرورت انجام مى شده بدون هيچ ضرورت و تنها به خاطر اقتراح در يك امر غير لازم انجام يافته است ، از همين جهت عيسى (عليه السلام ) به درخواست خود عنوانى داد كه صلاحيت داشته باشد سؤ ال خود را از ساحت عظمت و كبريائى خداوند به آن عنوان توجيه نمايد، عرض كرد: (اللهم انزل علينا مائده من السماء تكون لنا عيدا لاولنا و اخرنا - بار الها فرو فرست بر ما خوانى از آسمان تا براى همه ما از اولين و آخرين عيدى باشد) چون عيد در نزد هر قوم و ملتى عبارتست از روزى كه در آن روز به افتخار موهبتى اختصاصى نايل آمده باشند، و روز نزول مائده هم براى مسيحيت همين خاصيت را دارد.  
بارى عيسى (عليه السلام ) از پروردگار خود خواست آنچه را كه خواست ، و حاشا كه عيسى از خدا خواهشى كند مگر بعد از اينكه بداند و اميدوار باشد كه خداوند دعايش را مستجاب مى كند و او را در نزد امتش خوار و رسوا نمى سازد، و حاشا كه پروردگار، پيغمبرش را در خواهشى كه كرده نا اميد ساخته و دست رد به سينه اش بزند. آرى پروردگار مسيح دعاى او را مستجاب كرد، الا اينكه شرط كرد كه هر كس نسبت به اين معجره كفر بورزد همانطورى كه خود معجره بى سابقه و مخصوص اين امت است ، عذاب آنكس ‍ هم بى سابقه و عذابى خواهد بود كه كسى تاكنون به آن عذاب معذب نشده است و فرمود: (انى منزلها عليكم فمن يكفر بعد منكم فانى اعذبه عذابا لا اعذبه احدامن العالمين ).  
اذ قال الحواريون يا عيسى بن مريم هل يستطيع ربك ان ينزل علينا مائده من السماء

*(183/19)*

كلمه (اذ) ظرفى است متعلق به مقدر و تقدير آن چنين است : (اذكر اذقال - به ياد آر روزى را كه حواريون گفتند) و يا كلمه ديگرى نظير آن .  
بعضى از مفسرين بر آنند كه كلمه (اذ) متعلق است به (قالوا امنا...) كه در آيه قبلى است و معناى آن اين است : حواريون گفتند ايمان آورديم به خدا و تو گواه باش كه ما مسلمانيم ، وقتى اين را گفتند و اظهار ايمان كردند كه به عيسى گفتند آيا پروردگار تو مى تواند مائده اى از آسمان به سوى ما نازل كند؟  
و به زعم اين مفسرين مراد از اين آيه اين است كه حواريون نه در دعوى ايمان راستگو بودند و نه در اينكه عيسى (عليه السلام ) را كه بر اسلام و ايمان خود گواهى مى گرفتند جدى بودند، و اين تفسير صحيح نيست ، و نمى توان گفت متعلق (اذ) جمله (قالوا امنا) در آيه قبلى است ، زيرا با ظاهر سياق آيه قبلى نمى سازد چون از آن آيه استفاده مى شود كه ايمان حواريون خالص بوده و خداوند به آنان الهام كرد كه به من و به رسولم ايمان بياوريد و به همين موهبت به عيسى منت نهاده ، با اين حال چطور مى توان گفت ايمان شان خالص نبوده ؟! علاوه براين ، اگر آيه مورد بحث نشانه بى ايمانى شان بود جا نداشت حواريون اين حرف را بزنند و بى ايمانى خود را اظهار كنند تا آنكه خداوند رسوايشان سازد.  
(مائده ) سفره و خوانى را گويند كه در آن طعام باشد. راغب گفته است : (مائده ) طبق و خوانى است كه در آن طعام باشد هم بخود آن طبق مائده گفته مى شود و هم به آن طعام ، و گفته مى شود: (مادنى ، يميدنى - غذايم داد، غذايم ميدهد).

*(183/20)*

و متن سؤ الى كه خداوند در اين آيه از حواريون حكايت نموده ، يعنى جمله : آيا پروردگار تو مى تواند مائده اى از آسمان بر ما نازل كند، معنى ظاهريش معنائى است كه بسيار بعيد به نظر مى رسد كه از مثل حواريين صدور يابد و حال آنكه آنان اصحاب مسيح و شاگردان و خواص و ملازمين او بودند و از انوار علم و معارف او اقتباس مى نمودند، از آداب و آثارش پيروى مى كردند و پست ترين مراتب ايمان در آدمى اين مقدار اثر را دارد كه بفهمد خدا بر هر چيز قادر است و عجز و زبونى در ساحت او راه ندارد. با اين حال چطور ممكن است حواريون با داشتن مراتب عاليه ايمان اين معنا را نفهمند و از پيغمبر خود بپرسند كه آيا پروردگارش ميتواند مائده اى از آسمان نازل كند؟!، از همين جهت بوده كه كسائى - كه يكى از قاريان هفتگانه است - آيه شريفه را اينطور قرائت كرده : (هل تستطيع ربك ) يعنى كلمه (تستطيع ) را با (تاء) كه يكى از علائم فعل مضارع است خوانده و كلمه (ربك ) را هم به فتح (باء) قرائت كرده تا مفعول باشد براى فعل مقدر و تقدير آيه - بنابراين قرائت - چنين است : (هل تستطيع ان تسال ربك - آيا مى توانى از پروردگارت خواهش كنى كه ...) و چون معنا معلوم بوده ، كلمه (تسال ) حذف شده و (تستطيع ) به جاى آن باقيمانده است . اكثر مفسرين نيز بناى شان بر اين است كه آيه را توجيه كنند چون فهميده اند كه مراد از آيه غير آن چيزى است كه از ظاهر آن استفاده مى شود، زيرا ساحت حواريين از چنين جهالت سخيف و رسوايى منزه است .  
بهترين توجيهى كه در باره مسئول حواريون گفته شده است  
بهترين توجيهى كه در اين باب شده است اين است كه (استطاعت ) كنايه است از اقتضاى مصلحت و وقوع اذن و رخصت ، چنانكه (امكان ) و (قوه ) و (قدرت ) هم كنايه آورده مى شود براى وجود مصلحت و گفته مى شود: پادشاه قدرت ندارد به حرف يك يك ارباب حوائج گوش دهد.

*(183/21)*

و مراد اين است مصلحت ملك مانع است از اينكه شاه اينقدر افتادگى كند. نه اينكه گوش دادن به حرف اشخاص از قدرت او خارج است ، و نيز گفته مى شود: مرد توانگر استطاعت ندارد كه به هر سائلى پول بدهد، و مراد اين است كه مصلحت حفظ مال مانع است از بذل و بخشش او، نه اينكه برايش مقدور نيست ، و نيز گفته مى شود: ممكن نيست دانشمندان آنچه را كه مى دانند انتشار دهند، و مراد اين است كه مصلحت دين و مصلحت مردم و نظامى كه در ميان شان دائر است اجازه نمى دهد كه چنين كنند، خود ما هم به يكديگر مى گوييم : آيا استطاعت دارى با من بيائى ؟، اينگونه پرسشها سوال از اصل استطاعت و توانايى نيست ، بلكه از استطاعت بر حسب مصلحت و حكمت است .  
اين بود بهترين وجهى كه درباره سؤ ال حواريون گفته شده است ، البته وجوه ديگر هم گفته شده است ، از آن جمله يكى اين است كه اين سؤ ال براى خاطر بدست آوردن اطمينان از راه ايمان به راى العين است ، نه براى خاطر رفع شك در قدرت خداى سبحان ، نظير تقاضايى است كه ابراهيم (عليه السلام ) از خداى خود نمود، و قرآن آنرا حكايت مى كند كه گفت : (رب ارنى كيف تحيى الموتى قال اولم تومن قال بلى و لكن ليطمئن قلبى )، و اين توجيه صحيح نيست ، زيرا شاهدى بر آن نيست ، و اگر سؤ ال ابراهيم را به همين وجه توجيه مى كنيم و مى گوييم براى اطمينان و بدست آوردن ايمان از راه مشاهده بود دليلش اين است كه ابراهيم داراى مقام عصمت است و اين خود دليل منفصل و شاهد بزرگى براى اين حمل است .

*(183/22)*

و اما حواريون ، چون ثابت نشده كه آنها هم داراى مقام عصمت اند، از اين رو مجبور نيستيم كلام شان را به وضعى كه خالى از ركاكت باشد توجيه كنيم . بلكه دليل بر خلاف داريم ، و آن اين است كه تعبير حواريون نظير تعبير ابراهيم (عليه السلام ) نيست ، زيرا حواريون نگفتند: (نريد ان ناكل منها فتطمئن قلوبنا - مى خواهيم از آن بخوريم تا در نتيجه ايمانمان كامل و دل هايمان مطمئن شود) كما اينكه ابراهيم همين طور گفت : (بلى ولكن ليطمئن قلبى - ايمان دارم و ليكن براى اين تقاضا كردم كه دلم مطمئن شود)، و اما حواريين گفتند: (و تطمئن قلوبنا - مى خواهيم از آن بخوريم و دل هايمان مطمئن شود) خوردن را يكى از غرضها و اطمينان قلب را هم يكى ديگر غير مربوط به خوردن ذكر كردند، علاوه براين ، اين توجيه تنها مى تواند دلهاى حواريين را منزه از شك و ترديد كند،  
و اما اشكال زشتى كلام شان به جاى خود باقى است ، مضافا بر اينكه در تفسير آيه شريفه (اذ قال ابراهيم رب ارنى كيف تحيى الموتى ...) گذرانديم كه مراد آن جناب مشاهده وضع زنده شدن مردگان بعد از مردن و پوسيدن نيست كما اينكه مبناى اين توجيه بر همين نحو مشاهده است . زيرا اگر مراد اين باشد لازمه اش اين است كه ابراهيم (عليه السلام ) بعد از آنكه خدا را به عيان ديده و در عين اينكه با او تكلم مى كند از او معجره بخواهد، بلكه مراد آن جناب ديدن كيفيت زنده كردن است به معنايى كه در تفسيرش ‍ گذشت . توجيه ديگر اينكه اين سؤ ال در حقيقت سؤ ال از فعل است نه از قدرت بر فعل ، الا اينكه حواريين لازمه فعل را كه قدرت است ذكر كرده اند.  
اين توجيه نيز صحيح نيست ، براى اينكه اولا دليل و شاهدى بر آن نيست ، و ثانيا به فرضى هم كه ما از دليل صرفنظر كنيم تازه اين توجيه مى تواند جهل آنان را به قدرت مطلقه الهيه نفى كند نه اشكال زشتى تعبيرشان و ناسازگارى آنرا با مراسم بندگى .

*(183/23)*

وجوه ديگرى در توجيه سخن حواريون  
توجيه ديگر اينكه از كلام حواريين چيزى حذف شده و تقدير آن چنين بوده (هل تستطيع سؤ ال ربك - آيا مى توانى از خدايت خواهش كنى ) شاهد اين توجيه هم اين است كه بعضى از قراء آيه را (هل تستطيع ربك ) قرائت كرده اند و بنابراين قرائت معناى آيه اين است كه : آيا مى توانى بدون اينكه چيزى جلوگيرت شود از خدايت خواهش كنى كه ...؟  
اين وجه نيز باطل است زيرا اولا حذف و تقدير هيچوقت باعث نمى شود كه لفظ (يستطيع ربك ) بر گردد و بشود (تستطيع ربك ) براى اينكه خود فعل در اين دو قرائت از نظر غيبت و حضور مختلف است ، تقدير هرگز نمى تواند فعل غايب را حاضر كند، خوب بود صاحب اين توجيه مى گفت : اين آيه از قبيل نسبت دادن كار عيسى است به پروردگار عيسى ، چون فعل عيسى هم فعل خدا است يا از نظر اينكه عيسى هر چه دارد از خدا است . چون اگر اينطور توجيه مى كرد اشكال حضور و غيبت بر آن وارد نمى شد، ليكن متاسفانه اگر اينطور هم مى گفت اشكال ديگرى متوجهش مى شد و آن اين بود كه افعالى را از انبيا ميتوان به خدا نسبت داد كه مستلزم نقص و قصور در ساحت مقدس باريتعالى نشود، مانند هدايتشان و علم و ساير كمالاتشان ، نه صفاتى كه از لوازم عبوديت و بشريت شان مى باشد، مانند زبونى و فقر و احتياج به آب و نان و امثال اينها، و ثانيا اين توجيه ، مساءله زشتى تعبير و خالى بودن آن را از مراسم ادب علاج نمى كند.  
توجيه ديگر اينكه (استطاعت ) در اينجا به معنى (اطاعت ) است ، و معنى آيه اين است : آيا خداوند تو را اطاعت مى كند و اگر دعا كنى دعايت را اجابت مى نمايد يا نه ؟ اين توجيه نيز اشكال دارد و در حقيقت از اشكال كوچكى گريختن و به اشكال بزرگترى ملتزم شدن است . زيرا معلوم است كه استفهام از اطاعت و فرمانبرى خداى سبحان در برابر عيسى ركيك تر و زننده تر از استفهام از قدرت اوست .

*(183/24)*

بعضى هم در مقام سر و صورت دادن به اين توجيه بر آمده و آنرا چنين تقرير كرده اند: استطاعت و اطاعت هر دو از ماده (طوع ) مشتق مى شوند، و (طوع ) در لغت ضد (كره ) است . روى اين حساب اطاعت عبارتست از اينكه كار از روى رضا و اختيار انجام شود، و استفعال از اين ماده مانند استفعال از ماده اجابت است ، همانطورى كه معنى استجابت ، قبول دعا و خواهش است معنى استطاعت هم قبول طاعت و انقياد و در فرمان درخواست كننده در آمدن است ، زيرا (سين ) و (تا)ى باب استفعال در هر دو ماده - بنابر قول مشهور - طلب كردن است ، ليكن طلبى است كه در حقيقت متعلق است به فعل محذوفى كه فعل مذكور دلالت و ترتب بر آن دارد. و معنى (استطاع الشى ء) اين است كه از فلان چيز طلب اطاعت نمود، و خواست تا در فرمانش در آيد و آن چيز هم پذيرفت و در اطاعتش در آمد. و معنى (استجاب ) اين است كه از كسى سؤ ال كرد و خواست تا آن كس اجابتش كند آن شخص هم اجابت كرد. آنگاه اين شخص اضافه مى كند كه با اين شرح دقيقى كه ما كرديم خواهيد فهميد كه گفتار مفسرى كه گفته است : (يستطيع ) در اينجا به معنى (يطيع ) است و معنى يطيع كار را از روى اختيار و رضايت انجام دادن است گفتارى است صحيح . بنابراين حاصل معنى آيه اين مى شود كه : آيا پروردگار تو رضايت مى دهد و اختيار مى فرمايد كه مائده اى از آسمان بر ما نازل كند تا ما درخواستش را بكنيم يا تو براى ما آنرا درخواست كنى ؟.  
اشكالاتى كه بر يكى از آن توجيهات كه گفته مراد از ((يستطيع )) ((يطيع )) استوارد مى باشد  
اين بود حاصل تقريرى كه اين شخص در كلام مفسر مزبور نموده ، و در آن چند اشكال است :  
اول اينكه اين شخص در تقرير مزبور كارى صورت نداده ، جز اينكه (استطاع ) را به (استجاب ) قياس كرده و معنى اين را به آن داده و اين خود قياسى است كه در لغت ممنوع است .

*(183/25)*

دوم اينكه برگشت (استطاع ) به حسب ماده به (طوع ) كه مقابل (كره ) است چه ربطى دارد باينكه بگوييم واجب است در تمامى استعمالات رعايت معناى ماده اصلى را نمود و در همه مشتقات آنرا حفظ  
زيرا بسيارى از مواد هست كه معناى اصلى خود را در هياءت هاى اشتقاقى از دست مى دهد مانند (ضرب - زد) (اضرب - اعراض كرد) و (قبل - پذيرفت ) (اقبل - روى آورد) (قابل - مقابله نمود) (استقبل - پيشواز رفت ) كه بر حسب تبادر استعمالى چيزى كه اصلا به ذهن نمى آيد معناى ماده اصلى آنها است ، و اگر در بحث اشتقاق لغوى حفظ ماده را معتبر مى دانند غرضشان اين است كه بفهمند و بفهمانند ماده اصلى بر حسب عروض اشتقاق هاى مختلف بر آن و جدا شدن شاخ و برگ ها از آن تا كجا معناى اصليش محفوظ مانده و كجا است كه ديگر معناى اصلى خود را از دست داده و داراى معناى ديگرى شده است ، نه اينكه غرض شان اين باشد كه احكام مشتقات لغو است و معناى ماده اصلى بايد در تمامى شاخ و برگ ها محفوظ مانده و همه مشتقات در همان معنا استعمال شود (دقت فرمائيد).

*(183/26)*

پس اعتبار تنها به آن معنايى است كه لفظ بر حسب استعمال داير و رايجى كه دارد آنرا افاده مى كند نه به معنائى كه در ماده لغوى آن است : در كلام خداى تعالى بيش از چهل مورد لفظ (استطاعت ) به كار رفته ، و در تمامى اين موارد به معنى قدرت استعمال شده ، و لفظ (اطاعت ) هم نزديك به هفتاد مورد به چشم مى خورد و در همه اين موارد به معنى انقياد استعمال شده و هم چنين لفظ (طوع ) در هر جا استعمال شده در معنى مقابل (كره ) استعمال شده است ، با اين حال چطور ممكن است (يستطيع ) به معنى (يطيع ) و (يطيع ) هم به معنى (طوع ) گرفته شود آنگاه حكم شود به اينكه (يستطيع ) در آيه به معنى رضايت مى دهد است ؟! و اما داستان (اجاب ) و (استجاب ) اين دو لفظ هم در كلام الله مجيد هر جا استعمال شده به يك معنى بوده چيزى كه هست استعمال (استجابت ) خيلى بيشتر است از استعمال (اجابت )، (استجاب ) در حدود سى مورد و (اجابت ) در حدود ده مورد استعمال شده اند، با اين حال چطور مى توان (اطاع ) و (استطاع ) را به آن قياس نمود؟  
و اگر اين دو كلمه اجابت و استجابت به يك معنا استعمال شده براى اين بوده كه دو عنايت مختلف در يك مورد منطبق شده اند، نه اينكه معناى آنها يكى بوده باشد. زيرا معناى اجابت اين است كه جواب از شخص مسوول تجاوز كرده و به سائل برسد، استجابت اينست كه مسوول خودش از خود مطالبه جواب سؤ ال را نموده و خود را حاضر كند كه جواب سائل را بدهد. از همينجا معلوم مى شود تفسيرى كه اين شخص براى كلمه (استجابت ) كرد و گفت : معناى استجابت اين است كه از كسى سؤ ال كند و بخواهد كه آن شخص اجابتش كند و او هم اجابت بكند، تفسير صحيح و درستى نيست ، براى اينكه معلوم است كه باب استفعال براى طلب فعل (جواب ) است نه براى طلب افعال (اجابت ).

*(183/27)*

سوم اينكه سياق آيه با اين توجيه سازگار نيست ، زيرا اگر معنى گفتار حواريين كه گفتند: (هل يستطيع ربك ان ينزل علينا مائده من السماء) اين باشد كه آيا خدايت راضى مى شود كه ما از او درخواست كنيم ، يا تو براى ما از او تقاضا كنى كه مائده اى از آسمان بر ما نازل كند، و غرض شان اين باشد كه بخواهند با كسب اجازه براى سؤ ال يا با ديدن نزول مائده ايمان شان قوى شود، ديگر چه جا داشت كه عيسى ايشان را توبيخ نموده و بفرمايد: (اتقوا الله ان كنتم مؤ منين )؟! و وجه اينكه خداوند در جواب شان كفار را وعده عذابى دهد كه احدى از عالميان را به آن عذاب دچار نكرده باشد چيست ؟!! بنابراين توجيه و تقرير حواريين كه جز حرف حسابى چيزى نگفتند و جز حاجتى مشروع چيزى نخواستند، پروردگار خودش فرموده : (و اسئلوا الله من فضله ).  
قال اتقوا الله ان كنتم مؤ منين  
توبيخى است كه عيسى (عليه السلام ) از آنان نموده براى اينكه كلام شان مشتمل بود بر پرسش از قدرت پروردگار وى بر فرستادن مائده ، و اين كلام به هر صورت شبهه آور است . و اين توبيخ بنابر وجهى كه ما اختيار كرديم جهتش واضح است ، زيرا گفتيم اصل اين مواخذه و بازخواست كه متعقب است به آن وعيد شديد، مربوط به معجره خواستن بيجا و بدون حاجت است كه در حقيقت بازى كردن با آيات خدا است و مربوط به تعبير ركيكشان است كه از ظاهر آن استفاده مى شود كه ايمان قلبى به قدرت ربوبى ندارند.  
دلائل و معاذيرى كه حواريون براى درخواستنزول مائده ذكر كرده اند  
قالوا نريد ان ناكل منها و تطمئن قلوبنا و نعلم ان قد صدقتنا و نكون عليها من الشاهدين

*(183/28)*

سياق اين آيه ظاهر در اين است كه حواريين با اين گفتار خود خواسته اند اعتذار جسته و خود را از توبيخ عيسى (عليه السلام ) رها سازند. و اين اعتذارشان به درخواست نابجاى شان بهتر مى چسبد تا به سؤ ال ركيكشان از قدرت خداوند. و همين ظهور نيز يكى از شواهدى است كه دلالت مى كند بر اين كه ملاك مواخذه تنها مساءله ركاكت تعبير نيست بلكه ملاك معجره خواستن بيجا و بدون حاجت آنان است ، و اما اينكه گفتند: مى خواهيم از آن بخوريم ...، در اين كلام براى بيان غرض خود از درخواست معجره چهار چيز را شمرده اند.  
اول : خوردن ، و گويا مرادشان از ذكر اين جهت اين است كه بگويند غرض ما از اين درخواست غير عقلايى نبود و نمى خواستيم معجره را بازيچه بگيريم ، بلكه مى خواستيم از آن بخوريم ، و اين خود يك غرض عقلايى است قبلا هم گفتيم كه از اين حرف به خوبى بر مى آيد كه حواريين كاءنه تسليم شده اند بر اينكه مستحق اين توبيخ از ناحيه مسيح و آن وعيد شديد از ناحيه خداوند نسبت به كسى كه بعد از نزول مائده باز هم كفر بورزد بوده اند.  
next page  
fehrest page  
back page

*(183/29)*

next page  
fehrest page  
back page  
بعضى گفته اند مرادشان از اين كه غرض خوردن به ميان آوردند اظهار گرسنگى زياد و احتياج شديد به غذا بوده ، چون حواريون چيزى نداشته اند كه با آن سد جوع كنند.  
بعضى ديگر گفته اند غرض اين بوده كه با خوردن از مائده آسمانى متبرك شوند. و ليكن خواننده محترم مى داند كه اين دو معنا از كلمه (اكل ) استفاده نمى شود، پس اگر غرض حواريون يكى از اين دو معنا بوده با اينكه در مقام عذر خواهى و توجيه درخواست خود بودند جا داشت كه صريحا عذر خود را بگويند، و چون نگفتند مى فهميم كه مقصودشان بيان اين معانى نبوده ، بلكه همان معناى ساده و مطلق خوردن بوده است و تنها از نظر اينكه خوردن و سد جوع خود غرضى است عقلايى و يكى از غرضهايشان از درخواست نزول مائده بوده آنرا ذكر كرده اند.  
دوم : اطمينان قلب ، و اطمينان قلب عبارت است از آرامش آن و بيرون شدن خاطرات منافى با اخلاص از آن .  
سوم : اينكه بدانند كه عيسى (عليه السلام ) در آنچه كه آنان را از ناحيه پروردگار به آن تبليغ نموده راست گفته است .

*(184/1)*

بنابراين مراد از علم يا همان علم يقينى است كه بعد از بر طرف شدن خاطرات و وسوسه هاى نفسانى از قلب در آن پديد مى آيد، و يا فهميدن اين معنا است كه آيا عيسى (عليه السلام ) وعده هايى كه به آنان داده مثلا فرموده : از ثمرات ايمان شما، استجابت دعا است ، صحيح است يا نه ، و آيا به اين وعده وفا مى كند يا خير؟ چنانكه بعضى هم چنين احتمالى داده اند، ليكن اين احتمالى است خيلى بعيد، زيرا اگر مقصود حواريون از نزول مائده ، مشاهده ثمرات ايمان مسيح به دعا و خواهش و خلاصه مشاهده اعجاز او بوده است چنانكه همين طور هم بوده ، قبلا از مسيح اينقدر استجابت دعا ديده بودند كه حاجت به امتحانش نداشتند. زيرا حيات آن جناب همواره توام با معجزات بزرگ بوده است ، آرى مسيح مبعوث به قوم خود نشد مگر با معجره ، و قوم خود را به چيزى دعوت نفرمود مگر با معجره ، بنابراين حواريين ثمرات ايمان مسيح را كه يكى از آنها استجابت دعا است بسيار ديده بودند. و اگر مقصود حواريين مشاهده ثمرات ايمان خودشان بوده ، بايد خودشان دعا مى كردند نه اينكه به مسيح بگويند دعا كند. و حال آنكه مائده جز به دعاى مسيح نازل نشد، پس اين احتمال احتمالى است خيلى بعيد.

*(184/2)*

چهارم : اينكه اين معجره را به چشم خود ببينند و در مواقع لزوم مثلا در برابر كسى كه منكر معجزات آن حضرت است و يا در روز قيامت شهادت دهند، بنابراين ، مراد از شهادت مطلق شهادت است ، ممكن هم هست كه مراد تنها شهادت نزد خداى سبحان باشد، چنانكه در پاره اى از اقوال حواريون - بطورى كه خداى تعالى حكايت كرده - اين معنا واقع شده است ، و آن گفتار اين است : (ربنا امنا بما انزلت و اتبعنا الرسول فاكتبنا مع الشاهدين ) پس نتيجه گفتار ما اين شد كه حواريون در عذر خواهى خود امور جميله و پسنديده اى را ضميمه غرض اصلى شان كه همان خوردن از مائده آسمانى بود، كردند تا بدين وسيله ركاكت و قباحتى كه در تقاضاى معجره شان - با ديدن آنهمه معجزات كافى - بود به طور كلى از بين ببرند، و نيز مسيح را به قبول تقاضاى خود وادار سازند، مسيح (عليه السلام ) هم در اثر اصرار آنان درخواست شان را پذيرفت .  
نكات و دقائقى كه در دعاى عيسى (ع ) براىنزول مائده وجود دارد و  
حكايت مى كند از ادب عبوديت او در برابر خداوند سبحان  
قال عيسى بن مريم اللهم ربنا انزل علينا مائده من السماء تكون لنا عيدا لاولنا و اخرنا و ايه منك و ارزقنا و انت خير الرازقين

*(184/3)*

مسيح در اين خواهشى كه از خداى تعالى كرد خود را هم داخل آنها نمود و در ابتداى كلامش ندا را به لفظ عام ادا كرد و گفت : (ربنا - اى پروردگار ما)، با اينكه آنان به مسيح گفته بودند: آيا پروردگار تو قادر است ، زيرا منظورش اين بود كه ندا با دعا مطابقت كند. نكته اى كه در اين آيه است ، اين است كه اين دعا در ميان همه دعاها و تقاضاهايى كه در قرآن از انبيا حكايت شده داراى خصوصيتى است كه در هيچ يك از آنها نيست و آن افتتاح دعا است به نداى (اللهم ربنا) و ساير ادعيه انبيا افتتاحشان به نداى (رب ) و يا (ربنا) است و اين خصوصيت نيست مگر براى دقت مورد و هول مطلع . البته در غير دعا يعنى در اقسام ستايشهائى كه از انبيا (عليهم السلام ) حكايت شده نظير اين افتتاح ديده مى شود، مانند (قل الحمد لله ) و (قل اللهم مالك الملك ) و(قل اللهم فاطر السموات و الارض ).  
مسيح (عليه السلام ) سپس عنوانى به مائده داده كه صلاحيت داشته باشد غرض او و اصحابش قرار گيرد، و آن اين بود كه او و امتش ‍ روز نزول مائده را عيد بگيرند، و اين ابتكار كار مسيح (عليه السلام ) بود، و در درخواست حواريين از مسيح چنين عنوانى وجود نداشت .

*(184/4)*

ديگر اينكه مسيح (عليه السلام ) با اينكه اين پيشنهاد، پيشنهاد حواريين بود بعنوان عموم (ما) مطلب را ادا نمود. و به همين تعبير زيبا مطلب را از صورت درخواست معجره با وجود معجزات بزرگ الهى در دسترس و پيش چشم همه بيرون آورد و طورى ادا كرد كه مرضى رضاى پروردگار و غير منافى با مقام عزت و كبريائى او باشد، چون عيد گرفتن داراى آثار حسنه اى است . از آن جمله وحدت كلمه است و تجديد حيات ملى و مسرت دلهاى مردم و اعلان دين در هربار كه فرا مى رسد. و از همين جهت گفت : (لاولنا و اخرنا) و معنى آن بنابر آنچه سياق دلالت دارد اين است كه ميخواهيم روز نزول مائده عيدى باشد براى نسل حاضر از امت و هم براى نسل آينده آن . چون اصولا لفظ (عيد) از ماده (عود) و به معناى برگشتن و تكرار شدن است ، و عيد، عيد نمى شود مگر اينكه براى هميشه و هر چند وقت يكبار تكرار شود. و اين عيد از مختصات قوم عيسى (عليه السلام ) است چنانكه خود اين معجزه هم همانطورى كه گفتيم بى سابقه و از خصايص مسيحيت است .  
(و ايه منك ) بعد از اينكه فائده اساسى نزول مائده را كه همان عيد بودن است كه خود خواهشى به جا و خالى از اشكال است ذكر نمود، دنبالش عرض كرد مى خواهيم اين مائده معجره اى باشد، كانه خواست اشاره كند به اينكه غرض اصلى ما اين نبود، بلكه همان عيد بودن روز نزول مائده بود، و اين يك فائده زائدى است كه قهرا بر آن غرض اصلى مترتب مى شود، نه اينكه غرض اصلى ما اين باشد تا مستحق سرزنش و يا سخط تو گرديم . و گرنه اگر غرض تنها ديدن معجره بود نتيجه اين درخواست نامطلوب مى شد زيرا آنچه را كه از مزاياى حسنه براى ديدن اين معجره فرض شود همه آنها در ساير معجزات روزمره عيسى ممكن الحصول بود.

*(184/5)*

(و ارزقنا و انت خير الرازقين ) اين فائده ديگرى است كه مسيح آنرا به عنوان يكى ديگر از فوائدى كه بر غرض اصلى (عيد) مترتب ميشود برشمرده . در حاليكه حواريون همين را غرض اصلى خود دانسته و گفته بودند: (نريد ان ناكل منها) حتى اين را جلوتر از ساير اغراض خود ذكر كرده بودند. و ليكن مسيح (عليه السلام ) آنرا در ضمن فوائد غير مطلوب بالذات ، آنهم در آخر همه ذكر نمود، علاوه بر اين ، لفظ (اكل - خوردن ) را هم برداشت و بجايش كلمه رزق را بكار برد، و بلا فاصله گفت : و تو بهترين روزى دهندگانى .  
دليل اينكه گفتيم مسيح فائده مقصود بالذات حواريين (خوردن ) را به عنوان فائده مترتبه بر غرض اصلى ذكر كرد، اين است كه مسيح (عليه السلام ) غرض اول را كه همان عيد بودن است و او خودش از پيش خود آنرا اضافه كرد و براى خود و امتش درخواست نمود، و باين وسيله مساءله معجره بودن و روزى بودن مائده دو وصف خاصى شد كه در نظر بعضى فائده است و در نظر بعضى فائده نيست .  
نظير فوائد مترتبه اى كه عموميت ندارند. اينجاست كه خواننده محترم بخوبى پى مى برد كه تا چه اندازه اين پيغمبر عظيم الشان نسبت به پروردگار خود مودب بوده ، مخصوصا وقتى كلام او را با كلام حواريين مقايسه نمايد، با اينكه هر دو كلام در مقام اداى يك چيز (نزول مائده ) بودند، يقينا به شگفت درمى آيد. زيرا مى بينيد كه عيسى (عليه السلام ) حرف آنان را گرفت و چيزى را بر آن اضافه و چيزى را از آن حذف نمود و بعضى از جملات آنرا مقدم و بعضى را مؤ خر كرد و پاره اى از الفاظ را بلفظ ديگرى تبديل و پاره اى ديگر را دست نزد تا بدين وسيله كلام سراپا پر از اشكال حواريين را بصورتى در آورد كه براى عرض به درگاه عزت و ساحت عظمت پروردگار، لايق شود. و از جهت مشتمل بودنش بر آداب عبوديت زيباترين كلام شود. خواننده محترم بيشتر در جزئيات كلام آن جناب دقت فرمايد تا بيش از پيش تعجب كند.

*(184/6)*

قال الله انى منزلها عليكم فمن يكفر بعد منكم فانى اعذبه عذابا لا اعذبه احدا من العالمين  
اهل مدينه و شام و هم چنين عاصم كلمه (منزلها) را با تشديد (زاء) خوانده اند و ساير قراء به طورى كه مجمع البيان گفته بدون تشديد قرائت كرده اند، و به نظر مى رسد بدون تشديد با قواعد موافق تر باشد، زيرا (انزال ) دلالت بر نزول دفعى دارد و مائده هم دفعتا نازل شده نه به تدريج ، به خلاف (تنزيل )، كه همانطورى كه مكرر گفته ايم استعمال شايع تنزيل در نزول تدريجى است .  
او وعده صريح خداوند به انزال مائده (انى منزلها عليكم ) استفاده مى شود كه مائدهنازل شده است  
اينكه فرمود: (انى منزلها عليكم ) وعده صريح است به انزال ، مخصوصا از نظر اينكه با صيغه اسم فاعل ذكر شده ، نه با لفظ فعل . و از همين جا استفاده مى شود كه مائده مورد سوال مسيح نازل شده و لو اينكه مسيحيان از آن خبرى ندارند. بعضى از مفسرين گفته اند كه مائده نازل نشد كما اينكه صاحب در المنثور و مجمع البيان و غير اين دو از حسن و مجاهد نقل كرده اند كه گفته اند: مائده نازل نشد، زيرا حواريين وقتى آن شرط مذكور در آيه را در جواب شنيدند از تقاضاى خود صرفنظر كردند. و درخواست كردند كه نازل نشود، و گفتند: ما به مائده احتياج نداريم . از همين جهت مائده نازل نشد. و ليكن حق مطلب اين است كه ظاهر آيه به خوبى دلالت بر نزول آن دارد.

*(184/7)*

زيرا متضمن وعده صريح به نزول آن است . و حاشا كه خداى تعالى با اينكه مى دانست بزودى حواريين از سؤ ال خود صرفنظر مى كنند چنين وعده قطعى و صريحى به آنها بدهد. آرى وعده اى كه در آيه است صريح است ، ولى شرطى كه در آن ذكر شده صريح و قطعى نيست ، بلكه مشروط و مربوط به كفر بعد از نزول است ، به عبارت ديگر نخست وعده قطعى و بدون قيد و شرطى به انزال مائده داده و سپس تعذيب بر كفر را متفرع بر آن نموده است ، نه اينكه مشتمل باشد به وعده به انزال ، مشروط بر اينكه آنان عذاب تخلف و كفر را بپذيرند تا در نتيجه مشروط كه وعده به انزال است با نبودن شرط كه قبول عذابست منتفى شود. و مائده با استعفاى آنان نازل نگردد (دقت فرمائيد).

*(184/8)*

و به هر حال نمى توان گفت وعده خداوند به انزال مائده از جهت اينكه مشتمل است بر وعيد شديد به عذاب كفار بنى اسرائيل رد دعاى عيسى است ، بلكه اين وعده صريح ، خود استجابت دعاى اوست ، چيزى كه هست چون ظاهر سياق استجابت بعد از دعا، اين است كه معجره براى تمامى مردم نعمت است چه اولين و چه آخرين ، و ممكن است خيال شود كه حتى كفار امت هم از اين نعمت برخوردار مى شوند، از اين جهت خداى تعالى براى رفع چنين توهمى اطلاق كلام خود را مقيد به آن شرط نمود و ما حصل آن شرط هم اين بود كه اين عيد كه خداوند مسيحيت را به آن اختصاص داد نعمتى است كه همه شان از آن منتفع نمى شوند. بلكه تنها كسانى از آن بهره مند مى گردند كه ايمان داشته و بر ايمان خود پايدار باشند. و اما كسانى كه به اين نعمت كفر مى ورزند نه تنها از اين نعمت برخوردار نمى شوند، بلكه به شديدترين وجه متضرر هم مى گردند. پس در حقيقت اين دو آيه شريفه از جهت اينكه دعا در آن بر حسب لازمه اى كه دارد، مطلق و استجابت در آن مقيد است ، عينا نظير اين آيه است : (و اذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فاتمهن قال انى جاعلك للناس اماما قال و من ذريتى قال لا ينال عهدى الظالمين ) و هم چنين اين آيات كه داستان موسى (عليه السلام ) را حكايت مى كند: (انت ولينا فاغفرلنا و ارحمنا و انت خير الغافرين . و اكتب لنا فى هذه الدنيا حسنه و فى الاخره انا هدنا اليك قال عذابى اصيب به من اشاءو رحمتى وسعت كل شى ء فساكتبها للذين يتقون و يوتون الزكوه و الذين هم باياتنا يومنون ) سابقا هم گفته شد كه جهت اصلى در اين عذابى كه مخصوص به قوم مسيح است همان درخواستى است كه خودشان كردند و در نوع خود بى نظير و مخصوص به خودشان مى باشد، بنابراين اگر خداوند دعايشان را مستجاب كند، بجا است كه در صورتى كه كفر بورزند عذابى بچشند كه آن هم در نوع خود بى نظير باشد.

*(184/9)*

از همين جا روشن مى شود كه مراد از (عالمين ) عالمهاى جميع اعصار است نه تنها عالمهاى زمان آنان ، براى اينكه امتيازى كه خدا به آنان داد منحصر به امت معاصرشان نبود، بلكه آنان را از جميع اهل عالم و براى هميشه ممتازشان كرد. و نيز از اينجا معلوم مى شود كه جمله (فانى اعذبه عذابا لا اعذبه احدا من العالمين ) گر چه وعيد شديدى است به عذاب سختى ، ليكن كلام ناظر به اين نيست كه شدت و دردناكى اين عذاب از تمامى عذابها بيشتر است ، بلكه ناظر به اين است كه اين عذاب در باب خود عذابى است بى نظير ميان همه امت ها كه به اين امت مخصوص مى باشد.  
بحث روايتى  
(رواياتى راجع به مائده سماوى و بررسى رواياتدال بر مسخ خائنين در قضيه مائده )  
در مجمع البيان در ذيل جمله (هل يستطيع ربك ) از امام صادق (عليه السلام ) نقل كرده كه فرمود: معنى اين جمله اين است كه آيا مى توانى از خداى خود درخواست كنى ؟  
مولف : اين معنى از طرق عامه از بعضى از صحابه و تابعين مانند عايشه و سعيد بن جبير نيز نقل شده و معنايى است كه ما نيز سابقا آنرا استظهار كرديم و گفتيم سؤ ال از استطاعت عيسى (عليه السلام ) بالنسبه به استطاعتش به حسب حكمت و مصلحت صحيح است نه بالنسبه باستطاعتش به حسب اصل قدرت .  
و در تفسير عياشى از عيساى علوى از پدرش از ابى جعفر (عليه السلام ) نقل شده كه فرمود: مائده اى كه بر بنى اسرائيل نازل شد با زنجيرهاى طلائى از آسمان آويزان شد و مشتمل بود بر 9 عدد ماهى و 9 گرده نان .  
مؤ لف : در لفظ ديگرى به جاى (حوت - ماهى ) (نون - ماهى ) وارد شده است .

*(184/10)*

و در مجمع البيان از عمار بن ياسر از رسول الله (صلى الله عليه و آله ) نقل شده كه فرمود: مائده ، عبارت بود از نان و گوشت . و اين براى آن بود كه آنان از مسيح طعامى خواسته بودند كه هر چه بخورند تمام نشود، آنگاه فرمود: خطاب شد به آنان كه اين مائده در بين شما خواهد بود و تمام نخواهد شد مادامى كه خيانت نكنيد و از آن چيزى پنهان نكنيد و اين سر را به ديگران نگوئيد، و ليكن آنان روز را به شام نرساندند مگر اينكه هم از آن برداشته و پنهان كردند و نيز به يكديگر خيانت نمودند و هم سر خود را فاش ‍ ساختند.  
مؤ لف : اين روايت را صاحب الدر المنثور از ترمذى و ابن جرير و اين ابى حاتم و ابن انبارى و ابى الشيخ و ابن مردويه از عمار بن ياسر از آن حضرت نقل نموده و در نقل اينان در آخرش دارد كه : بنى اسرائيل به جرم همين خيانت شان به صورت ميمون و خوك مسخ شدند.  
در الدر المنثور گفته كه ابن جرير و ابن منذر و ابن ابى حاتم از طريق ديگر روايتى نظير آن از عمار بن ياسر نقل كرده اند.  
و در اين روايت چند مناقشه است : يكى اينكه در اين خبر دارد بنى اسرائيل طعامى خواستند كه هر چه بخورند تمام نشود، و اين معنى با ظاهر آيه بنابر آنچه خداوند از قول آنان حكايت نموده كه گفتند: (و نكون عليها من الشاهدين ) كاملا انطباق ندارد، زيرا طعامى كه از بين رفتنى نيست و تا قيام قيامت ماندنى است چه حاجت دارد به اشخاصى كه به معجره بودن آن شهادت دهند، مگر اينكه مراد از شهادت شهادت در قيامت و در نزد خدا باشد.

*(184/11)*

مناقشه ديگر اينكه در روايت داشت : بنى اسرائيل بصورت ميمون و خوك مسخ شدند و ظاهر سياق آن اين بود كه آن عذاب موعود همين مسخ بوده و حال آنكه ظاهر اينكه خداى تعالى فرمود: (فانى اعذبه عذابا لا اعذبه احدا من العالمين ) اين است كه اين عذاب عذابى است بى سابقه و هيچ ملتى به آن عذاب معذب نشده و نخواهد شد، در حالى كه خداى تعالى در قرآن كريم تصريح مى كند بر اينكه ملل ديگرى هم به صورت ميمون و خوك مسخ شده اند. از آن جمله مى فرمايد: (و لقد علمتم الذين اعتدوا منكم فى السبت فقلنا لهم كونوا قرده خاسئين ) و از بعضى طرق ائمه اهلبيت (عليهم السلام ) نيز روايت شده كه همين متخلفين از دستور روز  
و در تفسير عياشى از فضيل بن يسار از حضرت رضا (عليه السلام ) نقل شده كه فرمود: خوكها از قوم عيسى بودند، از خدا خواستند مائده بر آنان نازل شود، وقتى نازل شد باز ايمان نياوردند، خدا هم به صورت خوك مسخ شان كرد.  
و نيز در همين كتاب از عبدالصمد بن بندار نقل شده كه گفت از حضرت رضا (عليه السلام ) شنيدم كه فرمود: خوكها قومى بودند از رنگرزان ، مائده مسيح را تكذيب كردند و به همين جرم به چنين صورتى درآمدند.

*(184/12)*

مؤ لف : در روايتى كه كافى از محمد بن حسن از محمد بن يحيى از احمد بن محمد از محمد بن حسن اشعرى از حضرت رضا (عليه السلام ) نقل كرده دارد كه امام فرمود: فيل از مسخ شدگان است ، اين حيوان پادشاهى بوده كه بسيار زنا مى كرد. و همچنين گرگ كه آن هم عربى نادان بوده كه كارش ديوثى بوده است ، خرگوش زنى بوده كه به شوهرش خيانت مى كرده و خود را از حيض غسل نمى داده . خفاش شخصى بوده كه خرماى مردم را مى دزديده ميمون و خوك از بنى اسرائيل بودند و دستور دينى روز شنبه را زير پا گذاشتند، جريث كه نوعى از ماهى است و همچنين سوسمار از بنى اسرائيل بودند كه وقتى مائده بر عيسى بن مريم نازل شد مع ذلك ايمان نياوردند و به همين جرم مبتلا به سرگشتگى و تحير شدند، بعضى به درياها ريخته و به صورت ماهى در آمدند و بعضى در بيابانها پراكنده شده و به صورت سوسمار مسخ شدند. موش از زنان فاسق بوده . عقرب سخن چين و خرس و سوسمار بزرگ و زنبور، قصابهائى بوده اند كه كم فروشى مى كرده اند.  
اين روايت با دو روايت قبلى معارض نيست و ممكن است بين اين روايت و آن دو، جمع نمود و گفت : بعضى از بنى اسرائيل در انكار مائده به صورت خنزير و بعضى ديگر به صورت جريث و سوسمار درآمدند، ليكن اين روايت از جهت ديگرى محل اشكال است و آن اين است كه در اين روايت آمده : متخلفين از دستور روز شنبه به صورت ميمون و خوك مسخ شدند و حال آنكه در آيه شريفه اى كه در بالا ذكر شد و همچنين در آيه اى كه نظير آن در سوره اعراف است دارد كه ايشان به صورت ميمون مسخ شدند و اتفاقا سياقشان هم طورى است كه از آن بر مى آيد به غير ميمون مسخ نشدند. (و خدا داناتر است ).  
آيات 120 116 سوره مائده

*(184/13)*

اذ قال الله ياعيسى ابن مريم ءانت قلت للناس اتخذونى و امى الهين من دون الله قال سبحانك ما يكون لى ان اقول ما ليس لى بحق ان كنت قلته فقد علمته تعلم ما فى نفسى و لا اعلم ما فى نفسك انك انت علم الغيوب (116) ما قلت لهم الا ما امرتنى به ان اعبدوا الله ربى و ربكم و كنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم فلما توفيتنى كنت انت الرقيب عليهم و انت على كل شى ء شهيد (117) ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم (118) قال الله هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم لهم جنت تجرى من تحتها الانهار خالدين فيها ابدا رضى الله عنهم و رضوا عنه ذلك الفوز العظيم (119) لله ملك السموات و الارض و ما فيهن و هو على كل شى ء قدى (120).  
ترجمه آيات  
و نيز به ياد آر زمانى را كه خداى تعالى به عيسى بن مريم فرمود: آيا تو به مردم گفتى كه اى مردم مرا و مادرم را به غير از خدا دو معبود ديگر بگيريد؟ عيسى گفت : پروردگارا منزهى تو، شايسته من نيست چيزى را كه حق من نيست بگويم ، و فرضا اگر هم گفته باشم تو خود آنرا شنيده و دانسته اى ، آرى تو ميدانى آنچه را كه در نفس من است و اين منم كه به چيرهايى كه در نزد تو است آگهى ندارم . براستى تو علام الغيوبى (116) .  
من به مردم چيزى جز آنچه كه تو دستورم دادى نگفتم و تو دستورم دادى كه بگويم خداى را كه پروردگار من و پروردگار شما است بپرستيد و تا در ميان ايشان بودم شاهد اعمال شان بودم پس از اينكه مرا بسوى خود خواندى تو خودت مراقب و شاهد بر آنان بودى و تو بر هر چيز شاهدى (177 ).  
اگر عذابشان كنى اختيار دارى چون آنان بندگان تواند و اگر از جرم شان درگذرى باز هم امر به دست تو است ، زيرا تو عزيز و حكيمى (118).

*(184/14)*

خداى تعالى فرمود امروز روزى است كه راستگويى راستگويان سودشان مى دهد، براى ايشان است باغهاى بهشتى كه از زير آنها نهرها روان است و آنان در آن باغها براى هميشه بسر مى برند، خداوند از آنان خوشنود شده و آنان هم از خداوند خوشنود شده اند و اين است رستگارى بزرگ (119). براى خداوند است ملك آسمان ها و زمين و آنچه در بين آنها است و او بر هر چيز توانا است (.12).  
بيان آيات  
اين آيات گفتگوى خداى تعالى را با عيسى بن مريم (عليهماالسلام ) درباره آنچه كه نصارا در حق وى گفته اند حكايت مى كند، و گويا غرض از نظم و نسق اين آيات بيان اعترافاتى است كه عيسى (عليه السلام ) به زبان خود نموده و وضع زندگى دنيوى خود را حكايت كرده باشد كه حق او نبوده در باره خود ادعائى كند كه حقيقت ندارد، چه او در برابر چشم خدا بوده ، چشمى كه نه خواب دارد و نه كم ديد مى شود، و اينكه او ذره اى از آنچه خداوند برايش تحديد و معين نموده تجاوز نكرده است ، چيزى جز آنچه مامور به گفتنش ‍ بوده نگفته و كارى جز آنچه خداوند مامور به انجامش نموده نكرده است و آن كار همان شهادت است ، خداوند هم او را در اين اعترافات و در آنچه كه درباره حق ربوبيت خدا و عبوديت بندگان ذكر نموده تصديق فرموده است ، به اين بيان آيات مورد بحث منطبق مى شود بر غرضى كه به خاطر آن اين سوره نازل شده است و آن غرض عبارتست از بيان حقى كه خداوند براى خود به گردن بندگان قرار داده و آن وفاى به عهدى است كه با خداى خود بسته اند و اينكه نبايد آن عهد را بشكنند، يعنى نبايد از روى لاقيدى و بى بندوبارى شانه از زير بار تكاليف تهى سازند و هر چه بخواهند بكنند و هر جا بخواهند آزادانه بچرند، چنين حقى از طرف خداى تعالى به آنان داده نشده و خودشان هم قادر به رسيدن به اين آرزو نيستند، اين است آن غرضى كه اين سوره از اول تا به آخر آنرا بيان مى كند و در آخر مى فرمايد: (و لله ملك السموات و

*(184/15)*

الارض و ما فيهن و هو على كل شى ء قدير - و براى خدا است ملك آسمانها و زمين و آنچه در  
و اذ قال الله يا عيسى بن مريم ء انت قلت للناس اتخذونى و امى الهين من دون الله  
كلمه (اذ) ظرف زمان و متعلق است به محذوفى كه مقام دلالت بر آن دارد، و مقصود از آن زمان روز قيامت است ، بدليل اينكه در چند آيه بعد مى فرمايد: امروز روزى است كه راستگوئى راستگويان آنان را سود مى دهد، و نيز به دليل اينكه خود عيسى (عليه السلام ) در جواب خداوند عرض مى كند: من تا زنده بودم شاهد و ناظر اعمال شان بودم ولى بعد از اينكه مرا به جوار خود خواندى اطلاعى از اعمال آنها ندارم تو خودت رقيب و ناظر بر آنان بودى .  
در آيه مورد بحث از مريم به مادر تعبير شده و گفته شده : مرا و مادرم را دو معبود بگيريد، با اينكه ممكن بود گفته شود: مرا و مريم را دو معبود، اين تعبير براى اين بود كه تا بر مهمترين حجت هاى آنان بر الوهيت عيسى و مريم دلالت كند. و آن حجت عبارت است از تولدش از مريم بدون وجود پدر، آرى جهت اصلى اينكه نصارا هوس پرستش اين دو را كردند، همين مادرى و فرزندى اينطورى بود، بنابراين تعبير كردن از آن دو به (عيسى و مادرش ) بهتر و رساتر دلالت بر اين معنى مى كند، تا اينكه گفته شود: عيسى و مريم .

*(184/16)*

(دون ) كلمه ايست كه بالمال معنى غير را مى دهد و در آن استعمال مى شود. راغب گفته : به كسى كه در انجام كارى قاصر است گفته مى شود (دون )، بعضى از علماى ادب گفته اند: اين لفظ مقلوب از (دنو) و (ادون ) و (دنى )است . و اينكه خداى تعالى فرمود: (لا تتخذوا بطانه من دونكم ) به اين معنا است كه دوستى كه در ديانت يا به قول بعضى در قرابت به پايه شما نمى رسد انتخاب و اتخاذ نكنيد. و اينكه فرمود (و يغفر مادون ذلك ) به اين معنى است كه خدا مى بخشد گناه كمتر از اين و به قول بعضى غير اين را. و اين دو معنى (كمتر - غير) هر دو با هم متلازمند و به همين معنى است آيه شريفه : (ءانت قلت للناس اتخذونى و امى الهين من دون الله ) يعنى غير خدا.  
مورد استعمال عبارت (من دون الله ) در قرآن ، و بيان اينكه خداقابل انكار نيست هر چند در تشخيص اسماء و صفات او =اشتباه شود و به ظاهر انكارگردد.  
و عبارت (من دون الله ) در قرآن كريم بسيار آمده و همه جا در معنى اشراك (شريك و انباز گرفتن ) استعمال شده نه استقلال ، به اين معنى كه مراد از اتخاذ يك معبود جز خدا و يا دو و يا بيشتر اين است كه غير خدا شريك خدا گرفته نشود. نه اينكه غير خدا معبود گرفته شود و از خداى سبحان الوهيت نفى شود. براى اينكه يك چنين حرفى قابل تفوه نيست ، بلكه از لغوياتى است كه نمى توان معناى محصلى برايش تصور كرد. چون آن حقيقتى كه در اين فرض معبود مستقل اتخاذ شده و از غير آنهم نفى الوهيت نموده ، او همان خداى سبحان است .  
و اگر مثلا مى گويد: معبود مستقل مسيح است و بس و خداى ديگرى كه معبود مسيح باشد نيست در حقيقت برگشتش به اين است كه وجود خداى تعالى را قبول داشته باشد و ليكن از در اشتباه و نادانى او را به اوصاف بشرى مسيح متصف سازد.

*(184/17)*

همچنين اگر بت پرستى اين حرف را درباره بت خود بزند و بگويد: بتها رب النوع هاى خدايانند و خداى تعالى وجود ندارد، چه او هم براى عالم ، معبود و خدائى قائل شده ليكن او را به وصف كثرت و تعدد موصوف نموده است . پس اين شخص هم براى خدا شريك قائل شد نه اينكه وجود خدا را انكار كرده باشد، كما اينكه مسيحيان هم همين حرف را زده و گفته اند: (ان الله ثالث ثلاثه ) يعنى خدا واحدى است كه در عين حال سه چيز است و ثلاثى است كه در عين حال واحد است . و هم چنين كسانى كه مى گويند: آفريدگار و مبدء عالم ، دهر و يا طبيعت است و منكر شده اند وجود معبودى را كه مافوق طبيعت باشد. اينان نيز با گفته خود براى عالم اثبات صانعى كه عبارتست از خدا (عز اسمه ) نموده اند، ليكن از در اشتباه او را به صفات نقص و امكان متصف كرده اند، همچنين كسانى كه به طور كلى منكر اين معنا شده اند كه براى نظام عجيب عالم مبدئى باشد و على رغم آنچه كه فطرت بشر صريحا اعتراف دارد مساءله عليت و تاءثير را نفى نموده اند، چه اينان نيز با همين نظريه خود وجود عالمى را كه دستخوش انعدام اساسى نشود اثبات كرده و آن را واجب الثبوت دانسته اند، چيزى كه هست اگر بگويند وجودش از خودش است غلط گفته اند زيرا زوال و دگرگونى در اجزاى آن راه دارد و اگر بگويند وجودش از غير است راه ما را پيموده و وجود بارى تعالى را كه داراى صفات كماليه مخصوصى است اثبات نموده اند.  
پس روشن شد كه خداى سبحان چيزى نيست كه كسى بتواند به طور كلى انكارش كند، اگر هم مشركين به ظاهر او را انكار نمايند حرف بى معنا و غير معقولى زده اند. آرى اگر انسان از دير باز وجود معبودى را براى اين عالم اثبات مى كرده براى اين بوده كه احساس ‍ مى نموده كه عموم اجزاى اين عالم در رفع نواقصى كه در وجودشان هست و در اداره نظامى كه لازم دارند به چنين پروردگارى نيازمندند و به اين ملاك بوده كه بشر پى به وجود

*(184/18)*

پروردگار برده . آنگاه خصوصيات وجودى او را اثبات كرده .  
بنابراين ، در مقام معرفى آن پروردگار و آن قيم هر چيزى را كه اسم ببرند و سراغ دهند همو خداى سبحان است ، چون اگر معبودى كه سراغ مى دهند غير خدا باشد اشتباهى است كه در تشخيص اسماء و صفات خدا نموده ، و اگر هم خدا را قبول دارند و هم معبودهاى ديگرى را اثبات مى كنند براى خدا شريك قائل شده اند.  
پس در هر حال خدا را اثبات كرده ، نه اينكه او را انكار و غير او را اثبات كنند. زيرا گفتيم كه اين حرف غير معقول است .  
اعتقاد به الوهيت مريم ، مادر عيسى (ع ) در ميان مسيحيان ونقل گفتار صاحب تفسير (المنار) در اين باره

*(184/19)*

به اين بيان معلوم شد معنى (الهين من دون الله ) دو شريك از غير خدا براى خدا قائل شدن است ، نه خدا را انكار كردن . و به فرضى هم كه تسليم شويم و قبول كنيم كه كلمه (دون ) به هيچ وجه افاده معنى شركت را نمى كند، مى گوييم : افاده نفى شركت را هم نمى كند، و بيش از اين نيست كه معنايش گرفتن دو معبود است كه آن دو از سنخ غير خدا باشند، و از افاده اينكه اين اتخاذ توام با نفى الوهيت پروردگار متعال و يا اثبات او بوده ساكت است . در لفظ (دون ) نه دلالتى بر آن نفى و نه بر اين اثبات است ، و ما از خارج فهميده و بدست آورده ايم كه نصار با اين عمل خود نفى الوهيت از پروردگار متعال نكرده اند، و چه بسا از مسيحيان كه به اين معنى هم اشكال كرده اند و گفته اند: نصارا قائل به الوهيت مريم عذرا نيست و كلام آنان را كه به ظاهر الوهيت مريم را مى رساند به وجهى توجيه نموده اند. ليكن نكته اى كه در اين آيه است و اين توجيهات را باطل مى كند و لازم است تذكر داده شود اين است كه در آيه نفرمود: نصارا گفته اند مريم اله است ، تا بتوان آنرا توجيه كرد و گفت آرى چنين حرفى مى زدند و ليكن غرض شان چيز ديگرى بوده . بلكه فرمود: نصارا مريم را اله خود اتخاذ كردند، و معلوم است كه اتخاذ اله غير گفتن آن است ، گر چه وقتى اتخاذ شد به زبان هم جارى مى شود زيرا اتخاذ اله جز به عبوديت و خضوع بندگى صادق نيست ، كما اينكه در قرآن هم فرموده : (افرايت من اتخذ الهه هويه - آيا ديده اى كسانى را كه هواى نفس خود را معبود خود گرفتند؟) علاوه بر اينكه اعتقاد به الوهيت مريم از نياكان مسيحيت به اخلاف آنان رسيده و اينك در ميان شان مشهور است .  
آلوسى در روح المعانى مى گويد: ابو جعفر امامى از بعضى از نصارا حكايت كرده كه در قرون گذشته قومى بودند بنام مريميه كه معتقد بودند به الوهيت مريم .

*(184/20)*

و در تفسير المنار مى نويسد: اين مطلب كه مسيحيان مسيح را اله مى دانند در چند جا از تفسير اين سوره گذشت و اما پرستش مادر مسيح ، اين نيز در كليساهاى شرقى و غربى بعد از قسطنطنين متفق عليه بوده . تنها فرقه پروتستان است كه پس از چند قرن بعد از اسلام پيدا شدند و آنرا انكار نمودند.  
و اين عبادت كه گفتيم نصارا نسبت به مريم مادر عيسى (عليه السلام ) انجام مى دهند چند قسم است : بعضى از آن ها نمازى است مشتمل بر دعا و ثنا و استغاثه و استشفاء، و بعضى از آنها عبارتست از روزه اى كه آنرا نسبت مى دهند به خود مريم و به نام وى نيز ناميده مى شود، همه اين عبادات توام با خضوع و خشوع در برابر صورت و مجسمه و بلكه صورت خيالى مريم انجام مى شود، در حالتى كه معتقدند به اينكه مريم داراى سلطنتى است غيبى كه با داشتن اين قدرت مى تواند (البته به اعتقاد آنان ) خودش و بدون وساطت فرزندش نسبت به امور دنيا و آخرت مردم نفع و ضرر برساند. و تصريح كرده اند به اينكه پرستش مريم واجب است ، و ليكن در عين حال از هيچ يك از فرق آنها ديده نشده كه كلمه (اله ) را بر مريم اطلاق كنند، بلكه همه از مريم تعبير مى كنند به (مادراله ) و بعضى از فرقشان تصريح دارند به اينكه اين اطلاق (مادراله ) اطلاق مجازى و از باب مبالغه در تعظيم نيست بلكه اطلاقى است حقيقى .

*(184/21)*

قرآن كريم هم در اين باره فرموده : نصارا مريم و فرزندش را دو (اله ) (معبود) براى خود گرفته اند. و اين نسبتى كه قرآن به آنان داده منافات با اين جهت كه گفتيم آنان مريم را اله نخوانده اند ندارد، زيرا گفتيم عملا با مريم هم بطور قطع معامله اله مى كنند، اگر چه اين اسم را بر او اطلاق ننمايند، قرآن در آيه ديگرى فرموده كه مسيحيان گفته اند: بدرستى خداوند همان مسيح يعنى عيسى بن مريم است . و اين خود معناى ديگرى است ، رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) آيه (اتخذوا احبارهم و رهبانهم اربابا من دون الله ) را چنين تفسير فرموده كه : اهل كتاب در حلال و حرام و خلاصه در عمل ، پيروى احبار و رهبان خود را كرده اند و عملا با آنان معامله ارباب نموده اند، گر چه آنان را ارباب نخوانند.  
و اولين نص صريحى كه من از علماى نصارا راجع به اين مطلب كه نصارا در حقيقت مريم را مى پرستيدند ديدم ، عبارتى بود كه در كتاب (السواعى ) از كتابهاى روم ارتودكس به چشمم خورد و من (صاحب منار) در ايامى كه داشتم به كتاب خانه آشنا مى شدم در ديرى كه به دير (تلميد) ناميده مى شد به اين كتاب دست يافتم ، طوايف كاتوليك هم تصريح به اين معنا دارند و به آن افتخار هم مى كنند، جزويت هم در بيروت در شماره نهم از سال هفتم مجله خود (المشرق ) را با عكس مريم و نقش و نگارهاى رنگارنگ زينت نموده و آنرا ياد بودى براى پنجاهمين سالى كه بابا بيوس نهم عصمت مريم را اعلام كرده بود قرار دادند، وى گفته بود: آبستنى مريم بدون هيچ خطا و تبه كارى صورت گرفته است .

*(184/22)*

علاوه بر اين ، به احترام وى عبادتهاى كليساهاى مريم را در شرق مانند كليساهاى غرب در عدد پنجاه تثبيت نمودند، و نيز از جمله نصوصى كه در اين باره ديده ام گفتار پدر (لويس شيخو) است ، چه اين شخص در ضمن مقاله اى كه راجع به كليساهاى شرقى نوشته چنين مى گويد: عبادتى كه در كليساهاى ارمنيه براى بتول طاهره مادر خدا انجام ميشود معروف است . و نيز ميگويد: كليساى قبطيه بهمين امتياز كه براى آن بتوله مغبوطه مادر خدا عبادتهائى انجام مى شود ممتاز مى گردد.  
و نيز صاحب المنار بعضى از عبارات را كه پدر (انستاس كرملى ) در مجله (المشرق الكاتوليكيه البيروتيه ) در شماره چهاردهم سال پنجم در تحت عنوان (پرستش عذرا عبادتى است قديمى ) درج و انتشار داده نقل مى كند. از آن جمله عبادتى است كه انستاس مزبور پس از نقل عبارت سفر تكوين درباره دشمنى مارها با زن و نسل زن و اينكه مراد از زن در اين سفر مريم عذرا است ايراد نموده و گفته است : مگر نمى بينى كه قبل از ظهور ايليا كه هنوز هم زنده است در هيچ جا از كتاب آسمانى اشاره و تصريحى به اينكه مقصود از زن مريم است ديده نمى شود، و تنها پس از ظهور اين نبى اعظم پرده از روى اين راز نهانى برداشته شد و او بود كه اين معنا را صريح و روشن بيان نمود؟!  
آنگاه انستاس صاحب مقاله مزبور اين پرده بردارى را عبارت دانسته از مطلبى كه در سفر ملوك سوم (بر حسب تقسيم كاتوليك ) است و با آن تطبيق نموده و آن اين است كه : ايليا موقعى كه با غلامش در بالاى كرمل ايستاده بود هفت مرتبه به غلامش گفت به دريا مشرف شو و نگاه كن ببين در دريا چه مى بينى در مرتبه هفتم غلام پس از آنكه به دريا مشرف شد و به آنجا نگريست خبر داد اينك لكه ابرى مى بينم به قدركف دست يك مرد كه از دريا طلوع كرده است .

*(184/23)*

سپس صاحب مقاله گفته است همين نشيئى (پاره ابرى كه منشاء انبوه ابرها است ) صورت مريم بود كما اينكه مفسرين هم اين حدس ما را محقق دانسته اند، بلكه هم صورت مريم بوده و هم صورت طناب پاكيره اى از پليديهاى اصلى ، آنگاه گفته : سبب اصلى پرستش مريم در شرق عزيز همين مطلب بوده است ، و اين حادثه تقريبا در حدود ده قرن قبل از مسيح رخ داده و برگشت اين فضيلت در حقيقت به اين پيغمبر عظيم يعنى (ايليا) است . آنگاه گفته : و از همين جهت اجداد كرملى ها اولين طايفه اى بوده اند كه بعد از پيغمبران و شاگردان آنها به الوهيت مسيح ايمان آورده اند، و اولين طايفه اى بودند كه براى مريم بعد از عروج جان و تنش به آسمان معبدها بپا كردند.  
اين بود شواهدى از كلمات علماى مسيحيت براينكه گفتيم بسيارى از ايشان مريم را نيز مى پرستند و اگر اين مطالب را با اينكه طولانى بود از كتاب المنار نقل كرديم براى اين بود كه خواننده محترم با دقت در آن از منطق علماى مسيحيت در اثبات پرستش مريم اطلاع يافته و پاره اى از گزاف گوئيهاى شان را در دين مشاهده نمايد.  
نهايت عبوديت و ادب بندگى در پاسخ حضرت عيسى (ع ) به خداون د  
قال سبحانك ما يكون لى ان اقول ما ليس لى بحق ...

*(184/24)*

اين آيه و آيه بعدش جواب مسيح است از سؤ الى كه از او شد، و همانطورى كه گفتيم آن جناب در پاسخ خود ادب عجيبى بكار برده است ، زيرا وقتى ناگهان و بدون انتظار از پروردگار خود مى شنود كه نسبتى به ساحت مقدس او داده اند كه سزاوار و لايق مقام قدس و ساحت جلال و عظمت او نيست و آن نسبت عبارت است از اتخاذ مردم معبودها و شركا براى خداى سبحان ، لذا در آغاز سخن خداى خود را تسبيح و تقديس مى نمايد، آرى ادب عبوديت اقتضا مى كند كه بنده در چنين موقعى پروردگار خود را از چيرهائى كه سزاوار نيست درباره وى بشنود و يا تصور آنرا به خود راه دهد تقديس نموده و او را از آن نسبت هاى ناروا منزه سازد، چنانكه خود پروردگار هم در كلام خود، بندگان خود را به چنين ادبى تاديب كرده و فرموده : (و قالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه ).  
و نيز فرموده : (و يجعلون لله البنات سبحانه ).  
مسيح (عليه السلام ) پس از تسبيح خداى تعالى چيزى را كه خداوند از انتسابش به وى پرسش نموده و آن اين بوده كه به مردم گفته باشد غير از خدا، مرا و مادرم را هم دو معبود بگيريد، انكار نمود.  
البته مستقيما خود آن نسبت را انكار نكرد، بلكه به منظور مبالغه در تنزيه خداوند آنرا به نفى سببش ، نفى و انكار نمود، چون اگر مى گفت : من چنين حرفى نزده ام و يا چنين كارى نكرده ام ، فهميده مى شد كه چنين كارى ممكن هست كه از وى سرزده باشد و ليكن او به اختيار خود نكرده ، بخلاف اينكه سبب آنرا نفى كند و بگويد: شايسته نيست براى من كه چنين چيزى را كه حق نيست بگويم . كه در اينصورت چيزى را نفى كرده كه گفتار مزبور موقوف بر آن است و آن اين است :

*(184/25)*

اولا: اينكه اين گفتار صحيح و حق باشد و ثانيا: مسيح مجاز در گفتن آن هم باشد، وقتى حق بودن آن را نفى كند گفتن خود را هم بطور رساتر و بهترى نفى كرده ، نظير اينكه مولائى به عبد خود بگويد: چرا كارى را كه نگفته ام انجام دادى ؟ كه اگر جواب دهد من نكرده ام چيزى را نفى كرده كه در مظنه وقوع بوده و او نكرده ، ولى اگر بگويد: من عاجزتر از آنم كه چنين مخالفتى مرتكب شوم ، سبب را كه همان قدرت و امكان است نفى كرده و گفته است : اين عمل از اصل امكان ندارد كه از كسى سر بزند تا چه رسد به اينكه از من سر زده باشد.  
و اينكه مسيح گفت : (ما يكون لى ان اقول ما ليس لى بحق ) اگر كلمه (يكون ) را ناقصه بگيريم در اين صورت جمله (ان اقول ) اسم آن و كلمه (لى ) خبرش خواهد بود و چون لام (لى ) لام ملكى است معنايش چنين مى شود: من قادر نيستم مردم را مالك چيزى كنم كه خود مالك آن نيستم ، و آن عبارتست از گفتن چيزى كه حق نيست . و اگر كلمه مزبور را تامه بگيريم بنابراين لفظ (لى ) از متعلقات آن و جمله (ان يقول ) فاعل آن خواهد بود و معنى آيه چنين خواهد شد كه : قول به غير حق از من سر نمى زند.  
و ليكن وجه و احتمال اول به ذهن نزديك تر است ، و در هر حال كلام مسيح اين معنا را افاده مى كند كه فعل به نفى سببش نفى شده .

*(184/26)*

(ان كنت قلته فقد علمته ) نفى ديگرى است براى آن گفتارى كه صدورش از مسيح سؤ ال شده . در اينجا هم صريحا آنرا نفى نكرده ، بلكه لازمه آنرا كه همان علم خداى تعالى باشد نفى نموده ، چه لازمه صدور آن از مسيح اين است كه خداى تعالى عالم به آن باشد. زيرا خداى تعالى كسى است كه چيزى در آسمان و زمين بر او پوشيده نيست ، و او كسى است كه قائم است بر هرنفس و بر هر عملى كه آن نفس انجام مى دهد، كسى است كه بر هر چيزى محيط است . اين فقره از كلمات مسيح متضمن چند نكته است : يكى اينكه دليل آن همراهش ذكر شده و تنها به ذكر ادعا اكتفا نشده است ، ديگر اينكه اشعار دارد بر اينكه تنها چيزى كه مسيح (عليه السلام ) در كارها و گفتارهايش ملاحظه مى كند علم خداى سبحان است و بس ،  
و هيچ گونه اعتبار و اعتنائى به علم و جهل غير خدا از مخلوقات قائل نيست ، و كارى به علم و جهل شان ندارد، به عبارت واضح تر اينكه بطور كلى سؤ ال در جائى صحيح است كه سائل يا خود را جاهل بداند و بخواهد به اين وسيله از خود دفع جهل نموده و نسبت به مورد سؤ ال اطلاع پيدا كند، يا اگر خود را جاهل نمى داند بخواهد با اين سؤ ال از جاهل ديگرى رفع جهل نموده و او را بواقع قضيه مورد سؤ ال واقف سازد، كما اينكه نوع سوالاتى كه در كلام پروردگار واقع شده از همين باب است ، و از همين جهت مسيح (عليه السلام ) در جوابى كه در مثل چنين مقامى داده كه : اگر من گفته بودم ، تو دانسته بودى ، امر را به علم خداى تعالى ارجاع داده و اشعار داشته بر اينكه در افعال و اقوالش چيزى را جز علم خداى تعالى معتبر نمى داند، آنگاه با جملات (تعلم ما فى نفسى و لا اعلم ما فى نفسك انك انت علام الغيوب ) علم خداى خود را از اينكه دستخوش جهل و آميخته با آن شود منزه نموده است .  
فقط علم خداى سبحن معتبر است و علم و جهل جز او را بها و اعتبارى نيست

*(184/27)*

اين كلام گر چه خود ثناى ديگرى است ، ليكن غرض از آن در اين مقام ثنا نيست چون مقام مقام ثنا نيست ، بلكه تبرى از نسبتى است كه به وى داده شده ، پس اينكه گفت (تعلم ما فى نفسى ) توضيح مى دهد مقدار نفوذ علم بارى تعالى را كه در جمله (ان كنت قلته فقد علمته ) از آن اسم برده و بيان مى كند كه در روز قيامت علم خداى تعالى كه پادشاه حقيقى است از قبيل علمى كه پادشاهان از راه گزارشات مملكت به احوال رعيت خود پيدا مى كنند نيست ، و خداوند مانند آنان كه به پاره اى از احوال رعيت عالم و نسبت به پاره اى جاهل و حال بعضى از رعايا را مستحضر و از حال بعضى ديگر غافلند نيست ، بلكه خداى سبحان لطيف و خبير بهر چيز است كه از آن جمله خصوص نفس عيسى بن مريم است ، باز هم هنوز بيان مسيح درباره علم حق تعالى استيفا نشده ، زيرا خداى سبحان عالم است به هر چيز، ليكن نه چون علم يكى از ما به ديگرى و علم آن ديگرى به ما، بلكه او آنچه را كه مى داند به احاطه مى داند، و بدون اينكه چيزى به او احاطه يابد (و لا يحيطون به علما) پس خداى تعالى معبوديست نامحدود و بر خلاف او هر چيزى محدود و مقدر است به طورى كه از حدود خود نمى تواند تجاوز كند، از همين جهت مسيح (عليه السلام ) براى اينكه حق مطلب را ادا كرده باشد جمله ديگرى را ضميمه كرد و آن اين بود كه گفت : (و لا اعلم ما فى نفسك ) اما اينكه گفت (انك انت علام الغيوب ) و خواست تا با اين جمله علت جمله قبلى را كه گفت : (تعلم ما فى نفسى ) بيان نموده از جهت ديگرى حق مطلب را بهتر و بيشتر ادا كند، و آن جهت دفع توهمى است كه ممكن است كسى بخود راه دهد و خيال كند علم خدا تنها منحصر است به ما بين او و بنده اش ‍ مسيح ، و شامل هر چيزى نمى شود، براى دفع اين توهم گفت : (انك انت علام الغيوب ) يعنى علم تام به جميع غيب ها منحصرا از آن خداى عالم است ، هر چيزى كه براى يك موجودى حاضر و براى ساير موجودات

*(184/28)*

غايب است همان چيز براى خدا حاضر است و او محيط به آن است و لازمه اين مطلب اين است كه چيزى نتواند به غيب چيز ديگرى كه خدا عالم به آن است و نه به غيب خود پروردگار راه يابد، براى اينكه او خود مخلوقى است محدود كه نمى تواند از طورى كه آفريده و تحديد شده تجاوز نمايد.  
پس تنها خداى سبحان علام الغيوب است ، و هيچ چيزى به جز خدا عالم به غيب ها نيست ، نه همه غيبها و نه بعضى از آنها، علاوه بر اين ، اگر هم فرض شود كه كسى (مانند انبيا و اوليا) به چيزى از غيب خدا احاطه يابد باز هم محيط حقيقى نيست ، زيرا اگر در اين فرض خداوند به آنچه او احاطه يافته احاطه داشته باشد پس باز آن شخص محيط نيست ، بلكه محاط به احاطه خدا است ، و خداوند است كه مشيتش تعلق گرفته او را به بعضى از غيب هاى خود احاطه دهد، و معلوم است كه آن شخص به اين موهبت و ملكى كه خدا به او ارزانى داشته از ملك خدا بيرون نرفته است ، كما اينكه فرمود: (و لا يحيطون بشى ء من علمه الا بماشاء) و اگر - العياذ بالله - خداوند احاطه به آن نداشته باشد در اين صورت محدود و مخلوقى بيش نيست و خداوند بزرگتر از آنست كه مخلوق و محدود باشد (تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا).  
ما قلت لهم الا ما امرتنى به ان اعبدوا الله ربى و ربكم

*(184/29)*

مسيح (عليه السلام ) پس از آنكه نسبت مزبور را از راه نفى سبب ازخود نفى نمود اينك مجددا از طريق بيان وظيفه و اينكه از وظيفه خود تخطى نكرده آنرا نفى كرده و عرض مى كند (ما قلت لهم الا ما امرتنى به ... - من به آنان نگفتم مگر آنچه را كه تو به من دستور دادى ) كلام خود را به طريق نفى و اثبات ادا كرده تا افاده حصر نموده بر جواب پروردگار و نفى آنچه از او سؤ ال شده دلالت كند، و با جمله : (ان اعبدوا الله ) وظيفه خود را تفسير كرد، و با جمله (ربى و ربكم ) خداى خود را توصيف نمود تا كمترين شبهه و توهمى در اينكه او بنده ايست فرستاده شده از طرف خدائى كه پروردگار او و همه مردم است و رسولى است كه مردم را بسوى خداى واحد بى شريك دعوت مى كند باقى نماند، آرى مسيح عليه السلام - به طورى كه قرآن شريف از او حكايت كرده - هميشه مردم را همينطور صريح و روشن به توحيد دعوت مى نموده ، از جمله كلمات او به نقل قرآن اين آيه است : (ان الله هو ربى و ربكم فاعبدوه هذا صراط مستقيم ) و نيز اين آيه است : (و ان الله ربى و ربكم فاعبدوه هذا صراط مستقيم ).  
و كنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم فلما توفيتنى كنت انت الرقيب عليهم و انت على كل شى ء شهيد  
در اين كلام نيز وظيفه ديگرى را كه از جانب خداى سبحان به عهده دارد بيان نموده و آن شهادت بر اعمال است ، چنانكه آيه شريفه زير هم به آن اشاره مى كند: (و يوم القيامه يكون عليهم شهيدا) مسيح (عليه السلام ) در اين فقره از كلام خود عرض مى كند: من در بين امت خود وظيفه اى جز رسالت بسوى آنها و گواهى بر رفتارشان نداشتم . رسالت را به روشن ترين وجهى كه ممكن بود انجام دادم و تا مدتى كه در بين آنان بودم شاهد و ناظر اعمالشان هم بودم و به هيچ وجه از وظيفه اى كه برايم مقرر فرمودى تخطى نكردم .  
بنابراين ، من از اينكه به آنها گفته باشم : مرا و مادرم را جز خدا دو معبود بگيريد، برى و منزهم .

*(184/30)*

(فلما توفيتنى كنت انت الرقيب عليهم ) (رقوب ) و (رقابه ) به معناى حفظ است ، و در اينجا مقصود از آن محافظت و مراقبت بر اعمال است و گويا غرض از تبديل لفظ شهيد به رقيب احتراز از تكرار لفظ شهيد بوده ، چون بعدا در جمله (و انت على كل شى ء شهيد) لفظ شهيد ذكر مى شود، نكته اى هم كه اقتضا كند خصوص اين لفظ تكرار شود در بين نبوده .  
سياق جمله (و كنت انت الرقيب عليهم ) افاده حصر مى كند و لازمه آن اين است كه خداوند هم در ايام زندگى عيسى و هم بعد از او شهيد باشد. پس آن ايامى هم كه عيسى شهيد و ناظر بر امت بوده بطور مستقل نبوده ، بلكه در حقيقت واسطه در شهادت بوده . نظير ساير تدبيرات الهى كه مدبر به استقلال خود اوست و گاهى بعضى از بندگان خود را موكل بر بعضى از امور مى نمايد، و او خود بر همه امور از قبيل رزق ، زنده كردن ، ميراندن ، حفظ، دعوت بندگان و هدايت آنان و امثال آن وكيل است .  
آيات شريفه قرآن هم در اين باره بسيار زياد است . و فعلا حاجتى به نقل آنها نيست .  
next page  
fehrest page  
back page

*(184/31)*

next page  
fehrest page  
back page  
حقيقت شهادت را فقط خدا دارا است و اوست كه بر هر چيز شهادت عامه و مطلقه دارد(وانت على كل شى ء شهيد)  
خود مسيح (عليه السلام ) هم دنبال جمله : (فلما توفيتنى كنت انت الرقيب عليهم ) عرض كرد: (و انت على كل شى ء شهيد - و تو بر هر چيزى شاهد و ناظرى ) تا دلالت كند بر اينكه شهادتى هم كه او در ايام زندگى خود متصدى آن بود حصه ناچيزى بود از شهادت عامه مطلقه اى كه خداى تعالى بر هر چيز دارد، چون حق تعالى نه تنها شاهد بر اعمال ، آن هم تنها اعمال امت مسيح (عليه السلام ) است ، بلكه هم شاهد بر اعيان همه موجودات است و هم بر اعمال آنها است كه از آن جمله است اعمال بندگانش و از آن جمله است اعمال امت مسيح ، چه اعمالى كه در زمان مسيح مى كرده اند و چه اعمالى كه بعد از وى انجام مى داده اند، پس خداى تعالى هم با وجود شهدا و هم بدون آنان شهيد است ، و از اين جا روشن مى شود كه حصر مزبور در حق خداى تعالى صادق است اگر چه شهداى ديگر هم از قبيل مسيح باشند كه شهادت دهند. و گرنه ، اگر مثلا شاهد بودن مسيح مضر به اين حصر بود خود مسيح با اينكه مى دانست بعد از او پيغمبران و شهداى ديگرى هم خواهند بود، شهادت بعد از خود را حصر در خداى تعالى نمى كرد، دليل اينكه مى دانست بعد از او پيغمبر و شهيد ديگر خواهد آمد بشارتى است كه خود او بر آمدن رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) داده . و قرآن كريم آنرا از او حكايت نموده و فرموده : (يا بنى اسرائيل انى رسول الله اليكم مصدقا لما بين يدى من التوريه و مبشرا برسول ياتى من بعدى اسمه احمد) و در اينكه مانند مسيح شهيد است در قرآن كريم فرموده : (و جئنا بك على هولاء شهيدا)، علاوه بر اينكه در صحت حصر مسيح همين بس كه قرآن آنرا حكايت نموده و بر آن صحه گذاشته و آنرا ابطال نكرده است ، پس اشكالى نيست در اينكه تنها خداى سبحان شهيد است و بس ، اگر چه شهدائى هم باشند،

*(185/1)*

به اين معنا كه حقيقت شهادت تنها از آن خداى سبحان است ، چنانكه حقيقت هر كمالى از آن اوست ، و اگر غير خدا كسى چيزى از كمالات و خيرات را دارا است ، خداوند به او تمليك كرده و اين تمليك هم نظير تمليك هاى ما نيست كه اگر چيزى به كسى تمليك كنيم ديگر داراى آن چيز نيستيم ، آرى خداى تعالى چنان نيست كه اگر به كسى چيزى تمليك كند، باعث شود كه خود، مالك آن نباشد. گويا آيه شريفه محتاج به توضيح بيشترى نباشد، و بر خواننده محترم است كه در اطراف آنچه گفته شد تدبر نمايد.  
پس ، از اين دو آيه شريفه كه حال مسيح (عليه السلام ) را حكايت مى كند معلوم شد كه ساحت مقدس آن جناب از اين خرافات كه ملت مسيح در حق وى مى گويند برى و منزه است و وى مسوول آنچه مى گويند و مى كنند نيست . و لذا خود مسيح در آخر كلامش ‍ عرض كرد: (ان تعذبهم فانهم عبادك ...).  
ان تعذبهم فانهم عبادك و ان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم

*(185/2)*

پس از آنكه با حجتى كه اقامه كرد روشن نمود كه او نسبت به مردم وظيفه اى جز اداى رسالت و قيام بر امر شهادت نداشته و در ايام زندگيش كارى جز انجام اين دو وظيفه نكرده و پيرامون كارهايى كه حق او نبوده نگشته و او مسوول حرفها و اعتقادات كفرآميز ملت خود نيست ، روشن شد كه آن جناب از حكم الهى كه متعلق است به امت وى بر كنار است ، لذا بدون اينكه چيزى به كلام قبليش ‍ پيوند دهد و متفرع بر آن كند حرف تازه اى زد، و آن اين بود كه اگر عذابشان كنى بندگان تواند. بنابراين ، آيه شريفه بى مناسبت نيست كه جاى گزين بيان سابق شود، براى اينكه مفاد آيه هم همين است كه اگر سرانجام كار امت من به چنين شرك و كفر رسوا و مفتضحى كشيد من كه پيغمبر آنان بودم هيچ تقصيرى نداشتم و هيچ تعهدى درباره آن به گردنم نيست ، براى اينكه در كارشان مداخله نداشتم تا اينكه حكمى كه تو - اى پروردگار - بين خودت و آنان دارى شامل من هم بشود. اين امت من و اين حكم تو هر طور كه مى خواهى در آنان حكم كن ، اگر بخواهى آنان را مشمول حكمى كه درباره كسانى كه به تو شرك مى ورزند، قرار داده و در آتش بسوزانى بندگان تواند، و اختيار و تديير امرشان به دست تو است ، مى توانى بر ايشان خشم كنى ، چون توئى مولاى حقيقى ، و اختيار امر بنده ، به دست مولاى اوست . و اگر بخواهى اثر اين ظلم عظيمى كه كرده اند محو ساخته و به اين وسيله از ايشان درگذرى باز هم تويى عزيز و حكيم ، و براى تو است حقيقت عزت و حكمت ، و عزيز (كسى كه در دارائى و قدرت مافوق ندارد). مخصوصا وقتى كه حكيم (كسى كه اقدام به امرى نمى كند مگر وقتى كه اقدام در آن سزاوار باشد) هم باشد مى تواند گناه و ظلم را هر چه هم كه بزرگ باشد ببخشد زيرا عزت و حكمت وقتى در كسى دست بهم داد قدرت ديگرى باقى نمى گذارد كه عليه او قيام كند يا در كارهايش عيب جوئى و خرده گيرى نمايد.

*(185/3)*

نكاتى چند در عبارت : (ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفرلهم فانك انت العزيزالحكيم )  
از بيان گذشته چند نكته به خوبى روشن گرديد: يكى اينكه جمله (فانهم عبادك - آنها بندگان تواند) به منزله اين است كه گفته باشد (فانك موليهم الحق - تو مولاى حقيقى آنهائى ) چنانكه روش قرآن هم همين طور است كه بعد از ذكر افعال خدا اسماى حضرتش را ذكر مى كند و در آخر همين آيه هم ذكر نموده .  
نكته دوم اينكه جمله (فانك انت العزيز الحكيم ) در مقام افاده حصر عزت و حكمت براى خداوند نيست . بلكه آوردن ضمير فصل (انت ) و در آوردن الف و لام بر خبر براى افاده تاكيد است ، و برگشت معناى آيه به اين است كه : عزت و حكمت تو مطلبى است كه جاى هيچ ترديد نيست ، پس اگر آنان را ببخشى مجالى براى هيچگونه اعتراض بر تو نيست .

*(185/4)*

نكته سوم اينكه چون اين مقام ، يعنى مشافهه و تكلم عيسى بن مريم با پروردگار خود، مقام ظهور عظمت الهى بود، عظمتى كه هيچ موجودى تاب مقاومت در برابر آن را ندارد، از اين رو جا دارد منتها درجه ذلت عبوديت در چنين مقامى رعايت بشود، به اين معنا كه از كرشمه و ناز كردن و پر حرف زدن و يا با خواهش و تمنا در امور مولا مداخله كردن اجتناب شود، از همين جهت مسيح (عليه السلام ) عرض كرد: (و ان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم ) و نگفت : (فانك غفور رحيم ) براى همين كه گفتيم جلوه و ظهور عظمت حق و سطوت الهى كه قاهر و غالب بر هر چيز است چنان چشم و دل بنده را پر مى كند كه مجالى جز براى التجاى به او و به خرج دادن تنها سرمايه خود يعنى ذلت عبوديت و مسكنت بندگى و مملوكيت بتمام معناى خود، برايش باقى نمى گذارد. در يك چنين موقفى چه جاى پر حرفى و يا خواهش است . بلكه در اين مقام پر حرفى كردن خود گناه بسيار بزرگى است . خواهى گفت اگر چنين است پس چرا حضرت ابراهيم (عليه السلام ) عرض كرد: (فمن تبعنى فانه منى و من عصانى فانك غفور رحيم ) جا داشت آن جناب هم مانند مسيح عرض كند: تو عزيز و حكيمى ؟ جواب اين است كه مقام ابراهيم در اين گفتار، مقام مشافهه و گفت و شنود و سؤ ال و جواب با خداوند نبود بلكه تنها مقام دعا و خواهش بود، و البته بنده در چنين مقامى بايد كه دل را تا آنجا كه مى تواند سرشار از رحمت الهى سازد و با يك دنيا اميد دعا كند.  
صدق صادقين (در قول و در عمل ) در آخرت برايشان سودمند خواهد بود  
قال الله هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم  
اين جمله در مقام امضاء و تصديق گفته هاى عيسى بن مريم (عليه السلام ) است ، البته نه به صراحت بلكه به طور كنايه . چون قرينه مقاميه مطلب را مى رسانده و حاجتى به تصريح مسيح نبوده .

*(185/5)*

و مراد از (صدق صادقين ) صداقت ايشان است در دنيا نه در آخرت . به دليل اينكه دنبال آن فرمود: (لهم جنات تجرى من تحتها الانهار...) و روشن است كه اين جنات پاداشى است از طرف خداى تعالى در برابر صداقت شان در دنيا، و نفعى هم كه فرمود عايد شان مى شود همين جنات است .  
براى اينكه صداقت در آخرت و همچنين ساير اعمال و احوال آدمى در آنروز پاداشى كه اعمال دنيا دارد ندارد، چون در آخرت تكليف نيست ، و پاداش فرع تكليف است ، آخرت تنها جاى حساب و پاداش و دنيا تنها جاى عمل و تكليف است چنانكه قرآن در اين باره فرموده : (يوم يقوم الحساب ) و نيز فرموده : (اليوم تجزون ما كنتم تعملون ) و نيز فرموده : (انما هذه الحيوه الدنيا متاع و ان الاخره هى دارالقرار) آنچه را كه مسيح (عليه السلام ) از احوال خود در دنيا ذكر كرد هم عبارت بود از گفتارهايش و هم اعمالى كه كرده ، و معلوم است كه تقرير و تصديق خداى تعالى هم تصديق قول اوست و هم فعل او. پس صادقانى در آخرت از صدق خود منتفع و جنات موعود به آنان داده مى شود و همچنين راضى و مرضى و فائز به رستگارى عظيمند كه هم در قول صادق باشند و هم در فعل .

*(185/6)*

علاوه براين ، صداقت در قول خود مستلزم صداقت در فعل يعنى صراحت و پاكى از نفاق هم هست و صداقت در قول خواه ناخواه كار انسان را به صلاح و سداد مى كشاند، چنانكه در روايت نيز وارد شده كه مردى از صحرانشين ها از رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) وصيت و موعظه اى خواست ، حضرت او را تنها به اين وصيت كرد كه دروغ نگويد. آن مرد خودش اظهار كرد كه عمل به اين يك نصيحت براى جلوگيرى از همه گناهان كافى است ، زيرا هيچ گناهى پيش نمى آيد مگر اينكه آدمى به ياد اين نصيحت افتاده فكر مى كند اگر مرتكب آن شود آنگاه از او بپرسند آيا تو چنين كارى كرده اى جز اين چاره ندارد كه راست بگويد و اعتراف كند و همه مردم را به آلودگى خود خبردار سازد، و ناچار از ترس اين رسوائى از ارتكاب آن خوددارى مى كند.  
لهم جنات تجرى من تحتها الانهار خالدين فيها رضى الله عنهم و رضوا عنه ذلك الفوز العظيم  
خداوند از آنان راضى است براى آن صداقت هائى كه در دنيا از خود نشان دادند، و آنان از خدا راضى هستند براى آن ثواب هائى كه به ايشان مرحمت فرمود. در اين آيه خوشنودى را متعلق به خود بندگان راستگوى خود نمود، نه به راستگوئى شان ، بخلاف آيه و رضى له قولا) و آيه شريفه (و ان تشكروا يرضه لكم ) كه رضايت را متعلق به عمل نموده ، و بين اين دو قسم تعبير فرق روشنى است ، چه خشنودى از عمل به اين است كه از ديدن آن چهره در هم نكشد و از آن نفرت نكند، و چه بسا دشمن انسان كار پسنديده اى كند در حالى كه خود او مورد نفرت است و به عكس دوست انسان كار ناشايستى مرتكب شود در حالى كه خودش ‍ محبوب انسان باشد پس اينكه فرمود:  
فرق رضايت از عمل با رضايت از عامل و اشاره به معناى رضايت پروردگار از بنده وآثار اين رضايت

*(185/7)*

(رضى الله عنهم ) دلالت مى كند بر اينكه خداى تعالى نه تنها از صداقت صادقين خوشنود است بلكه از خود آنان نيز راضى است و معلوم است كه خوشنودى خدا وقتى به خود آنان تعلق مى گيرد كه غرضش از خلقت شان حاصل شده باشد و غرض از خلقت را در آيه : (ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون ) بيان فرموده ، پس غرض پروردگار از خلقت انسان همان عبوديت است ، وقتى خداى سبحان از كسى - نه تنها از عملش - خوشنود مى شود كه نفس او مثل اعلاى عبوديت باشد. يعنى خود را بنده كسى بداند كه مربى هر چيزى است ، خود را و هيچ چيز ديگرى را جز بنده و مملوك او و خاضع در برابر ربوبيت او نبيند، جز او هدفى و جز بسوى او بازگشت و رجوعى نداشته باشد، چنانكه درباره حضرت سليمان و ايوب (عليهماالسلام ) فرموده : (نعم العبد انه اواب ).  
اين بود معناى رضايت پروردگار از بنده خود، و لازمه اين مقام كه يكى از مقامات عبوديت است كه نفس از تمامى مراتب كفر و از اتصاف به فسق پاك باشد چنانكه درباره طهارتش از كفر فرموده : (و لا يرضى لعباده الكفر) و درباره طهارتش از فسق فرموده : (فان الله لا يرضى عن القوم الفاسقين ) و از آثار اين مقام اين است كه وقتى نفس بنده داراى ذلت عبوديت شد و آنچه را كه به چشم و دل خود درك نمود، همه را مملوك خدا و خاضع در برابر او دانست قهرا از او خشنود مى شود. زيرا مى بيند كه اگر خدا به او داده آنچه را كه داده همانا از فضل و كرمش بوده نه اينكه او از خدا طلبكار و بر خدا واجب و حتم بوده كه آنرابدهد.

*(185/8)*

و اگر هم چيزى را از او دريغ داشته و نداده آن هم از روى حكمت بوده . علاوه براين ، خداى تعالى درباره حال بندگان مرضى خود در بهشت فرموده : (لهم ما يشاون ) و معلوم است كه وقتى انسان به هر چه كه بخواهد بتواند دسترسى پيدا كند البته راضى خواهد شد. اين است منتها درجه سعادت براى آدمى از نظر اينكه بنده است . و لذا خداى تعالى كلام خود را به همين معنا پايان داده و فرموده : (و ذلك الفوز العظيم - اين است سعادت و رستگارى عظيم ).  
لله ملك السموات و الارض و ما فيهن و هو على كل شى ء قدير  
(ملك ) (به كسر ميم ) سلطنت مخصوصه است بر رقبه اشياء، و اثر آن نفوذ اراده مالك است در هر تصرفى كه بخواهد و بتواند در آن بنمايد، و (ملك ) (به ضم ميم ) عبارتست از سلطنت مخصوصه اى بر نظام موجود بين اشيا، و اثر آن عبارتست از نفوذ اراده در آنچه كه بر آن سلطنت دارد. و به عبارت ساده ملك (به كسر ميم ) متعلق به فرد است و ملك (به ضم ميم ) متعلق به جماعت است . و چون ملك در نفوذ اراده فعلى مقيد و متقوم به داشتن قدرت است ، پس اگر قدرت تامه و مطلقه باشد ملك نيز ملك مطلق بوده و به هيچ قيدى از قيود و حالى از احوال مقيد نخواهد بود. و براى بيان همين نكته خداى تعالى در دنبال جمله (و لله ملك السموات و الارض و ما فيهن ) فرمود: (و هو على كل شى ء قدير).  
با اين جمله كه دلالت بر ملك مطلق پروردگار مى كند سوره مائده پايان مى يابد و مناسبتش با غرض سوره هم پيدا است ، زيرا غرض ‍ در اين سوره وادارى بندگان به عبادت و وفاى به عهد و پيمانى است كه پروردگار مالك على الاطلاق آنان از ايشان گرفته پس براى آنان چيزى باقى نمانده مگر مملوكيت على الاطلاق و شنوائى و اطاعت در برابر آنچه امر و نهيشان مى كند و وفاى به عهد و نشكستن پيمانى كه از ايشان گرفته است .  
بحث روايتى  
(رواياتى در ذيل آيات شريفه : (ءانت قلت للناس ...))

*(185/9)*

در تفسير عياشى از ثعلبه بن ميمون از بعضى از اصحاب ما (اماميه ) از حضرت ابى جعفر (عليه السلام ) نقل شده كه در تفسير آيه (ء انت قلت للناس اتخذونى و امى الهين من دون الله ) فرمود: خداى تعالى هنوز اين سؤ ال را از مسيح نكرده ، بلكه بعدا (روز قيامت ) خواهد كرد. و اگر مى بينى كه بلفظ ماضى (اذ قال ) تعبير فرموده از اين نظر بوده كه بطور كلى خداى تعالى حوادثى كه مى داند واقع خواهد شد از آن به لفظ ماضى تعبير مى كند.  
مؤ لف : و نيز در همان كتاب از سليمان بن خالد از ابى عبدالله (عليه السلام ) نظير آن نقل شده ، و حاصل آن اين است كه تعبير به صيغه ماضى در حوادثى كه بعدا واقع مى شود از جهت علمى است كه خداى تعالى به وقوع حتمى آن دارد و اينگونه تعبيرات در لغت عرب شايع است .  
توضيح اينكه در حديث آمده : خداوند با يك حرف از خلق خود محجوب شده و شرحى درمورد اينكه اسم اعظم خداوند از نوع الفاظ نيست  
باز در همان كتاب از جابر جعفى از ابى جعفر (عليه السلام ) روايت شده كه در تفسير جمله (تعلم ما فى نفسى و لا اعلم ما فى نفسك انك انت علام الغيوب ) فرموده : اسم اكبر خدا هفتاد و سه حرف است و خداى تعالى از همه آن حروف به يك حرف از خلق خود محجوب شده و در نتيجه كسى نمى داند آنچه را كه در نزد اوست ، و هفتاد و دو حرف آنرا به آدم داد. و از آدم به ساير انبيا به طور توارث و همچنين تا به عيسى رسيد. و مراد عيسى (عليه السلام ) از اينكه گفت : (تعلم ما فى نفسى ) همين هفتاد و دو حرف از حروف اسم اكبر خدا بود، يعنى تو اين حروف را به من ياد دادى پس تو از آنچه كه من دارم آگاهى ، و من از آنچه كه در نزد تو است بى خبرم ، زيرا تو با آن يك حرف از خلق خودت نهان شده اى ، پس احدى را آگهى از آنچه در نفس تو است نيست .

*(185/10)*

مؤ لف : به زودى بحث مبسوطى كه ما درباره اسماى حسنى و اسم اعظم در تفسير آيه شريفه (و لله الاسماء الحسنى فادعوه بها) داريم خواهد آمد و در آنجا روشن خواهد شد كه اسم اعظم و يا اسم اكبر پروردگار از نوع الفاظ نيست كه از حروف الفبا تركيب شده باشد. بلكه مراد از اسم در اين موارد چيزى است كه بوسيله الفاظ از آن حكايت مى شود، و آن ذات بارى تعالى است از جهت اتصافش به صفت مخصوصى از صفات و وجه مخصوصى از وجوه ، پس برگشت اسم لفظى به طورى كه بعدا روشن خواهد شد، به اسم اسم است . و  
بنابراين ، اينكه امام (عليه السلام ) فرمود: اسم اكبر مركب از هفتاد و سه حرف ، و همچنين اينكه در روايات بسيار ديگرى كه در اين باب و به اين مضمون وارد شده كه اسم اعظم مركب از فلان عدد از حروف است يا اينكه در فلان سوره و يا فلان آيات متفرق و پراكنده است همه اينها بياناتى است كه از باب رمز يا تمثيل و به منظور فهماندن مقدارى از حقايق كه قابل فهماندن است صادر شده ، چون هر حقيقتى را نمى توان صريح و پوست كنده و بدون كنايه و تمثيل تفهيم كرد.

*(185/11)*

چيزى كه ممكن است در توضيح اين حديث تا اندازه اى موثر باشد اين است كه گفته شود: شكى نيست در اينكه اسماء حسناى پروردگار واسطه هايى براى ظهور اعيان موجودات و حدوث حوادث بى شمار در آنها هستند، زيرا هيچ شبهه نيست در اينكه خداى تعالى مخلوقات را - از باب مثال - از اين جهت آفريده كه خالق جواد و مبدء بوده . نه از جهت اينكه منتقم و شديدالبطش است . و همچنين روزى داده از اين جهت كه رزاق بوده نه از جهت اينكه قابض و مانع است . به زنده ها افاضه حيات فرموده چون حى و محيى بوده نه چون مميت و معيد است . آيات قرآن بهترين شاهد بر اين حقيقت است ، چه مى بينيم در ذيل هر يك از معارفى كه در متون آيات قرآنى بيان شده علتى از اسماء الله ذكر شده كه مناسب با آن است . چه بسا از آيات قرآن كه به يك اسم و يا دو اسم از اسماء الهى كه مناسب با مضمون آيه است ختم مى شود. و از همين جا ظاهر مى شود كه اگر يكى از ما از علم اسماء و علم روابطى كه بين آنها و موجودات عالم است و اقتضاءاتى كه مفردات آن اسما و مؤ لفات آنها دارد بهره اى داشته باشد سر از نظام خلقت و آنچه جارى شده و مى شود، در خواهد آورد، و به قوانين كلى اى اطلاع پيدا خواهد كرد كه بر جزئياتى كه يكى پس از ديگرى واقع مى شوند منطبق مى گردد.

*(185/12)*

قرآن شريف هم بطورى كه از ظواهر آن استفاده مى شود قوانين عمومى بسيارى درباره مبداء، معاد، سعادت و شقاوت كه خداى تعالى ترتيب داده بيان نموده ، آنگاه رسول الله را به اين جمله مخاطب قرار داده است : (و نزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شى ء) ليكن همه اين قوانين با اينكه قوانينى است كلى و ضرورى مع ذلك دست بند دست خداى تعالى نيست ، زيرا ضرورت آنها از خودشان و به اقتضاى ذاتشان نيست . بلكه اين ضرورت و لزوم را خداوند به آنها داده ، پس وقتى همين حكومت عقلى قطعى درباره اين قوانين نيز از ناحيه خداى تعالى و اراده او باشد در نتيجه معلوم مى شود عقل كه خود فعلى از افعال او است او را عليه خودش ‍ مجبور به كارى نمى كند، آرى چيزى نيست كه در ذات خداى سبحان غالب بر او باشد، بلكه او قاهر و غالب است ، چگونه چيزى بر او غلبه پيدا مى كند با اينكه از هر جهت به خود او منتهى مى شود، و در عين و اثرش محتاج به اوست (دقت فرمائيد).

*(185/13)*

بنابراين محال است عقل و همچنين ساير حقايق با اينكه همه احكام آنها از خود پروردگار است حاكم بر او و مقتضى در او باشد به حكم و اقتضائى كه خود پروردگار آن را به عقل و ساير حقايق داده و بعد از دادن هم ، بر آنها قاهر و غالب است ، چون بقاى آن حكم و اقتضا براى عقل و ساير حقايق نيز از ناحيه خدا است . به عبارت ديگر هر حكم و اقتضائى كه در هر چيزى هست وجود و بقايش در آن چيز، اثرى است كه خدابه آن داده ، و معنا ندارد موجودى چيزى را به عين همان ملكى كه خداى تعالى آن را مالك است مالك باشد پس مالك على الاطلاق اوست و بطور كلى بهيچ وجهى از وجوه خودش مملوك واقع نمى شود. بنابراين اگر فرضا خداوند به گنهكار ثواب داده و ثوابكار را عقاب كند و يا هر كار ديگرى كه بخواهد انجام دهد مى تواند و كسى نيست كه او را منع كند نه عقل و نه موجودى از خارج ، چيزى كه هست خودش ما را به دو وعده اى كه داده دلگرم فرموده است ، يكى اينكه وعده به سعادت و حسن جزا و وعيد به شقاوت و سوء جزا، و نيز خبر داده كه به وعده خود وفا مى كند: (ان الله لا يخلف الميعاد) دوم اينكه از طريق وحى و عقل ما را به امورى خبردار نموده و دنبالش هم فرموده كه او جز حق نمى گويد، از اين جهت دلها مطمئن و خاطرها آسوده شده ، به طورى كه جاى شبهه اى نمانده (والحق اقول ) نظير اين مطلبى كه به زبان قرآنش بيان شده ، در احكام ضرورى عقلى هم قرار داده .

*(185/14)*

و اتفاقا مقتضاى اسماى حسنايش هم تا آنجا كه از تعليمات خود آن جناب به دست آمده همين است . ليكن با همه اينها همانطورى كه گفتيم نه آن قوانين كلى و احكام ضرورى عقل و نه آن وعده هائى كه در قرآن كريمش داده و نه آن اقتضاآتى كه در اسماى حسناى اوست هيچيك مانع قدرت او نمى شود. باز هم مالك على الاطلاق هست و هر عملى كه بخواهد و هر حكمى كه اراده كند مى كند كما اينكه خودش فرمود: (لا يسال عما يفعل و هم يسئلون ) و اين معنا هم ، خود اسمى است از اسماى او، اسمى است كه علم احدى از مخلوقاتش راه به كنه آن نمى برد. زيرا آنچه كه ما از اسماى او مى دانيم چيرهايى است كه از دريچه مفاهيم به آن پى برده و سپس به همان نسبت آثار وجوديش را تشخيص داده ايم . از اينجا مى فهميم كه اگر از بارى تعالى در عالم وجود آثارى است كه ما نمى توانيم آنرا تشخيص دهيم لابد آثار اسمى از اسماء اوست كه راهى براى به دست آوردن آن اسم نيز نداريم .  
و اگر خواستى بگو: اسمى كه به هيچ مفهومى نمى توانيم صيدش نموده و به دام فكر و انديشه و عقل خود بياندازيم . منتها چيزى كه درباره آن مى توانيم بگوييم كه مختصرى به آن اشاره داشته باشد، همان صفت (مالك على الاطلاق ) است .  
پس به اين بيان معنى آنچه در حديث بود: خداوند با يك حرف از خلق خود ححجوب شده ، روشن شد و معلوم شد كه چطور بعضى از اسماء الله هست كه احدى را بدان راه نيست و به همان اسم از مخلوقات خود در پرده و پنهان شده است (دقت فرمائيد).  
ر اين گفتار در خلال چند فصل از ادبى كه خداى تعالى انبيا و فرستادگان خود را به آن مودب نموده بحث مى شود:  
گفتارى پيرامون معناى ادب معناى ادب و بيان اختلاف مفهوم آن با اختلاف مقاصد درجوامع مختلف

*(185/15)*

1- ادب - بنا بر آنچه كه از معناى آن استفاده مى شود - هياءت زيبا و پسنديده ايستكه طبع و سليقه چنين سزاوار مى داند كه هرعمل مشروعى چه دينى باشد مانند دعا و امثال آن و چه مشروع عقلى باشد مانند ديداردوستان ، بر طبق آن هياءت واقع شود، به عبارت ديگر: ادب عبارتست از ظرافتعمل . و معلوم است كه عمل وقتى ظريف و زيبا جلوه مى كند كه اولا مشروع بوده و منعتحريمى نداشته باشد، پس در ظلم و دروغ و خيانت و كارهاى شنيع و قبيح ادب معنا ندارد.و ثانيا عمل اختيارى باشد، يعنى ممكن باشد كه آنرا در چند هياءت وشكل در آورد و شخص به اختيار خود آنرا به وجهى انجام دهد كه مصداق ادب واقع شود،نظير ادبى كه اسلام در غذا خوردن مرعى داشته و آن گفتن (بسم الله ) است دراول غذا و گفتن (الحمدلله ) در آخر آن و احتراز از خوردن درحال پرى شكم و امثال اينها و نيز نظير ادب نشستن درحال نماز كه (تورك ) ناميده مى شود و آن عبارت است از نشستن به روى ران ها وگذاشتن دست ها روى زانو و نگاه كردن به دامن ، و همچنين نظائر آن .

*(185/16)*

گر چه معنى ادب ، حسن و ظرافت عمل است ، و در معنى حسن كه موافقت عمل است با غرض زندگى ، هيچگونه اختلافى نيست ، ليكن تطبيق اين معناى اصلى با مصاديق آن در نظر مجتمعات مختلف بزرگ مانند اقوام و ملل و اديان و مذاهب مختلف و همچنين در مجتمعات كوچك مانند خانواده ها، بسيار مختلف است ، و اين اختلاف از جهت اختلافى است كه در تشخيص كار نيك از بد دارند، مثلا چه بسا چيرهائى كه در نزد قومى از آداب به شمار مى رود و حال آنكه در نزد ساير اقوام ادب نيست و چه بسا آدابى كه در نزد قومى مست حسن و در نزد قوم ديگرى شنيع و زشت است مانند تحيت در موقع برخورد و ملاقات با يكديگر كه در اسلام اين تحيت سلام است كه از طرف خداى متعال ، مبارك و طيب ناميده شده ، و در نزد اقوامى ديگر برداشتن كلاه و يا بلند كردن دست و يا سجده و ركوع كردن و يا پائين انداختن سر است و در بين زنان اروپا آدابى در برخورد معمول است كه اسلام آنرا شنيع و زشت دانسته و همچنين آداب ديگر، الا اينكه همه اين اختلافات ناشى از اختلاف در مرحله تشخيص مصداق است ، و گرنه همانطورى كه گفتيم در اصل معناى ادب كه عبارت بود از هياءت زيبائى كه سزاوار است عمل بر طبق آن انجام شود، اختلافى نيست ، حتى دو نفر از عقلاى بشر در معناى آن و اينكه ادب امر مست حسنى است اختلاف ندارند.  
اخلاق وصف روح ، و ادب وصف عمل است و ادب ، ناشى از اخلاق مى باشد و ادب الهىانبياء هياءت زيباى اعمال دينى ايشان است

*(185/17)*

2 - بعد از آنكه در فصل گذشته معلوم شد كه زيبائى و حسن از مقومات معنى ادب استو نيز معلوم شد كه اين زيبائى در مجتمعات مختلف از نظر اختلافى كه در مقاصدخاصه دارند مختلف و در نتيجه آداب و رسومشان نيز مختلف مى شود، اينك مى گوييمبنابراين دو مقدمه اى كه گذشت ، آداب و رسوم اجتماعى به منزله آئينه افكار وخصوصيات اخلاقى آن اجتماع است . زيرا اين آداب زائيده شده مقاصد اجتماعى شان مىباشد و مقاصدشان ناشى از عوامل اجتماعى و طبيعى و تاريخى آنها است ، شايد بعضىها خيال كنند كه اخلاق و آداب يكى است و حال آنكه چنين نيست ، زيرا اخلاق عبارتست ازملكات راسخه در روح ، و در حقيقت وصفى است از اوصاف روح ، ولى آداب عبارتست ازهياءت هاى زيباى مختلفى كه اعمال صادره از آدمى متصف بدان مى گردد واعمال آدمى نحوه صدورش بستگى به صفات مختلفه روحى دارد و بين اين دو قسماتصاف (اتصاف روح به اخلاقيات و اتصافعمل به آداب ) فرق بسيارى است ، پس معلوم شد كه آداب ناشى از اخلاق و اخلاق زائيدهاز مقتضيات اجتماع است . و مطلوب نهائى انسان در زندگى همان چيزى است كه ادبش را دررفتار مشخص ساخته و برايش خط مشيى ترسيم مى كند كه در كارهائى كه به منظوررسيدن به آن مطلوب انجام مى دهد از آن خط مشى تعدى نمى كند.  
3 - وقتى معلوم شد كه ادب در خصوصياتش تابع مطلوب نهائى در زندگى است ، بنابراين ، ادب الهى كه خداى سبحان انبيا و فرستادگانش را به آن مودب نموده همان هياءت زيباى اعمال دينى ايست كه از غرض و غايت دين حكايت مى كند و آن غرض به طورى كه قبلا هم گفته شد عبوديت و بندگى است ، البته اين عبوديت در اديان حق از جهت زيادى دستورات و كمى آن و همچنين از جهت مراتب كمال كه در آن اديان است فرق مى كند.

*(185/18)*

بنابراين ، چون هدف اسلام سر و سامان دادن به جميع جهات زندگى انسانى است و هيچ يك از شوون انسانيت نه كم و نه زياد نه كوچك و نه بزرگ را از قلم نينداخته ، از اين جهت سر تا پاى زندگى را داراى ادب نموده و براى هر عملى از اعمال زندگى هياءت زيبائى ترسيم كرده كه از غايت حيات حكايت مى كند، پس از نظر دين اسلام هيچ غايتى براى حيات جز توحيد خداى سبحان در مرحله اعتقاد و عمل نيست ، به اين معنا كه اسلام كمال انسانيت و غرض نهائى زندگيش را اين مى داند كه معتقد شود به اينكه براى او معبودى است كه هر چيزى را او آفريده و برگشت هر چيزى به سوى اوست ، و براى او اسماى حسنا و مثالهاى بلندى است ، آنگاه بعد از تحصيل چنين اعتقادى در مجراى زندگى قدم نهاده ، هر عملى را كه انجام مى دهد يك يك ، حكايت از عبوديت او و عبوديت هر چيزى نزد خداى سبحان مى نمايد و به همين وسيله توحيد پروردگار در ظاهر و باطنش سرايت نموده و خلوص در بندگى و عبوديتش از اقوال و افعال و ساير جهات وجوديش ظاهر مى گردد، ظهورى كه هيچ پرده اى نتواند آنرا بپوشاند، خلاصه ادب الهى و يا ادب نبوت همانا عمل را بر هياءت توحيد انجام دادن است .  
اسلام سرتاپاى زندگى را داراى ادب نموده است و آن عبارت است از انجام دادناعمال بر هياءت توحى د

*(185/19)*

4 - توضيح بيشتر اينكه : يكى از مطالبى كه به طور قطع به ثبوت رسيده و تجربه قطعى نيز آنرا تاييد نموده اين است كه علوم عملى - نه علوم نظرى - يعنى علومى كه به منظور عمل كردن و به كار بستن فرا گرفته مى شود وقتى مى تواند در مرحله عمل بطور كامل نتيجه دهد كه فراگرفتنش در ضمن تمرين و آزمايش باشد، زيرا كليات علمى اگر بر جزئيات و مصاديقش تطبيق نشود تصديق آن و ايمان به صحتش براى نفس سنگين و دشوار خواهد بود. چون اصولا انسان در همه عمر سر و كارش با جزئيات محسوس است ، و اگر هم گاهگاهى اسمى از كليات مى برد به طبع ثانوى و از جهت برخورد اتفاقى به كليات عقلى ايست كه از حيطه حواس خارج است ، مثلا كسى كه از معلم و يا كتاب درباره خوبى شجاعت چيرهايى آموخته و آنرا تصديق هم كرده و ليكن هيچوقت به آن عمل نكرده و شجاعتى از خود نشان نداده وقتى به يكى از مواقف خطرناكى كه دل انسان را پر از وحشت و ترس مى كند برخورد نمايد نمى تواند از معلوماتى كه درباره خوبى شجاعت كسب كرده استفاده نمايد، زيرا قوه واهمه اش در اين موقع او را به احتراز از مقاومت وا مى دارد و هشدارش مى دهد كه مبادا متعرض هلاكت جسمانى و از دست دادن حيات شيرين مادى گردد، اين كشمكش بين واهمه و عقلش ‍ براه افتاده و در ترجيح يكى از دو طرف ، دچار حيرت و سرگردانيش مى سازد، سرانجام هم در اين نبرد غلبه با قوه واهمه اش خواهد بود، چون حس او مويد و كمك كار واهمه است .

*(185/20)*

پس بر هر متعلمى كه مى خواهد علوم عملى را فرا گيرد لازم است فرا گرفته هاى خود را بكار بسته و تمرين كند تا آنكه به عمل عادت كند و به اين وسيله اعتقادات بر خلافى كه در زواياى دلش هست به كلى از بين برود و تصديق به آنچه كه آموخته در دلش رسوخ نمايد، زيرا مادامى كه عمل نكرده احتمال مى دهد كه شايد اين عمل ممكن نباشد ولى وقتى مكرر عمل كرد، رفته رفته اين احتمالات از بين مى رود. آرى بهترين دليل بر امكان هر چيزى وقوع آن است ، و لذا مى بينيم عملى كه انسان سابقه انجام آنرا ندارد انجام آن به نظرش دشوار بلكه ممتنع است ولى وقتى براى بار اول آنرا انجام داد امتناعى كه قبلا در نظرش بود مبدل به امكان مى شود، ولى هنوز در نفس اضطرابى درباره آن هست و درباره وقوع اولين بار آن تعجب مى كند، گويا كارى نشدنى انجام داده ، و اگر بار دوم و سوم آنرا انجام داد، رفته رفته آن عظمت و صولت سابقش از بين مى رود و عمل مزبور در نظرش از عاديات مى شود، و ديگر هيچ اعتنايى به آن ندارد و لذا گفته اند: همانطورى كه شر عادت مى شود خير هم عادت مى شود.  
اثر عمل در پرورش خود و ديگران ، و بيان اينكه مربى بايد بدانچه به ديگران مىآموزد ايمان داشته ، عملش مطابق علمش ‍ باشد  
اين روشى كه در تعليم و تربيت گفتيم رعايتش در تعليمات دينى على الخصوص در تعليمات دينى اسلامى از روشن ترين امور است ، چه شارع مقدس اسلام در تعليم گروندگان خود اكتفا به بيان كليات عقلى و قوانين عمومى نكرده ، بلكه مسلمين را از همان ابتداء تشرفشان به اسلام به عمل واداشته ، آنگاه به بيان لفظى پرداخته ، روى اين حساب هر فرد مسلمانى كه در فرا گرفتن معارف دينى و شرايع آن تكميل شده باشد قهرا قهرمان عمل به آن شرايع هم هست . چنين كسى به هر عمل صالحى مجهز و از توشه تقوا و فضيلت توانگر است .

*(185/21)*

و اين اسلوب خود قاعده ايست كلى ، يعنى هر معلم و مربى كه بخواهد در تعليم و تربيت اشخاص موفقيتى كسب كند بايد خودش به گفته ها و دستورات خود عمل كند، آرى براى علم بى عمل هيچ تاءثيرى نيست ، زيرا همانطورى كه براى الفاظ دلالت هست عمل هم داراى دلالت است ، به اين معنا كه اگر عمل بر خلاف قول بود دلالت مى كند بر اينكه در نفس صاحبش حالتى است مخالف گفته هاى او كه گفته هايش را تكذيب مى كند و مى فهماند كه گفته هايش جز كيد و نوعى حيله براى فريب دادن مردم و به دام انداختن آنها نيست .  
و لذا مى بينيم دلهاى مردم از شنيدن مواعظ اشخاصى كه خود در طريقه اى كه به مردم پيشنهاد مى كنند صبر و ثبات ندارند نرم نمى شود، و نفوس شان منقاد نصايح آنان نمى گردد، و چه بسا بگويند: گفته هايش همه باطل است زيرا اگر حق بود خودش به آن عمل مى كرد. و اگر هم به اين صراحت حكم به بطلان آن نكنند لا اقل درباره صحت و بطلان آن ترديد نموده و مى گويند: معلوم مى شود او خودش گفته هاى خود را صحيح و حق نمى داند.  
پس يكى از شرائط تربيت صحيح اين است كه مربى اوصافى را كه به شاگرد پيشنهاد و سفارش مى كند بايد به همان جورى كه مى خواهد شاگرد داراى آن اوصاف و متلبس به آن باشد خودش ملبس باشد، آرى عادتا محال است مردى ترسو شاگردى شجاع و دليرى بى باك تربيت كند و يا مكتبى كه مكتب دارش لجوج و متعصب است دانشمندى آزاده در آرا و نظريات علمى بيرون دهد، خداى تعالى در اين باره مى فرمايد: (افمن يهدى الى الحق احق ان يتبع ام من لا يهدى الا ان يهدى ) و نيز مى فرمايد: (اتامرون الناس بالبر و تنسون انفسكم ) و نيز از قول حضرت شعيب (عليه السلام )حكايت نموده مى فرمايد: (و ما اريد ان اخالفكم الى ما انهاكم عنه ان اريد الا الاصلاح ما استطعت ) و همچنين آيات ديگر، براى خاطر همين بود كه گفتيم معلم و مربى خودش بايد به مواد تعليمى و تربيتى خود عمل كند.

*(185/22)*

علاوه بر همه اينها، كسانى كه دلهايشان از ايمان به گفته هايشان تهى است حتى منافقينى كه در عوام فريبى مهارت كامل دارند و وقتى كه پاى عمل صالح به ميان مى آيد خود را كنار كشيده و در مرحله ادعا خود را صاحب ايمان صريح و خالص ، جا مى زنند با اينحال زير نظرشان جز اشخاصى مانند خودشان پليد تربيت نمى شوند، زيرا اگر چه ممكن است زبان مغاير با قلب باشدو چيرهايى كه دل راضى به آن نيست بگويد و ليكن چون گفتار هم خود فعلى است از افعال بدنى و افعال همه از آثار نفس اند، از اين جهت ممكن نيست فعل كسى با نفسانياتش مخالف باشد.  
بنابراين ، مى توان گفت كلام ، صرفنظر از دلالت لفظى وضعى اش ، دلالت بر طبيعت گوينده ، كفر و ايمان و ساير نفسانيات نيز دارد آنهائى كه ساده لوح و بى بصيرت اند و نمى توانند بين جهت صلاح (دلالت وضعيه ) و جهت فساد (ساير جهات ) آن تميز دهند بجاى اينكه تربيت شوند گمراه مى شوند، تنها صاحبان بصيرتند كه اين جهات را از هم تميز مى دهند، چنانكه خداى تعالى منافقين را براى پيغمبر گرامى خود چنين توصيف كرده : (و لتعرفنهم فى لحن القول ).  
پس معلوم شد كه تربيتى داراى اثر صالح است كه مربى آن داراى ايمان به آنچه كه به متعلم مى آموزد باشد. علاوه بر اين ، عملش با علمش مطابقت كند ، و اما كسى كه اصلا به گفته هاى خود ايمان ندارد و يا بر طبق آن عمل نمى كند اميد خيرى از تربيتش نبايد داشت .  
و براى اين حقيقت مثالهاى زيادى درباره سلوك ما شرقى ها و مسلمان ها مخصوصا در تعليم و تربيت مى باشد، و به همين جهت تعليم و تربيت هاى ما چه رسمى و چه غير رسميش بهيچ وجه نافع و موثر واقع نمى شود.

*(185/23)*

اينكه مى بينيم كلام خداى تعالى مشتمل است بر حكايت و نقل فصولى از ادب الهى متجلى از اعمال انبيا و فرستادگان براى رعايت همين جهت يعنى نشان دادن عمل است در تعليم و تربيت ، چه آن حكايت هايى كه مربوط به اقسام عبادتها و ادعيه آنهاست ، چه داستانهايى كه مربوط به طرز معاشرت و برخوردشان با مردم است . آرى ايراد مثال در تعليم و تربيت خود نوعى تعليم عملى و نشان دادن عمل است .  
مراد از هدايت انبياء (ع ) توحيد ايشان است و امر به اقتداء به هدايت آنان (فبهديهم اقتده) امر به پيروى آنان است در عمل  
5 - خداى متعال در سوره انعام بعد از آنكه داستان ابراهيم و قومش را درباره توحيد نقل كرده ، مى فرمايد : (و تلك حجتنا اتيناها ابراهيم على قومه نرفع درجات من نشاء ان ربك حكيم عليم . و وهبنا له اسحق و يعقوب كلا هدينا و نوحا هدينا من قبل و من ذريته داود و سليمان و ايوب و يوسف و موسى و هرون و كذلك نجزى المحسنين . و زكريا و يحيى و عيسى و الياس كل من الصالحين و اسمعيل و اليسع و يونس و لوطا و كلا فضلنا على العالمين . و من ابائهم و ذرياتهم و اخوانهم و اجتبيناهم و هديناهم الى صراط مستقيم . ذلك هدى الله يهدى به من يشاء من عباده و لو اشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون . اولئك الذين اتيناهم الكتاب و الحكم و النبوه فان يكفر بها هولاء فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين . اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده ).  
خداى تعالى در اين آيات گروهى از انبياى گرام خود را نام برده و سپس خاطر نشان ساخته كه ايشان را به هدايت الهى خود اكرام كرده است .

*(185/24)*

و مراداز اين هدايت تنها توحيد است و بس به دليل اينكه در آخر مى فرمايد: (و لو اشركوا لحبط عنهم ) چه همانطورى كه مى بينيد غير از شرك منافى ديگرى براى آنچه كه از هدايت روزى شان فرموده ذكر نكرده ، پس معلوم مى شود كه آنها را جز به توحيد هدايت نفرموده . و اين توحيد است كه در تمامى اعمالشان اثر كرده ، براى اينكه مى فرمايد شرك كه امر قلبى است در اعمالشان اثر نموده و باعث حبط آن مى شود. وقتى شرك چنين اثرى داشته باشد معلوم است كه توحيد هم منافى و ضد آن است ، اثر ضد آنرا در عمل خواهد داشت . به اين معنا كه صورت عمل طورى مى شود كه توحيد درونى را مجسم ساخته و آنرا مانند آينه اى كه صورتها را نشان مى دهد، حكايت مى كند، به طورى كه اگر فرضا ممكن باشد اعتقاد درونى مجسم شود و به صورت اعمال در آيد هر آينه اعتماد به توحيد به صورت اينگونه اعمال در خواهد آمد، و به عكس اگر فرضا ممكن باشد كه عمل برگردد و اعتقاد درونى شود هر آينه اين اعمال صالح به صورت اعتقاد به توحيد در خواهد آمد، و اين معنا در صفات روحى مصداق بسيار دارد، زيرا ما به چشم خود مى بينيم كسانى كه مثلا در دل مبتلا به رذيله تكبرند، همين حالت درونى شان از اعمال شان هويدا مى شود، و همچنين رفتار اشخاص مسكين ، شكستگى و مسكنت آنانرا حكايت مى كند.  
تاءديب الهى انبياء (ع ) از طريق وحى تسديدى و تاءديبى است كه جداى از وحى نبوتو تشريع بوده است

*(185/25)*

خداى تعالى سپس پيغمبر خود را از باب تاديب دستور مى دهد به اينكه به هدايت انبياء گذشته اقتدا كند، نه بخود آنان . چون اقتدا عبارتست از متابعت در عمل نه در اعتقاد. اعتقاد به تنهائى امرى است غير اختيارى و تقليد ناپذير، بنابراين معنى اين دستور اين مى شود كه عمل صالح انبياء را كه بر مبناى توحيد و تاديب عملى الهى از آنان صادر شده اختيار نموده و مورد عمل قرار دهد، و مراد از اين تاديب الهى هم همان چيزى است كه خداى تعالى در اين آيه به آن اشاره فرموده : (و جعلناهم ائمه يهدون بامرنا و اوحينا اليهم فعل الخيرات و اقام الصلوه و ايتاء الزكوه و كانوا لنا عابدين ).  
چون اضافه مصدر در فعل الخيرات دلالت دارد بر اينكه مراد از اين فعل افعالى است كه مى كردند، نمازى است كه مى خواندند، زكاتى است كه مى دادند، نه ايجاب و فرض آنها. پس اين وحى كه متعلق به اينگونه افعال صادره از انبيا است ، وحى تاديبى و تسديدى است نه وحى نبوت و تشريع ، چون اگر مراد به آن وحى نبوت بود جا داشت بفرمايد:(و اوحينا اليهم ان افعلوا الخيرات و اقيموا الصلوه و اتوا الزكوه - وحى كرديم به آنها كه خيرات را به جا آريد و نماز را بپا داريد و زكات را بپردازيد) نظير آيه (ثم اوحينا اليك ان اتبع و آيه و اوحينا الى موسى و اخيه ان تبوءا لقومكما بمصربيوتا و اجعلوا بيوتكم قبله و اقيموا الصلوه ) و از اين قبيل آيات ديگر كه مراد از وحى در آنها وحى نبوت و مربوط به تشريع احكام است .

*(185/26)*

و مقصود از اينكه گفتيم مراد وحى تسديد است ، اين است كه پروردگار متعال بنده اى از بندگان خود را به روح القدس اختصاص دهد تا او آن بنده را در انجام كارهاى نيك و دورى از گناه ارشاد كرده و موفق كند، همانطورى كه روح انسانى ما را در تفكر در خير و شر و روح حيوانى را در اختيار و جذب چيرهائى كه طبع اشتهاى آن را دارد، و دفع چيرهائى كه طبع اشتهاى دفعش را دارد راهنمائى و ارشاد مى كند. اين است معناى وحى تسديدى و ما به زودى راجع به آن مفصلا بحث خواهيم كرد (ان شاء الله تعالى ).  
خلاصه كلام اينكه خداى تعالى فرمود: (فبهداهم اقتده ) و با اين بيان رسول الله (صلى الله عليه و آله ) را بطور اجمال به تاديب الهى خود مودب نموده و به پيروى از توحيدى كه انبياء را - كه منزه از شركند - به عمل صالح واداشت ، توصيه مى فرمايد و آنگاه بعد از اينكه در اين آيات عده اى از انبياى خود را اسم برد در سوره مريم مى فرمايد: (اولئك الذين انعم الله عليهم من النبيين من ذريه ادم و ممن حملنا مع نوح و من ذريه ابراهيم و اسرائيل و ممن هدينا و اجتبينا اذا تتلى عليهم ايات الرحمن خروا سجدا و بكيا فخلف من بعدهم خلف اضاعوا الصلوه و اتبعوا الشهوات فسوف يلقون غيا. الا من تاب و امن و عمل صالحا فاولئك يدخلون الجنه و لا يظلمون شيئا).  
ادب الهى انبياء (ع ) هم شامل ادب نسبت به خداوند مى شود و همشامل ادب نسبت به مردم (ادب فردى و ادب اجتماعى )

*(185/27)*

در اين آيات ادب عامى را كه انبيا در همه شوون زندگى خود آنر ا رعايت مى كرده و خضوعى را كه قلبا و عملا براى خداى متعال داشتند ذكر مى فرمايد، آرى سجده در مواقعى كه به ياد آيات خدا مى افتادند مثالى است براى فهماندن آن خضوع ، چنانكه گريه شان كه خود ناشى از رقت قلب و تذلل نفس است نشانه ديگرى است از آن ادب و خشوع ، و اين سجده و گريه ، كنايه است از استيلاى صفت عبوديت بردلهاى آنان ، به طورى كه هر وقت به ياد آيه اى از آيات مى افتاده اند اثرش در سيما و ظاهرشان معلوم مى شده ، پس ‍ انبياء چه در آن موقعى كه با خداى خود خلوت مى كرده اند و چه آن موقعى كه با مردم مواجه مى شده اند در هر دو حال ادب الهى را كه همان جنبه بندگى است از دست نمى دادند.  
يكى از شواهدى كه دلالت دارد بر اينكه مراداز ادب اعم است از ادب نسبت به خدا و ادب نسبت به مردم جمله (فخلف من بعدهم خلف اضاعوا الصلوه و اتبعوا الشهوات ) است ، زيرا تضييع نمازى كه همان توجه به خداست ، معرف حال خلف آنان است با پروردگارشان و پيروى شهوات معرف حالشان است با مردم ، و چون در اين آيات ، انبياء در مقابل اين خلف ناصالح قرار گرفته اند مى فهميم كه بر خلاف اينان ، انبيا، هم در مراجعه به پروردگارشان ، و هم در برخورد با مردم جنبه عبوديت و ادب را از دست نمى دادند و مى فهماندند كه پايه و اساس زندگى شان بر اين است كه براى آنان پروردگاريست كه مالك و مدبر امورشان مى باشد، ابتداى شان از او و بازگشت شان به سوى اوست ، اصل اساسى در جميع احوال و اعمال شان همين است و بس . و اينكه تائبين را استثنا كرده ، خود ادب الهى ديگرى را مى رساند، و نخستين كسى كه اين ادب را از خود نشان داد آدم (عليه السلام ) بود و قرآن درباره اش فرموده : (و عصى آدم ربه فغوى . ثم اجتباه ربه فتاب عليه و هدى ).

*(185/28)*

و اما اينكه چطور آدم عصيان ورزيد، بزودى بعضى از مطالب درباره آن خواهد آمد(ان شاء الله ) و درباره ادب جامع ديگرى كه خداى متعال انبياى خود را به آن م ودب نموده ، فرموده است : (ما كان على النبى من حرج فيما فرض الله له سنه الله فى الذين خلوا من قبل و كان امر الله قدرا مقدورا الذين يبلغون رسالات الله و يخشونه و لا يخشون احدا الا الله و كفى بالله حسيبا) و آن ادب جامع و سنت جارى در انبياء اين بود كه در آن اندازه از زندگى كه نصيب ش ان شده و در هيچ امرى از امور خود را به زحمت نيندازند، زيرا انبياء پايه و اساس زندگيشان بر فطرت است و فطرت انسان آدمى را جز به كارهائى كه خداوند وسائل رسيدن به آنرا فراهم ساخته هدايت نمى كند و آدمى را مكلف به كارهائى كه خداوند نيل به آنرا دشوار كرده نمى سازد. خداى تعالى همين معنا را از پيغمبر گرامى خود چنين حكايت مى كند: (و ما انا من المتكلفين ) و نيز فرموده : (لا يكلف الله نفسا الا وسعها) و نيز فرموده :( لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها) و چون تكليف خروج از فطرت است ، قهرا اتباع شهوات نيز هست و انبياء از پيروى شهوات منزهند پس از تكلف نيز مبرايند.  
عدم تكلف و استفاده از طيبات و رزق حلال از آداب انبياء (ع ) بوده است  
ادب جامع ديگرى كه خداوند انبياى خود را به آن مودب نموده استفاده از طيبات و رزق حلال است ، و در اين باره فرموده : (يا ايها الرسل كلوا من الطيبات و اعملوا صالحا انى بما تعملون عليم . و ان هذه امتكم امه واحده و انا ربكم فاتقون ).

*(185/29)*

در اين آيات انبيا را چنين تاديب فرموده كه اولا از طيباتى كه مواد حيات ى اند استفاده و در آن تصرف كنند و ثانيا از خبائث يعنى هر چيزى كه طبع سليم از آن نفرت مى كند اجتناب نمايند، و ثالثا عمل را صالح انجام دهند. و عمل صالح عب ارتست از هر كارى كه فطرت بشر به آن رغبت داشته و سزاوار مى داند كه از آدمى سرزند، و خلاصه كارهائى است كه بر وفق مقتضاى اسبابى باشد كه خداوند در ابقاى حيات بشر مقرر فرموده است ، يا عبارتست از كارهائى كه لايق و صالح براى تقديم به پيشگاه ربوبى باشد، و هر دو معنا با هم متقاربند.  
و البته اين ادبى است فردى ، و دنبال اين ادب فطرى فردى ، ادب اجتماعى را ذكر مى كند، و آن اين است كه مردم جز امت واحده اى نيستند، و براى آنها جز يك پروردگار نيست ، پس بايد همه در ترس از او و پرهيز از عقابش اجتماع كنند و به ا ين وسيله اختلاف و تفرقه را به ميان خود راه ندهند. وقتى آن ادب فردى و اين ادب اجتماعى دست به دست هم داد مجتمع واحد و بدون سر و صدائى در بشر تشكيل مى شود و همه با كلمه واحد، پروردگار واحدى را مى پرستند و مبناى فرد فردشان ادب الهى مى شود، در نتيجه از كارهاى زشت پرهيز مى كنند و سرانجام بر اريكه سعادت قرار خواهند گرفت . اين ادب فردى و اجتماعى را يك آيه ديگر از آيات قرآن متضمن آن است : (شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا و الذى اوحينا اليك و ما وصينا به ابراهيم و موسى و عيسى ان اقيموا الدين و لا تتفرقوا فيه ) زيرا اين يك آيه هم ادب فردى يعنى ادب نسبت به پروردگار را كه اقامه دين است ذكر كرده ، و هم ادب اجتماعى يعنى ادب نسبت به مردم را و آن متفرق نشدن است .

*(185/30)*

در جاى ديگر اين دو از هم جدا ذكر شده ، در آيه (و ما ارسلنا من قبلك من رسول الا نوحى اليه انه لا اله الا انا فاعبدون ) تنها ادب بالنسبه به پروردگار يعنى توحيد او و انجام دادن عبادت بر مبناى توحيد ذكر شده ، و در آيات : (و قالوا ما لهذا الرسول ياكل الطعام و يمشى فى الاسواق لو لا انزل اليه ملك فيكون معه نذيرا. او يلقى اليه كنز او تكون له جنه ياكل منها) تا آنجا كه مى فرمايد: (و ما ارسلنا قبلك من المرسلين الا انهم لياكلون الطعام و يمشون فى الاسواق ) تنها سيره انبيا و ادب الهى آنها را نسبت به مردم بيان فرموده و آن عبارت بوده از آميزش شان با مردم و ترك تحجب و اختصاص و امتياز در بين آنان . و همه اينها چيرهائى است كه فطرت انسان هم از آن بيزار است .  
ادب آدم و حوا در دعاى خود: (ربنا اننا ظلمنا انفسنا...) پس از آنكه نهى ارشادى ازخوردن درخت را مخالفت كردن د  
6 - يكى ديگر از ادب انبياء كه آنرا در هنگام دعا و توجه به خدا مرعى مى داشته اند، ادبى است كه قرآن در درجه اول آنرا از آدم و همسرش (عليه السلام ) حكايت كرده و فرموده : (ربنا ظلمنا انفسنا و ان لم تغفر لنا و ترحمنا لنكونن من الخاسرين ) راز و نيازى است كه آن دو بزرگوار بعد از خوردن از درختى كه خداوند از نزديكى به آن نهى شان كرده بود با خداى خود كرده اند، با اينكه آن نهى ، نهى تكليفى تحريمى نبود بلكه نهى ارشادى بود و مخالفت آنها مخالفت نصيحتى بود كه صلاح حالشان و سعادت در زندگى شان در بهشت كه مامن از هر رنج و بدبختى است در رعايت آن بوده . خداى متعال هم وقتى آن دو را از مخالفت تحذير كرد، نفرمود كه اين مخالفت و پيروى شيطان نافرمانى من است بلكه فرمود: (فلا يخرجنكما من الجنه فتشقى . ان لك الا تجوع فيها و لا تعرى . و انك لا تظما فيها و لا تضحى ).

*(185/31)*

مع ذلك با اينكه گناهى نكرده بودند وقتى پاى امتحان پيش مى آيد و بلا شامل حالشان مى ش ود و سعادت زندگى بهشتى براى يك عمر با آنان وداع مى كند مايوس و غمگين نمى شوند، و نوميدى ، رابطه شان را با پروردگارشان قطع نمى كند بلكه به التجاء به خداوند خود - كه امر آنها و هر آرزوئى كه براى خود اميد دارند به دست اوست - مبادرت مى نمايند و به صفت ربوبيتى متوسل مى شوند كه دافع هر شر و جالب هر خيرى است .  
آرى صفت ربوبيت ، حق صفت كريمى است كه در هر حال بنده را با خداى سبحان آشتى و ارتباط مى دهد. آنگاه در اين راز و نياز متذكر شرى شدند كه علامتهايش يكى پس از ديگرى ظاهر مى شد و آن عبارت بود از خسران در زندگى . تو گوئى لذت خوردن از درخت را به اطاعت امر ارشادى خدا خريده اند، آنگاه متوجه شده اند كه در اين معامله چه كلاهى به سرشان رفته و چه سعادتى را از كف مى دهند.  
و نيز متوجه شده اند كه احتياج به چيزى دارند كه اين شر را از آنان دفع نمايد، از اين روى مى گويند: (و ان لم تغفر لنا و ترحمنا لنكونن من الخاسرين ) يعنى خسران در زندگى ، ما را تهديد مى كند، و اينك مشرف بر ما شده و چيزى آن را دفع نمى كند مگر مغفرت تو و اينكه بعد از اين ، ما را با رحمت خودت كه يگانه مورد اميد ما است پرده پوشى كنى . آرى انسان ، بلكه هر موجودى كه مصنوع ديگرى است اين معنا را به فطرت و غريزه خود درك مى كند كه يكى از شوون اشياء واقعه در منزل هستى و مسير بقا اين است كه آنچه عيب و نقص در خود مى بيند يا عارضش مى شود از بين برده و خود را تكميل نمايد، و نيز مى داند كه يگانه كسى كه مى تواند اين كمبودها را جبران نمايد خداى سبحان است . آرى مقتضاى ربوبيت او هم همين است .  
next page  
fehrest page  
back page

*(185/32)*

next page  
fehrest page  
back page  
و در پيشگاه ربوبيش حاجت به درخواست نيست ، بلكه صرف عرض حال و اظهار حاجتى كه براى عبد پيش آمده ، كفايت مى كند بلكه بهتر، فصيح تر و بليغ تر است از درخواست حاجت . از همين جهت آدم و حوا (عليهما السلام ) هم نگفتند: (فاغفر لنا و ارحمنا - پس ببخش ما را و بر ما رحم كن ).  
جهت ديگرى كه عمده همان بوده اين است كه در اثر مخالفتى كه كردند در خود احساس ذلت و مسكنتى نمودند كه با وجود آن آبرو و كرامتى درخود نديدند كه از خداى خود چيزى درخواست نمايند نتيجه اين احساس اين شد كه در برابر هر حكمى كه از ساحت رب العره صادر مى شود تن در داده و تسليم محض باشند. چيزى كه هست با گفتن (ربنا) به اين معنا اشاره كردند كه در عين اعتراف به ظلم ، چشم داشت و توقع مغفرت و ترحم را دارند. بنابراين ، معناى اينكه گفتند: (ربنا ظلمنا انفسنا و ان لم تغفر لنا و ترحمنا لنكونن من الخاسرين ) اين است كه ما بد كرديم و بر نفس خود ظلم روا داشتيم و در نتيجه مشرف به خسرانى شديم كه تمامى سعادتهاى زندگيمان را تهديد مى كند، ذلت و مسكنت بر ما مسلط شده و احتياج ما به رحمت تو و محو لكه اين ظلم مبرم گشته و براى ما آبروئى نگذاشته كه با آن روى به درگاهت آوريم . اينك اى پادشاه عزيز تسليم حكم توئيم ، حكم آنچه تو بنمائى ، امر آنچه تو فرمائى . چيزى كه هست تو رب ما و ما مربوب توئيم از تو آن را اميدواريم كه هر مربوبى از رب خود اميد دارد.  
ادب نوح (ع ) در گفتگويش با خداى تعالى در داستان دعوت فرزندش

*(186/1)*

و از جمله آداب انبيا ادبى است كه خداى متعال آنرا از نوح در داستان دعوت فرزندش نقل كرده و چنين فرموده است : (و هى تجرى بهم فى موج كالجبال و نادى نوح ابنه و كان فى معزل يا بنى اركب معنا و لا تكن مع الكافرين . قال ساوى الى جبل يعصمنى من الماء) تا آنجا كه مى فرمايد: (و نادى نوح ربه فقال رب ان ابنى من اهلى و ان وعدك الحق و انت احكم الحاكمين . قال يانوح انه ليس ‍ من اهلك انه عمل غير صالح فلا تسئلن ما ليس لك به علم انى اعظك ان تكون من الجاهلين قال رب انى اعوذبك ان اسئلك ما ليس ‍ لى به علم و الا تغفر لى و ترحمنى اكن من الخاسرين ) در اينكه ظاهر گفتار نوح اين است كه مى خواهد دعا كند كه فرزندش از غرق نجات يابد شكى نيست ، ليكن تدبر در آيات اين داستان كشف مى كند كه حقيقت امر غير آن چيزى است كه از ظاهر كلام استفاده مى شود، چون از يك طرف خداوند دستور داده كه او خودش و اهل بيتش و همه مؤ منين سوار بر كشتى شوند و فرموده : (احمل فيها من كل زوجين اثنين و اهلك الا من سبق عليه القول و من امن ) و آنان را وعده داده كه نجاتشان دهد، و از آنان كسانى را كه عذاب شان حتمى بوده استثناء كرد، يكى از آنان همسر اوست و خداى تعالى درباره اش فرموده : (ضرب الله مثلا للذين كفروا امراه نوح و امراه لوط) و اما فرزندش ، معلوم نيست كه او هم به دعوت پدر كفر ورزيده باشد، و اگر خداى متعال رفتار او را با پدرش و اينكه او خود را كنارى كشيد نقل فرموده ، معلوم نيست كه كناره گيريش از دين و دعوت پدر بوده بلكه ممكن است تنها مخالفت امر پدر را ك رده و از سوار شدن كناره گيرى كرده و اعراض نموده ، پس احتمال مى رود كه او نيز اهل نجات باشد، براى اينكه ظاهر آيه اين است كه او از فرزندان وى است نه از كف ار و اگر چنين باشد وعده الهى به نجات شامل او هم مى شود. از طرف ديگر به نوح وحى فرستاده و حكم حتمى خود را درباره امر مردم به وى اعلام

*(186/2)*

نموده و فرموده : (و اوحى الى نوح انه لن يومن من قومك الا من قد امن فلا تبتئس بما كانوا يفعلون . و اصنع الفلك باعيننا و وحينا و لا تخاطبنى فى الذين ظلموا انهم مغرقون ) حالا آيا مقصود از آنان كه ظلم كردند خصوص كسانى اند كه به دعوت نوح كفر ورزيدند يا مراد مطلق اقسام ظلم است يا مبهم و مجمل است معلوم نيست ، و محتاج به تفسيرى از ناحيه خود صاحب كلام ، تبارك و تعالى مى باشد.  
و گويا همين احتمالات ، خود نوح (عليه السلام ) را هم درباره فرزندش به شك و ترديد انداخته ، و گرنه چطور تصور مى شود كه با اينكه مى دانسته او كافر است و با اينكه نوح يكى از پنج پيغمبر اولى العزم است ، از مقام پروردگار خود غفلت بورزد و وحى او را يعنى (و لا تخاطبنى فى الذين ظلموا انهم مغرقون ) را فراموش كند؟! حاشا بر او كه به نجات فرزند خود با اينكه كافر محض است رضايت دهد، با اينكه همو بود كه درنفرينى كه به قوم خود كرد گفت : (رب لا تذر على الارض من الكافرين ديارا) و فرضا اگر نسبت به فرزند خود چنين چيزى را راضى مى بود، نسبت به همسرش نيز راضى مى شد، از جهت همين شك و ترديد بود كه جرات نكرد به طور قطع درباره نجات فرزند در خواست نمايد، بلكه سؤ ال خود را نظير كسى كه چيزى را به كسى نشان دهد يا آنرا اظهار كند و بخواهد مره دهان طرف را درباره آن بفهمد طرح كرد، چون به عواملى كه در واقع درباره سرنوشت فرزندش دست به هم داده وقوف و آگهى ندارد، بناچار نخست كلام خود را به نداى (رب ) افتتاح نمود، چون مفتاح دعاى مربوب محتاج سائل همان اسم (رب ) است ، آنگاه عرض كرد: (ان ابنى من اهلى و ان وعدك الحق ) گويا خواسته است عرض كند: از طرفى او فرزند من است و اين خود اقتضا دارد كه او هم اهل نجات باشد، (و انت احكم الحاكمين ) و از طرفى تو احكم الحاكمينى و در كارهايت خطان مى كنى و در حكم تو جاى هيچ گونه خرده گيرى و اعتراض نيست ، لذا نمى فهمم

*(186/3)*

سرانجام فرزندم چيست ؟  
و اين نيز ادبى است الهى كه بنده از آنچه مى داند تجاوز نكند و چيزهائى كه مصلحت و مفسده اش معلوم نيست از مولاى خود نخواهد. و لذا نوح (عليه السلام ) تنها آنچه مى دانست و به آن ايمان داشت گفت ، چنانكه جمله (و نادى نوح ربه ) هم اشاره اى به اين معنا دارد، آرى ، تنها وعده الهى را ذكر كرد و چيزى بر آن نيفزود و چيزى درخواست نكرد، در نتيجه اين ادب خداوند نيز عصمت و حفظش را شامل حالش نمود. يعنى قبل از اينكه كلام نوح تمام شود و اسائه ادبى از او سر بزند خداوند كلام خود و اهلك را برايش تفسير كرد كه مراد از اهل ، اهل صالح است نه هر خويشاوندى ، و فرزند تو صالح نيست .  
قبلا هم فرموده بود: با من درباره عفو ستمكاران ، ميانجيگرى مكن كه آنان به طور حتم غرق شدنى هستند. آرى ، نوح خيال مى كرد مراد از اهل همان معنى ظاهرى آن (خويشاوند) است ، و فكر مى كرد از اين خويشاوندان تنها همسرش استثنا شده و ديگران همه اهل نجاتند و لذا برداشت كلامش را طورى كرد كه از آن استفاده مى شد مى خواهد بعدا بطور صريح نجات فرزند را درخواست كند، از اين جهت خداوند متعال نهى از درخواست را متف رع بر آن تفسير نمود، و اين خود تاديبى بود كه نوح را وادار كرد كلام خود را قطع نموده و دنباله آنرا نگيرد بلكه حرف تازه اى از سر گيرد كه در ظاهر توبه و در حقيقت شكر همين تاديب - كه خود نعمت بزرگى بود - باشد، لذا عرض كرد: (رب انى اعوذ بك ان اسئلك ما ليس لى به علم ) پناه برد به پروردگار خود از چيزى كه زمينه كلامش او را به آن واميداشت ، يعنى تقاضاى نجات فرزندش در عين اينكه از حقيقت حال بى خبر است .

*(186/4)*

يكى از شواهدى كه دلالت مى كند بر اينكه نوح (عليه السلام ) هنوز حاجت درونى خود را اظهار نكرده ، جمله (اعوذ بك ان اسئلك ما ليس ...) است زيرااگر اين درخواست بيجا را كرده بود، جا داشت در مقام توبه عرض كند: (اعوذ بك من سؤ الى ما ليس لى به علم - پناه مى برم به تو از كيفر سؤ الى كه كردم در حاليكه به آن علم نداشتم ) تا از اضافه مصدر به فاعلش (سؤ الى ) وقوع فعل استفاده شود. شاهد ديگر جمله (لا تسالن ) است ، چون اگر نوح سؤ ال مزبور را كرده بود جا داشت خداوند در مقام رد تقاضايش صريحا بفرمايد: نه ، فرزند تو را نجات نمى دهم . و يا بفرمايد: بار ديگر اين تقاضا را مكن . چنانكه نظير اين دو تعبير در مواردى از قرآن ديده مى شود، مانند: (قال رب ارنى انظر اليك قال لن ترانى ) و نظير: (اذ تلقونه بالسنتكم و تقولون بافواهكم ما ليس لكم به علم ) تا آنجا كه مى فرمايد: (يعظكم الله ان تعودوا لمثله ابدا)، يكى ديگر از دعاهاى نوح (عليه السلام ) دعائى است كه قرآن از آن جناب چنين حكايت مى كند: (رب اغفرلى و لوالدى و لمن دخل بيتى مومنا و للمؤ منين و المومنات و لا تزد الظالمين الا تبارا) اين دعا را خداى متعال در آخر سوره نوح بعد از آيات زيادى كه درباره شكايتهاى نوح (عليه السلام ) ايراد كرده ، نقل مى فرمايد، وى در اين آيات ، شكايتهاى خود را به عرض پروردگار خود مى رساند. و دعوت مداوم و شبانه روزى قومش را در تمامى مدت عمر - كه قريب هزار سال بوده - و اذيت و آزارى كه در برابر آن از آنان ديده و بذل جهدى كه در راه خدا كرده و اينكه در راه هدايت قوم خود منتهاى طاقت خود را به كار برده و مع الاسف دعوتش جز فرار آنان و نصيحتش جز استكبار آنان اثرى نكرده ، شرح مى دهد.

*(186/5)*

آرى آن حضرت هميشه نصيحت و موعظه خود را در بين آنان نشر مى داد و حق و حقيقت را به گوششان مى خواند و ايشان لجاج و عناد مى كردند و بر خطاياى خود اصرار مى ورزيدند و در مقابل زحمات آن جناب مكر و خدعه به كار مى بردند، تا آن كه ناراحتى و تاسفش از حد گذشت و غيرت الهيش به هيجان آمد و قوم خود را اينچنين نفرين نمود: (رب لا تذر على الارض من الكافرين ديارا. انك ان تذرهم يضلوا عبادك و لا يلدوا الا فاجرا كفارا) و اينكه گفت : اگر آنان را مهلت دهى بندگانت راگمراه مى كنند همان مطلبى است كه در ضمن كلمات قبلى خود به آن اشاره كرده و فرموده بود: (و قد اضلوا كثيرا) و از اين گفتارش استفاده مى شود كه كفار عده زيادى ازكسانى را كه به وى ايمان آورده بودند گمراه كرده بودند و او از اين مى ترسيده كه ما بقى را نيز گمراه كنند. و اينكه عرض ‍ كرد: (و لا يلدوا الا فاجرا كفارا) اخبار به غيبى است كه از روى تفرس نبوت و وحى الهى كسب كرده و فهميده بود كه استعداد صلب مردان و رحم زنان ايشان از تكوين فرزندان با ايمان باطل شده است .  
در چنين موقعى كه غيرت الهى آن جناب را فرا گرفته و كفار را نفرين كرده ، با اينكه پيغمبرى كريم و اولين پيغمبرى است كه كتاب و شريعت آورده و مبعوث به نجات دنيا از گرداب بت پرستى شده و از مجتمع بشرى آنروز جز عده قليلى كه بنا به بعضى از روايات بيش از هشتاد نفر نمى شده اند به وى ايمان نياورده اند، ادب الهى چنين اقتض ا مى كند كه اين عده را كه به پروردگارش ايمان آورده و به دعوتش گرويده اند از نظر دور نداشته و از خدا خير دنيا و آخرت را بر ايشان درخواست كند، لذا عرض كرد : (رب اغفر لى ) ابتدا خود را دعا كرد، چون كسى كه پيشوا و جلودار مردمى است ، دعا به جان خودش دعاى به جان آن مردم نيز هست .

*(186/6)*

(ولوالدى ) معلوم مى شود پدر و مادر نوح (عليه السلام ) داراى ايمان بوده اند. (و لمن دخل بيتى ) يعنى مؤ منين معاصرش . (و للمؤ منين و المومنات ) يعنى همه اهل توحيد چه معاصرينش و چه آيندگان ، زيرا آيندگان نيز امت او هستند. و تا قيام قيامت همه اهل توحيد، رهين منت اويند. آرى آن جناب اولين كسى است كه دعوت دينى خود را با كتاب و شريعت اعلام نمود، و پرچم توحيد را در بين مردم برافراشت ، از همين جهت خداى سبحان او را به بهترين درودى ياد كرده و فرمود: (سلام على نوح فى العالمين ) آرى راستى درود بر اين پيغمبر كريم باد كه تا قيام قيامت هر كسى ايمان به خدا آورد يا عمل صالحى انجام دهد يا اسمى از خدا ببرد.  
خلاصه تا زمانى كه از خير و سعادت در ميان بشر اسم و اثرى هست همه از بركت دعوت او و دنباله و اثر نهضت اوست (صلى الله عليه و على سائر الانبياء المرسلين اجمعين ).  
ادب ابراهيم (ع ) در احتجاج با قوم خود و در دعا و درخواست هايش از خداون د

*(186/7)*

از جمله آداب انبياء، ادبى است كه خداوند آنرا از ابراهيم خليل (عليه السلام ) در احتجاجش با قوم خود نقل كرده : (قال افرايتم ما كنتم تعبدون انتم و اباوكم الاقدمون . فانهم عدو لى الا رب العالمين . الذى خلقنى فهو يهدين . و الذى هو يطعمنى و يسقين . و اذا مرضت فهو يشفين . و الذى يميتنى ثم يحيين . و الذى اطمع ان يغفرلى خطيئتى يوم الدين . رب هب لى حكما و الحقنى بالصالحين . و اجعل لى لسان صدق فى الاخرين . و اجعلنى من ورثه جنه النعيم . و اغفر لابى انه كان من الضالين . و لا تخزنى يوم يبعثون .) دعائى است كه ابراهيم (عليه السلام ) به خود و به پدرش مى كند و وعده اى را كه خدا به او داده ، طلب مى نمايد، و اين در حالى بود كه تازه به نبوت مبعوث شده و هنوز از ايمان پدرش مايوس نشده بود ولى وقتى كه فهميد پدرش دشمن خدا است از او بيزارى جست ، در اين دعا ابتدا پروردگار خود را ثناى جميلى مى كند، چنانكه ادب عبوديت هم همين را اقتضا مى كند.

*(186/8)*

و اين ثنا نيز اولين ثنائى مفصلى است كه خداونداز وى حكايت كرده ، و آن ثنائى كه قبلا از او حكايت كرده بود يعنى : (يا قوم انى برى ء مما تشركون . انى وجهت وجهى للذى فطر السموات و الارض ) و همچنين ثنائى كه در گفتارش با پدر كرده بود: (ساستغفر لك ربى انه كان بى حفيا) به اين تفصيل نبود. ابراهيم (عليه السلام ) در اين ثنائى كه كرده ادب را اينطور به كار برده كه عنايت پروردگار خود را از ابتداء خلقتش تا وقتى كه بسوى او بازگشت مى كند همه را در ثناى خود درج كرده و خود را در برابر او فقير ومحتاج محض دانسته و درباره پروردگارش جز غنا، و، جود محض چيزى نگفته و خود را بنده ذليلى دانسته كه قادر بر هيچ چيز نيست ، بلكه مقدرات الهى او را در دوران زندگيش از حالى به حالى مى گرداند، طعام و شراب و بهبودى از مرض مى دهد، مى ميراند و زنده مى كند، و بندگان را براى پاداش روز جزا حاضر مى سازد، براى اينكه او جز اطاعت محض و طمع در غفران گناه چيزى نيست .

*(186/9)*

ادب ديگرى كه مراعات نموده اين است كه مرض را به خود نسبت داده و گفته : و وقتى كه مريض مى شوم شفايم مى دهد، براى اينكه در اين مقام كه مقام ثنا است مناسب نبود مرض را به او نسبت دهد، گر چه مرض هم از حوادث است و از اين نظر بى ارتباط با پروردگار نيست ، ليكن سياق كلام ، سياق بيان حوادث نيست تا هر حادثى را به او نسبت دهد، بلكه - سياق كلام در بيان اين معنا است كه شفاى از مرض هم از رحمت و عنايت اوست ، از اين جهت مرض را به خود نسبت داد و شفا را به پروردگار خود، گويا خواسته چنين ادعا كند كه از خداى تعالى جز جميل صادر نمى شود، آنگاه بعد از ثنا، شروع به دعا كرد، در دعايش نيز ادب فوق العاده اى را به كار برد، چون نخست دعايش رابه اسم (رب ) شروع كرد، ديگر اينكه تنها نعمت هاى حقيقى و پايدار را درخواست نمود، و به هيچ وجه توجهى به زخارف دنياى فانى نكرد، و براى خود نعمتى اختيار كرد كه سر آمد آنها و گرانبهاترين آنها بود و آن عبارت بود از حكم يعنى شريعت و پيوستن به صالحين ، و نام نيك در ميان آيندگان ، و از خداى خود خواست تا در هر عصرى از اعصار آينده كسانى را مبعوث كند كه دعوتش را بپا داشته و شريعتش را ترويج نمايند، در حقيقت معنى درخواستش اين است كه شريعتى به او دهد كه تا قيام قيامت باقى باشد.

*(186/10)*

آنگاه وراثت بهشت و آمرزش پدر و ايمنى از رسوائى در قيامت را درخواست كرد و به طورى كه از كلام خداى تعالى استفاده مى شود همه دعاهايش مستجاب شده مگر دعائى كه درباره آمرزش پدر كرد. از خداى تعالى نيز غير اين توقع نمى رود، حاشا بر خداى عالم كه دعاى بنده اى از بندگان مكرمش را از روى بى اعتنائى مستجاب نفرمايد، با اينكه خودش درباره اين پيغمبر فرموده : (مله ابيكم ابراهيم ) و نيز فرموده : (و جعله كلمه باقيه فى عقبه ) و نيز فرموده : (و لقد اصطفيناه فى الدنيا و انه فى الاخره لمن الصالحين ) و نيز به سلام عام درودش فرستاده و فرموده : (سلام على ابراهيم ).  
مقام ربيع حضرت ابراهيم (ع ) و جايگاه ولاى او نزد تمام اديان توحيدى  
سير در تاريخ چند هزارساله بعد از نوح نيز جميع آنچه را كه قرآن شريف از محامد و فضائل او نقل كرده تاييد و تصدى ق مى كند، چون تاريخ نيز اين حقايق را ثبت كرده كه او پيغمبرى كريم بوده كه به تنهائى به دين توحيد و احياى فطرت قيام نموده و عليه و ثنيت و براى ويران كردن اركان آن نهضت كرده ، و در دوره اى كه آثار و علائم توحيد رو به نابودى مى رفت و رسوم نبوت محو مى شد و دنيا اسم نوح و ساير انبياى گرام خداوند را بدست فراموشى مى سپرد، او دين فطرت را بپا داشت و دعوت به توحيد را در بين مردم نشر داد، و در نتيجه امروز كه قريب چهار هزار سال از دوره آن جناب مى گذرد هنوز نام توحيد باقى و دلهاى اعقاب وى بدان معتقد است ، براى اينكه دينى كه امروز دنيا آنرا دين توحيد مى شناسد يكى دين يهود است كه پيغمبر آن حضرت موسى (عليه السلام ) است و يكى دين نصارا است كه پيغمبرش عيسى (عليه السلام ) است ، و اين دو بزرگوار هر دو از دودمان اسرائيل يعنى يعقوب اند و يعقوب فرزند اسحاق و او فرزند ابراهيم است .

*(186/11)*

و همچنين دين اسلام كه پيغمبر آن حضرت ختمى مرتبت محمد بن عبدالله (عليه السلام ) است ، چه آن حضرت هم از ذريه اسماعيل فرزند ابراهيم است . از جمله دعاهائى كه خداوند متعال از آن جناب نقل كرده ، اين دعا است : (رب هب لى من الصالحين )، در اين جمله از خداوند فرزند صالح مى خواهد، و در جمله كوتاه ، هم حاجت خود را طلبيده و هم از شر اولاد ناخلف به پروردگار خود اعتصام جسته و هم درخواست خود را از جهت اينكه وجهه دنيائى داشت به يك وجهه معنوى موجه نموده و در نتيجه خدا پسندا نه اش كرد.  
درخواست حضرت ابراهيم (ع ) از خداوند در خصوص سرزمين مقدس مكه  
و نيز از جمله دعاهاى آن حضرت درخواستى است كه وقتى به سرزمين مكه آمد و اسماعيل و مادرش (عليهماالسلام ) را در آنجا منزل داد از خداى تعالى كرده و قرآن آنرا چنين حكايت مى كند: (و اذ قال ابراهيم رب اجعل هذا بلدا آمنا و ارزق اهله من الثمرات من آمن منهم بالله و اليوم الاخرقال و من كفر فامتعه قليلا ثم اضطره الى عذاب النار و بئس المصير).

*(186/12)*

در اين دعا از پروردگار خود مى خواهد كه سرزمين مكه را كه آنروز سرزمينى خشك و بى آب و علف بوده ، حرمى براى او و فرزندانش قرار دهد تا مركز ثقلى براى دين خدا و رابطه اى زمينى و مادى بين مردم و پروردگارشان باشد و همه براى عبادت خدا روى بدانجا آورند و از وطن هاى خود به عزم آنجا بار سفر ببندند، و احترامش را در بين خود رعايت كنند. و نيز آيه اى از آيات جاويد او در روى زمين باشد، و تا روز قيامت هر كس كه به ياد خدا مى افتد به ياد آنجا نيز بيفتد و هر كس بخواهد به درگاه خدا روى آورد، روى بدانجا نهد، و در نتيجه وجهه دين داران بشر معين و كلمه آنان يكى گردد. و مراد آن جناب از امنيت ، امنيت تشريعى و حرم بودن مكه است نه امنيت خارجى ، به طورى كه جنگ و نزاع و ساير حوادث منافى با ايمنى و پيشامدهاى مخل آسايش در آن واقع نشود، بدليل اينكه فرمود: (اولم نمكن لهم حرما آمنايجبى اليه ثمرات كل شى ء).  
چون همانطورى كه مى بينيد اين آيه در مقام منت گذارى است به نعمت امنيت حرم ، يعنى مكانى كه خدا براى خود آن را حرم قرار داده و از اين جهت به امنيت متصف شده كه مردم دين دار آنجا را محترم مى شمارند نه از جهت اينكه عوامل خارجى آنجا را از فساد و قتل نگهداشته ، و گرنه مكه آنقدر خاطرات تلخ در جنگهاى خونين از قبيل جنگ هاى بين قريش و جرهم و كشتار و جور و فساد مردمش دارد كه نمى توان آنرا شمرد. و همچنين اينكه فرمود (اولم يروا انا جعلنا حرما آمنا و يتخطف الناس من حولهم ).

*(186/13)*

معنايش اين است كه مردم آنروز شهر آنان را از جهت اينكه در نظرشان محترم بود متعرض نمى شدند. و خلاصه غرض ابراهيم (عليه السلام ) اين بود كه در روى زمين براى خداوند حرمى باشد كه ذريه او در آنجا منزل گزينند و اين نمى شد مگر به اينكه شهرى ساخته شود كه مردم از هر طرف به آنجا روى آورند و آنجا مجمعى دينى باشد كه تا روز قيامت مردم به قصد سكونت و پناهنده شدن و زيارت رو بدانجا كنند، و لذا از خدا درخواست كرد مكه را شهر امنى قرار دهد و چون سرزمينى لم يزرع بود از خدا خواست ذريه اش را از ميوه ها روزى دهد، و لازمه استجابت اين دعا اين است كه اين شهر، از راه توطن و سكونت و زيارت مردم آباد شود. آنگاه وقتى احساس كرد كه اين شرافتى را كه درخواست كرده شامل مومن و كافر هر دو مى شود لذا دعاى خود را مقيد به كسانى كرد كه ايمان به خدا و روز جزا داشته باشند، و گفت : (من آمن منهم بالله و اليوم الاخر).  
و اما اينكه اين دعا در شهرى كه فرضا هم مومن و هم كافر يا تنها كفار در آن ساكنند چطور ممكن است مستجاب شود؟ با اينكه شهرى است خشك و لم يزرع ؟ ابراهيم (عليه السلام ) متعرض اين جهات نشد، و اين نيز از ادب او در مقام دعا بوده ، زيرا در اين مقام درخواست كننده اگر بخواهد پروردگار خود را درس دهد كه چگونه و از چه راهى دعايش را مستجاب نمايد با اينكه پروردگارش ‍ عليم و حكيم و قادر بر هر چيزى است و كار او اينطوريست كه هر چه را بخواهد ايجاد كند همين كه بگويد به وجود آى موجود مى شود، در حقيقت فضولى كرده و از رسم ادب بيرون شده است . ليكن خداى سبحان چون مى خواست حاجت ابراهيم را بر طبق سنت جاريه اى كه در اسباب عاديه دارد برآورده كند و بين مومن و كافر در آن فرق نگذارد از اين جهت دعايش را با قيدى كه در كلام خو د آورد و فرمود: (و من كفر فامتعه قليلا ثم اضطره الى عذاب النار و بئس المصير) مقيد ساخته ، آنگاه مستجاب نمود.

*(186/14)*

و اين دعا كه سبب شد حرم الهى تشريع و كعبه مقدسه يعنى خانه مباركى كه باعث هدايت عالميان است به عنوان نخستين خانه عبادت براى بشر در مكه ساخته شود، خود يكى از آثار همت بلند و مقدس او است كه به همين سبب بر جميع مسلمين آينده بعد از خود تا روز قيامت منت گذارده .  
دعاى ديگرى از حضرت ابراهيم (ع ) و توجه بر ادبى كه در آن رعايت شده است  
و نيز از جمله دعاهائى كه حضرت ابراهيم (عليه السلام ) در آخر عمر خود كرد، دعائى است كه قرآن كريم از آن حضرت چنين نقل مى فرمايد: (و اذ قال ابراهيم رب اجعل هذا البلد آمنا و اجنبنى و بنى ان نعبد الاصنام .)  
رب انهم اضللن كثيرا من الناس فمن تبعنى فانه منى و من عصانى فانك غفور رحيم . ربنا انى اسكنت من ذريتى بواد غير ذى ذرع عند بيتك المحرم ربنا ليقيموا الصلوه فاجعل افئده من الناس تهوى اليهم و ارزقهم من الثمرات لعلهم يشكرون . ربنا انك تعلم ما نخفى و ما نعلن و ما يخفى على الله من شى ء فى الارض و لا فى السماء. الحمد لله الذى وهب لى على الكبر اسماعيل و اسحق ان ربى لسميع الدعاء. رب اجعلنى مقيم الصلوه و من ذريتى ربنا و تقبل دعاء. ربنا اغفرلى و لوالدى و للمؤ منين يوم يقوم الحساب ) اين دعا همانطورى كه گفته شد دعائى است كه آن حضرت در اواخر عمر شريفش كرده ، زيرا فرموده : سپاس خدائى را كه در سنين پيرى به من اسماعيل و اسحاق داد، ودر حالى اين دعا را كرده كه شهر مكه ساخته شده بود، به دليل اينكه ابراهيم عرض كرد: پروردگارا اين شهر را شهر امنى قرار ده ، كما اينكه در كلام قبليش كه قبل از ساخته شدن شهر مكه گفته بود، چنين عرض كرد: (رب اجعل هذا بلدا آمنا).

*(186/15)*

ادبى كه ابراهيم (عليه السلام ) در اين دعا به كار برده يكى اينست كه هر حاجتى از حوائج خود را كه ذكر كرد چون هم ممكن بود به غرض مشروع درخواست شود و هم به غرض نامشروع ، آن جناب غرض مشروع و صحيح خود را در كلام خود ذكر كرده و با بيانى آنرا ادا نمود كه هر كسى مى تواند از آن پى ببرد كه وى تا چه اندازه اميد به رحمت پروردگارش داشته ، مثلا بعد از اينكه عرض كرد: مرا و فرزندانم را از اينكه پرستش بت ها كنند دور بدار، غرض خود را اينطور بيان نمود: پروردگارا بدرستى كه آنها گمراه كردند بسيارى از مردم را و همچنين بعد از اين كه عرض كرد: پروردگارا اينك من ذريه خود را در بيابانى لم يزرع در كنار بيت الحرام تو سكونت دادم ، غرض خود را از اين گفتار اين طور بيان نمود: پروردگارا براى اينكه نماز بپا دارند. و نيز بعد از آنكه درخواست كرد: دلهائى را از مردم بسوى آنان معطوف بدار و از ميوه ها روزيشان فرما، دنبالش غرض  
ادب ديگرى كه در كلام خود رعايت كرده اين است كه در رديف هر حاجتى كه خواسته اسمى از اسماء حسناى خدا را از قبيل (غفور) و (رحيم )، (سميع الدعاء) به مناسبت آن حاجت ذكر كرده و اسم شريف (رب ) را در تمامى آن حوائج تكرار نموده ، چون ربوبيت خدا واسطه ارتباط بنده با خداى خود و فتح باب در هر دعا است .  
ادب ديگر اينكه عرض كرد: و هر كس نافرمانيم كند بدرستى تو بخشنده و مهربانى ، و نفرين به جان آنان نكرد، بلكه بعد از ذكر اسمشان دو تا از اسماء الله را كه واسطه مشمول نعمت سعادت بر هر انسانى است يعنى اسم (غفور) و (رحيم ) را ذكر نمود، چون دوست دار نجات امت خود و گسترش جود پروردگار خود بود.

*(186/16)*

يكى ديگر از ادعيه انبياء (عليهم السلام ) دعائى است كه خداوند از ابراهيم خليل و فرزندش اسماعيل (عليه السلام ) مشتركا نقل كرده و فرموده : (و اذ يرفع ابراهيم القواعد من البيت و اسمعيل ربنا تقبل منا انك انت السميع العليم . ربنا و اجعلنا مسلمين لك و من ذريتنا امه مسلمه لك و ارنا مناسكنا و تب علينا انك انت التواب الرحيم . ربنا و ابعث فيهم رسولا منهم يتلوا عليهم آياتك و يعلمهم الكتاب و الحكمه و يزكيهم انك انت العزيز الحكيم ).  
اين دعائى است كه آن دو بزرگوار در موقع ساختن كعبه كرده اند و در آن نيز همان ادبى است كه در كلام قبلى خود به كار برده اند.  
ادب اسماعيل (ع ) نسبت به خداوند تعالى  
يكى ديگر دعائى است كه خداى تعالى از خصوص اسماعيل

*(186/17)*

(فبشرناه بغلام حليم . فلما بلغ معه السعى قال يا بنى انى ارى فى المنام انى اذبحك فانظر ما ذا ترى قال يا ابت افعل ما تومر ستجدنى ان شاء الله من الصابرين ). گر چه در صدر كلام اسماعيل (عليه السلام )، ادب نسبت به پدر رعايت شده ، ليكن در ذيلش ادب را نسبت به پروردگار خود رعايت نموده ، با اينكه رعايت ادب نسبت به پدرى چون ابراهيم خليل ادب خداى تعالى نيز هست ، و كوتاه سخن ، وقتى پدرش خواب خود را برايش نقل كرد و چون اين خواب به شهادت خود اسماعيل كه گفت : به جاى آر آنچه را كه بدان مامور مى شوى ، ماموريتى الهى بوده از اين جهت پدرش به وى دستور داد كه درباره خود فكرى كند و راى خود را بگويد، و اين هم خود ادبى بود از آن جناب نسبت به فرزندش . اسماعيل هم در جواب عرض كرد: اى پدر! بجاى آر آنچه را كه بدان مامور مى شوى ، او نيز رعايت ادب را نسبت به پدر كرد و نگفت كه راى من چنين است . گويا خواست بگويد من در مقابل تو رايى ندارم و از همين جهت كلام خود را با لفظ (اى پدر) آغاز كرد و نگفت : اگر مى خواهى به جاى آر، تا پدر را در مقابل قبول قطعى خود دلخوش ‍ سازد. مضافا بر اينكه با اين اعتراف از اسماعيل كه اين خواب امرى است كه ابراهيم باو مامور شده تصور نميشود كه اسماعيل ترديد داشته باشد در مامور به و امتثال پروردگار نكند.  
ادب ديگرى كه اسماعيل بكار برد اين بود كه گفت : بزودى خواهى يافت كه من از صابرينم ان شاء الله ، زيرا با اين كلام خود نيز پدر را خشنود نمود، همه اينها ادب او را نسبت به پدرش مى رساند. ادب را نسبت به خداوند هم رعايت نموده زيرا وعده اى كه راجع به تحمل و صبر خود داد به طور قطع و جزم نبود، بلكه آنرا به مشيت خداوند مقيد ساخت ، چون مى دانست كه وعده صريح و قطعى دادن و آنرا به مشيت پروردگار مقيد نساختن ، شائبه ادعاى استقلال در سببيت است و ساحت مقدس نبوت از اينگونه شائبه ها مبراست .

*(186/18)*

خداى تعالى هم مردمى را به همين اشتباه مذمت كرده از آن جمله در داستان باغ دارها فرموده : (انا بلوناهم كما بلونا اصحاب الجنه اذ اقسموا ليصرمنها مصبحين . و لا يستشنون ) حتى پيغمبر خود را در قرآن مجيد به كنايه عجيبى تاديب كرده و فرموده : و لا تقولن لشى ء انى فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله ).  
ادب يعقوب (ع ) در كلامش كه گفت : (انما اشكو بثى و حزنى الى الله ...)  
از جمله ادعيه انبيا دعائى است كه خداى متعال آنرا از حضرت يعقوب (عليه السلام ) وقتى كه فرزندانش از مصر مراجعت كردند در حاليكه بنيامين و يهودا را نياورده بودند حكايت كرده و فرمود: (و تولى عنهم و قال يا اسفا على يوسف و ابيضت عيناه من الحزن فهو كظيم . قالوا تالله تفتوا تذكر يوسف حتى تكون حرضا او تكون من الهالكين . قال انما اشكو بثى و حزنى الى الله و اعلم من الله ما لا تعلمون ) به فرزندان خود چنين مى گويد كه مداومت من بر ياد يوسف شكايتى است كه من از حال دل خود به درگاه خدا مى برم و از رحمت او و اينكه يوسفم را به صورتى كه تصور نمى كنم به من برگرداند مايوس نيستم ، و اين خود از ادب انبيا است نسبت به پروردگار خود كه در جميع احوال متوجه پروردگارشان بوده و جميع حركات و سكنات خود را در راه او انجام مى دادند و اين معنا از آيات كريمه قرآن به خوبى استفاده مى شود چون خداى تعالى از طرفى تصريح كرده به اينكه انبياء را به راه راست هدايت نموده و فرموده : (اولئك الذين هدى الله ) و درباره خصوص يعقوب فرموده : (و وهبنا له اسحق و يعقوب كلا هدينا) و از طرف ديگر پى روى هوا و هوس را گمراهى و انحراف از راه راست خود دانسته و فرموده : (و لا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله ).

*(186/19)*

از اين دو بيان استفاده مى شود كه انبياء كه هدايت يافتگان به هدايت خدايند هرگز هواى نفس را پيروى نمى كنند. عواطف نفسانى و اميال باطنيشان يعنى شهوت و غضب و حب و بغض و مسرت و اندوه و هر نفسانيات ديگرشان كه مربوط به مظاهر زندگى از قبيل مال و فرزند و نكاح با زنان و خوردنيها و پوشيدنيها و مساكن و امثال آنها است همه را در راه خدا به كار برده و از آنها غرضى جز رضاى خدا ندارند و خلاصه راهى كه در زندگى سلوك مى شود يا راهى است كه حق در آن پيروى مى شود و يا راهى است كه هوا در آن متابعت مى گردد، و به عبارت ديگر يا راه خدا است و يا راه فراموشى خدا.  
و انبياء(عليهم السلام ) چون به راه نخستين هدايت شده اند و راه هواى نفس را پيروى نمى كنند از اين جهت هميشه به ياد خدا هستند و در حركت و سكون خود جز او هدفى ندارند و در هيچيك از حوائج زندگى به درگاه كسى جز درگاه او روى نمى آورند و غير در او درى از درهاى اسباب را نمى كوبند. به اين معنا كه اگر هم متوسل به اسباب ظاهرى مى شوند و اين توسل خداى را از يادشان نمى برد و فراموش نمى كنند كه اين اسباب و سببيتشان از خداى تعالى است نه اينكه بكلى اسباب را انكار نموده و براى آنها وجودى تصور نكنند و يا سببيت آنها را انكار نمايند، زيرا آنها قابل انكار نيستند و بر خلاف فطرت و ارتكاز انسانى است ، بلكه به اسباب تمسك ميجويند و ليكن براى آنها استقلال نمى بينند و براى هر چيزى موضع و اثرى قائلند كه خدا براى آن تعيين نموده .

*(186/20)*

و چون حال انبياء (عليهم السلام ) اين بود كه گفتيم ، و خلاصه اينكه ، چون تمسكشان به خداوند حق تمسك بود از اين جهت مى توانستند چنين ادبى را درباره مقام پروردگار خود و جانب ربوبيت او رعايت نموده و چيزى را جز براى خدا نخواهند و چيزى را جز براى او ترك نكنند و به چيزى تمسك نجويند مگر اينكه قبل از آن و با آن و بعد از آن متمسك به خدا باشند، پس هدف و غرض نهائى آنان در همه احوال خدا است .  
روى اين بيان مراد از اينكه فرمود: (انما اشكو بثى و حزنى الى الله ) اين خواه د بود كه اگر مى بينيد دائما به ياد يوسفم و از فقدانش ‍ متاسفم ، اين اسف دائمى من مثل اسف شما بر فقدان نعمت نيست ، زيرا شما وقتى به فقدان نعمتى دچار مى شويد از روى جهل شكايت نزد كسانى مى بريد كه مالك نفع و ضررى نيستند و اما من تاءسفم را از فقدان يوسف نزد خداوند به شكايت مى برم ، و اين شكايتم هم درخواست امرى نشدنى نيست ، زيرا من مى دانم چيزى را كه شما نمى دانيد.  
ادب در دعاى يوسف صديق (ع ) به هنگامى كه همسر عزيز مصر او را تهديد كرد و دركلام او پس از ديدار پدر  
و نيز از جمله ادعيه انبياء (عليهم السلام ) دعاى يوسف صديق (عليه السلام ) است هنگامى كه همسر عزيز او را تهديد نمود و گفت اگر آنچه مى گويم نكنى به زندانت مى اندازم : (رب السجن احب الى ممايد عوننى اليه و الا تصرف عنى كيدهن اصب اليهن و اكن من الجاهلين ).

*(186/21)*

حضرت يوسف (عليه السلام ) گرفتارى خود را براى پروردگارش چنين شرح مى دهد كه امرش در نزد زنان دربارى و در موقف فعليش دائر شده است ميان رفتن به زندان و ميان اجابت خواسته آنها، و به علمى كه خداوند كرامتش كرده و با آيه : (و لما بلغ اشده آتيناه حكما و علما) از آن حكايت نموده ، زندان را بر اجابت آنها ترجيح مى دهد، ليكن از طرفى هم اسباب و مقدماتى كه زنان دربارى مصر براى رسيدن به منظور خود ترتيب داده اند بسيار قوى است ، و اين مقدمات يوسف را به غفلت و جهل به مقام پروردگار و ابطال علم و ايمان به خدايش تهديد مى نمايد، و چاره اى جز دستگيرى خدا و حكم او نمى بيند، چنانكه در زندان نيز به رفيق زندانى خود گفت : (ان الحكم الا لله ) و لذا در اين دعا ادب را رعايت كرده و براى خود درخواست حاجتى نمى كند، چون حاجت خواستن خود يك نحوه حكم كردن است ، بلكه تنها اشاره مى كند به اينكه جهل تهديدش مى كند به ابطال نعمت علمى كه پروردگارش كرامتش فرموده و رهائيش از خطر جهل و دور شدن كيد زنان از او موقوف به عنايت خداى تعالى است ، لذا تسليم امر خدا شد و چيز ديگرى نگفت .  
خداى تعالى هم دعايش را مستجاب نمود و كيد زنان را كه عبارت بود از منحرف شدن و يا به زندان رفتن از او به گردانيد، در نتيجه هم از انحراف خلاص شد و هم از زندان ، از اينجا معلوم مى شود كه مرادش از كيد زنان هر دو بوده .

*(186/22)*

و اما اينكه عرض كرد: (رب السجن احب الى ...) در حقيقت خواست تمايل قلبى خود را در صورت دوران مزبور نسبت به رفتن زندان و نفرت و دشمنى خود را نسبت به فحشا اظهار نمايد، نه اينكه به گمان بعضى رفتن به زندان را دوست داشته باشد، چنانكه سيد الشهداء حسين بن على (عليه السلام ) نيز در اين مقوله فرمود: (الموت اولى من ركوب العار و العار خير من دخول النار - تن به مرگ دادن سزاوارتر است از قبول عار و قبول عار و ننگ بهتر است از داخل آتش دوزخ ) به دليل اينكه خداى تعالى بعد از اين آيه فرموده : (ثم بدا لهم من بعد ما راوا الايات ليسجننه حتى حين ).  
و ظهور اين آيه در اينكه به زندان فرستادن يوسف راى تازه اى از آنان و بعد از آن دوران مزبور و نجات يوسف روشن و غير قابل انكار است .  
ادب يوسف (ع ) در دعاى ديگرش در زمانى كه خود عزيز مصر شده بود  
و نيز از جمله ادعيه انبياء (عليهم السلام ) ثنا و دعائى است كه خداى سبحان از يوسف (عليه السلام ) نقل كرده و فرموده : (فلما دخلوا على يوسف آوى اليه ابويه و قال ادخلوا مصر ان شاء الله آمنين . و رفع ابويه على العرش و خروا له سجدا و قال يا ابت هذا تاويل روياى من قبل قد جعلها ربى حقا و قد احسن بى اذ اخرجنى من السجن و جاءبكم من البدو من بعد ان نزغ الشيطان بينى و بين اخوتى ان ربى لطيف لما يشاء انه هو العليم الحكيم . رب قد آتيتنى من الملك و علمتنى من تاويل الاحاديث فاطر السموات و الارض انت وليى فى الدنيا و الاخره توفنى مسلما و الحقنى بالصالحين ).

*(186/23)*

خواننده محترم بايد كه در اين آيات تدبر نموده و قدرت و نفوذى را كه يوسف (عليه السلام ) داراى آن شده بود و همچنين شدت اشتياقى را كه پدر و مادرش به ديدارش داشتند و همچنين خاطراتى را كه برادرانش از روزى كه از او جدا شدند تا امروز كه او را عزيز مصر و مستولى بر تخت عزت و عظمت مى يابند از وى دارند در نظر مجسم سازد تا به ادب نبوتى كه اين نبى محترم در كلام خود اعمال نموده پى ببرد.  
آرى يوسف (عليه السلام ) دهان به كلامى نگشوده مگر اينكه همه گفتارش و يا سهمى از آن براى پروردگارش بوده است ، تنها آنچه كه از دو لب يوسف (عليه السلام ) بيرون آمده و براى خدا نبوده جمله كوتاهى است در اول گفتارش ، و آن جمله : به مصر درآئيد كه ان شاء الله در آنجا ايمن خواهيد بود، است تازه همين را هم به مشيت خداوند مقيد ساخت تا توهم نشود كه وى در حكمش مستقل از خداوند است . قبلا هم گفته بود: (ان الحكم الا لله - حكمى براى كسى جز خدا نيست ).  
بعد از اين جمله كوتاه شروع كرد به ثناء به پروردگار خود، به خاطر احسان هائى كه از روز مفارقت از برادرانش تا امروز به وى كرده و ابتدا كرد به داستان روياى خود و اينكه خداوند تاويل آنرا محقق ساخت ، و در اين كلام ، پدر خود را در تعبيرى كه سابقا از خواب او كرده بود بلكه حتى در ثنائى كه پدر در آخر كلام خود كرده و خدا را بعلم و حكمت ستوده بود تصديق ك رد تا حق ثناى پروردگارش ‍ را بطور بليغى ادا كرده باشد. چون حضرت يعقوب وقتى يوسف در كودكى خواب خود را برايش نقل كرد، گفته بود: (و كذلك يجتبيك ربك و يعلمك ) تا آنجا كه فرمود: (ان ربك عليم حكيم ) يوسف هم در اينجا بعد از اينكه تعبير خواب پدر را تصديق مى كند به او مى گويد: (ان ربى لطيف لما يشاء انه هو العليم الحكيم ).

*(186/24)*

آنگاه به حوادثى كه در سنين ما بين خوابش و بين تاويل آن برايش پيش آمده به طور اجمال اشاره نموده و همه آنها را به پروردگار خود نسبت مى دهد و چون آن حوادث را براى خود خير مى دانسته از اين جهت همه آنها را از احسانهاى خداوند شمرده است .  
و از لطيف ترين ادب هائى كه آن حضرت بكار برده اين است كه از جفاهائى كه برادرانش بر وى روا داشتند - چه آن روزى كه او را به قعر چاه افكندند و چه آن روزى كه او را به بهائى ناچيز و درهمى چند فروختند و چه آن روزى كه به دزدى متهمش نمودند - اسمى نبرد، بلكه از همه آنها تعبير كرد به اينكه : (نزغ الشيطان بينى و بين اخوتى - شيطان بين من و برادرانم فساد برانگيخت ) و آنان را به بدى يادنكرد.  
و همچنين نعمت هاى پروردگار خود را مى شمارد و بر او ثنا مى گويد: (ربى ، ربى ) به زبان مى راند تا آنكه دچار وله و جذبه الهى مى شود و يكسره روى سخن را از آنان گردانيده و به سوى خداوند معطوف مى كند و با خدايش مشغول شده و پدر و مادر را رها مى كند، تو گوئى اصلا روى سخنش با آنان نبود و بطور كلى ايشان را نمى شناسد، در اين جذبه به پروردگار خود عرضه مى دارد: (رب قد اتيتنى من الملك و علمتنى من تاويل الاحاديث ) خدا را در نعمت هاى حاضرى كه در دست دارد ثنا مى گويد، و آن نعمت ها عبارت بود از سلطنت و علم به تاويل احاديث ، آنگاه نفس شريفش از ذكر نعمت هاى الهى به اين معنا منتقل مى شود كه پروردگارى كه اين نعمت ها را به او ارزانى داشته ، آفريدگار آسمانها و زمين و بيرون آورنده موجودات عالم است از كتم عدم محض ‍ به عرصه وجود در حالتى كه اين موجودات از ناحيه خود داراى قدرتى كه با آن نفع و نعمتى را به خود جلب نموده و يا ضرر و نقمتى را از خود دفع نمايند، نبودند و صلاحيت اداره امر خود را در دنيا و آخرت نداشتند.

*(186/25)*

چون او آفريدگار هر چيزى است پس لاجرم همو ولى هر چيزى خواهد بود، و لذابعد از اينكه گفت : فاطر السموات و الارض اظهار كرد كه من بنده خوارى هستم كه مالك اداره نفس خود در دنيا و آخرت نيستم ، بلكه بنده اى هستم در تحت قيمومت و ولايت خداى سبحان ، و خداى سبحان است كه هر سرنوشتى را كه بخواهد برايم معين نموده و در هر مقامى كه بخواهد قرارم مى دهد، از اين جهت عرض كرد: (انت وليى فى الدنيا و الاخره ) در اينجا بياد حاجتى افتاد كه جز پروردگارش كسى نيست كه آنرا برآورد، و آن اين بود كه با داشتن اسلام - يعنى تسليم پروردگار شدن - از سراى دنيابه سراى ديگر منتقل شود. همانطورى كه پدرانش ابراهيم ، اسماعيل ، اسحاق و يعقوب بدان حالت از دنيا رحلت نمودند و خداوند درباره آنها فرموده : (و لقد اصطفيناه فى الدنيا و انه فى الاخره لمن الصالحين . اذ قال له ربه اسلم قال اسلمت لرب العالمين . و وصى بها ابراهيم بنيه و يعقوب يا بنى ان الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن الا و انتم مسلمون ).  
و اين دعا همان دعائى است كه يوسف (عليه السلام ) كرده و گفته است : (توفنى مسلما و الحقنى بالصالحين ) و نيز اين مردن با اسلام و پيوستن به صالحين همان درخواستى است كه جدش ابراهيم (عليه السلام ) نموده بود: (رب هب لى حكما و الحقنى بالصالحين ) و خداوند هم - همانطورى كه در آيات قبلى گذشت - دعايش را مستجاب نمود و آنرا به عنوان آخرين خاطره زندگى آن حضرت حكايت نموده و با آن داستان زندگيش را خاتمه داده است و (ان الى ربك المنتهى ) و اين سبك در سياقهاى قرآنى لطف عجيبى است .  
ادب موسى (ع ) در دعاهايش و بيان اينكه اعتراف آنجناب (رب انى ظلمت نفسى ) اعترافبه گناه نيست

*(186/26)*

و از جمله ادعيه انبياء (عليهم السلام ) دعائى است كه خداى سبحان از نبى محترم خود موسى (عليه السلام ) حكايت كرده كه در اوائل نشو و نمايش در مصر موقعى كه آن مرد قبطى را با سيلى كشته بود به درگاه خدا عرضه داشته : (قال رب انى ظلمت نفسى فاغفر لى فغفر له انه هو الغفور الرحيم ) و نيز دعائى است كه آنرا موقعى كه از مصر فرار كرد و به مدائن در آمد و براى دو دختر شعيب آب كشى نمود و با شكم گرسنه در سايه درختى آرميد، به درگاه خدا عرضه داشت (رب انى لما انزلت الى من خير فقير).  
موسى (عليه السلام ) در اين دو مسئلتش گذشته از التجاء به خدا و تمسك به ربوبيت او كه خود ادب جداگانه ايست از آداب عبوديت ، اين معنا را به كار برده كه در دعاى اولش چون مربوط به امور مادى دنيوى نبود بلكه صرفا توسل به مغفرت خدا بود به حاجت خود تصريح كرد.  
آرى خداوند دوست مى دارد كه بندگانش از او طلب مغفرت كنند، چنانكه از نوح (عليه السلام ) حكايت مى كند كه گفت : (و استغفروا الله ان الله غفور رحيم ) و اين سفارش و توصيه را نه تنها نوح (عليه السلام ) كرده بلكه ساير انبياء (عليهم السلام ) هم مردم را به آن دعوت مى كرده اند. بخلاف دعاى دومش كه در آن حاجت خود را كه بر حسب دلالت مقام ضروريات زندگى از قبيل غذا و مسكن و امثال آن بوده ذكر نكرد، بلكه تنها اكتفا كرد به ذكر احتياج خود و براى اين از ذكر حوائج خود دم فرو بست كه دنيا را در نزد خدا قدر و منزلتى نيست .

*(186/27)*

و اما اينكه عرض كرد: (رب انى ظلمت نفس ى فاغفر لى - پروردگارا من به خود ستم كردم پس بر من ببخشاى ) بايد دانست كه اين اعتراف به ظلم و طلب مغفرت موسى (عليه السلام ) از قبيل اعتراف آدم و همسر اوست كه گفتند: (ربنا ظلمنا انفسنا و ان لم تغفر لنا و ترحمنا لنكونن من الخاسرين ) و خلاصه اين اعتراف موسى اعتراف به گناه نيست بلكه اعتراف به كارى است كه مخالف با مصلحت زندگى خود او بوده ، كما اينكه اعتراف آدم و حوا نيز از همين باب بوده است ، زيرا موسى (عليه السلام ) اگر آن مرد را كشت قبل از بعثتش به رسالت و قبل از نهى از قتل نفس بوده ، علاوه بر اينكه مرد كافرى را كشت كه براى خون او احترامى نيست و دليلى هم در دست نيست بر اينكه چنين قتلى آنهم قبل از شريعت موسى (عليه السلام ) حرام بوده .  
آدم و حوا هم اگر با خوردن از درخت به خودشان ظلم كردند قبل از آن بوده كه خداوند شريعتى را در بين بنى نوع انسانى تشريع كرده باشد، چون خداى تعالى تمام شريعتها را بعد از هبوط آدم از بهشت به زمين تاسيس نموده و صرف نهى از نزديكى به درخت ، دليل بر اين نيست كه نهى مولوى بوده تا مخالفتش معصيت مصطلح بوده باشد، علاوه بر اينكه قرائنى در دست هست كه نهى متعلق به آدم و حوا نهى ارشادى بوده ، و پاره اى از آن قرائن در آيات سوره (طه ) است . و ما در سابق در تفسير داستان بهشت آدم در جلد اول عرب ى اين كتاب به آنها اشاره نموديم ، از همه اينها گذشته كتاب الهى تصريح كرده به اينكه موسى (عليه السلام ) بنده اى مخلص بوده : (و اذكر فى الكتاب موسى انه كان مخلصا و كان رسولا نبيا) و نيز تصريح كرده به اينكه ابليس نمى تواند بندگان مخلص خداى را اغوا كند: (قال فبعزتك لاغوينهم اجمعين . الا عبادك منهم المخلصين ).

*(186/28)*

و اين هم معلوم است كه معصيت بدون اغواى شيطان محقق نمى شود، پس از تلفيق اين مقدمات چنين نتيجه مى گيريم كه عمل موسى (قتل نفس ) معصيت نبوده . و از اينجا معلوم مى شود مراد از مغفرتى هم كه موسى و همچنين آدم و حوا درخواست آن را كرده اند محو عقابى كه خداوند بر گنهكاران مقرر داشته ، نيست . چنانكه مغفرت در گناهان به همين معنى است ، بلكه مراد محو آثار سوئى است كه ظلم به نفس در زندگى آدمى باقى مى گذارد. موسى (عليه السلام ) هم از اين مى ترسيد كه مبادا داستان آدم كشى او افشاء شود و مردم او را در نظر خود به عنوان قاتل بشناسند، و لذا از خداى تعالى درخواست كرد كه سرش را پرده پوشى كند و او را به اين معنا ببخشد، چه بخشش و مغفرت در عرف و اصطلاح قرآن اعم از محو عقاب است ، بلكه به معنى محو اثر سوء است هر چه مى خواهد باشد، چه عقاب خدائى و چه عقاب عرفى و چه آثار ديگر، و شكى هم نيست در اينكه محو همه اقسام آثار به دست خداى تعالى است .  
نظير اين توجيه وجهى است كه ما قبلا درباره دعاى نوح كه عرض كرد: (و ان لم تغفر لى و ترحمنى ) ذكر كرديم و گفتيم معنايش ‍ اين است كه : اگر مرا به ادب خود مودب نفرمائى و به عصمت خودت حفظم نكنى و به اين وسيله بر من ترحم ننمائى از  
زيانكاران خواهم بود (دقت بفرمائيد).  
دعاى موسى عليه السلام در اولين روز بعثت خود  
و از آن جمله دعائيست كه آن حضرت در نخستين روز بعثت خود و دريافت اولين وحى آسمانى كرده و خداى تعالى آن را چنين حكايت نموده : (قال رب اشرح لى صدرى . و يسر لى امرى ، و احلل عقده من لسانى ، يفقهوا قولى ، و اجعل لى وزيرا من اهلى ، هرون اخى اشدد به ازرى و اشركه فى امرى ، كى نسبحك كثيرا، و نذكرك كثيرا، انك كنت بنا بصيرا).

*(186/29)*

موسى (عليه السلام ) با اين كلمات براى دعوت خود خير خواهى مى كند، و راه دعوت خود را هموار ميسازد، وبطورى كه كلمات او و قرائن مقاميه دلالت مى كند مى خواهد عرض كند كه تو مى دانى وبه حال من و برادرم به خوبى آگاهى كه ما از روزى كه به حد تميز رسيديم تو را تسبيح مى گوئيم و امشب رسالت تو بار گرانى بدوش من نهاده و تو، به حدت و خشونت طبع من و گرهى كه در زبان من است داناترى ، مى ترسم اگر بر حسب دستور تو قوم خودرا دعوت به سويت كنم و رسالتت را تبليغ نمايم مرا تكذيب نموده و در نتيجه سينه ام تنگى كند و عصبانى شوم و زبانم از گفتار باز ماند. پس تو اى پروردگار! شرح صدرى عطايم كن و كار مرا آسان ساز - اين دعا همان دستورى است كه خود پروردگار به همه انبياء داده كه در راه تبليغ رسالات ، خود را به زحمت نيفكنند - و فرموده : (ما كان على النبى من حرج فيما فرض الله له سنه الله فى الذين خلوا من قبل ) - و گره از زبانم بگشاى تا گفتارم را بفهمند، و برادرم هارون از من شيرين زبان تر است و هم از خاندان منست ، پس چه بهتر او را شريك در كارم فرمائى و وزيرم قرارش دهى تا تو را بسيار تسبيح گوئيم - همانطورى كه در سابق هم دوستدار تسبيح تو بوديم .  
next page  
fehrest page  
back page

*(186/30)*

next page  
fehrest page  
back page  
اين است خلاصه درخواستهائى كه موسى (عليه السلام ) راجع به اسباب دعوت و تبليغ از پروردگار خود مى كند، ادبى كه آن جناب در اين كلمات به كار برده اين است كه غرض و نتيجه اى كه از اين سوالات در نظر داشته بيان كرده تا كسى خيال نكند منظورش از آنچه كه درخواست كرده نفع شخصيش بوده و لذا گفت : غرضم از اين درخواستها اين است كه من و همه بندگانت تو را بسيار تسبيح گفته و بسيار ذكر گوئيم ، و بر صدق ادعايش استشهاد كرده به اينكه تو اى پروردگار به آنچه كه در دلهاى ما است آگاهى ، در حقيقت دل و جان خود و برادرش را عرضه به پروردگار نموده و گفت : (انك كنت بنا بصيرا) و اينكه سائل محتاج خودش رادر حاجتى كه دارد عرضه كند بر مسوولى بى نياز و جواد، خود بهترين و قوى ترين راهى است براى تحريك عاطفه رحمت ، براى اينكه نشان دادن حاجت تاءثيرش بيشتر است از ذكر آن ، زيرا در ذكر آن به زبان احتمال دروغ هست و در نشان دادنش اين احتمال نيست .  
نفرين موسى و هارون درباره فرعون و فرعونيان

*(187/1)*

و از آن جمله ، نفرينى است كه خداى تعالى از آن جناب درباره فرعون وفرعونيان نقل مى كند: (و قال موسى ربنا انك آتيت فرعون و ملاه زينه و اموالا فى الحيوه الدنيا ربنا ليضلوا عن سبيلك ربنا اطمس على اموالهم و اشدد على قلوبهم فلا يومنوا حتى يروا العذاب الاليم . قال قد اجيبت دعوتكما فاستقيما و لا تتبعان سبيل الذين لا يعلمون ). اين آيات درباره نفرينى است كه موسى و هارون هر دو كرده اند ، و لذا در اولش كلمه : (ربنا) بكار رفته ، علاوه بر اين ، قسمت دوم آيه هم دلالت بر اين معنا دارد، چون پروردگار در جواب فرموده : (قد اجيبت دعوتكما - نفرين شما دو نفر اجابت شد) و اين دو بزرگوار اول نفرين به اموال آنان كردند و درخواست نمودند كه خداوند اموالشان را از قابليت انتفاع بياندازد سپس به جانشان و اينكه خدا دلهايشان را سخت كند تا ايمان نياورند و در نتيجه عذاب دردناك را در يابند و ديگر ايمانشان قبول نشود، چنانكه فرمود: (يوم ياتى بعض آيات ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل او كسبت فى ايمانها خيرا).  
معناى نفرين دومى موسى و هارون اين است كه با محروم كردن شان از نور ايمان از آنان انتقام بگيرد و به عذاب ناگهانى كه مهلت ايمان به ايشان ندهد دچارشان سازد، همانطورى كه آنان بندگانت را از نور ايمان محروم كردند و نگذاشتند ايمان بياورند و گمراهشان كردند، و اين نفرين شديدترين نفرينى است كه ممكن است به جان كسى كرد، براى اينكه هيچ دردى بالاتر از شقاوت دائمى نيست .  
فرق بين دعا و نفرين و بيان آدابى كه موسى (ع ) در نفرين خود به فرعون وفرعونيان رعايت نموده است

*(187/2)*

و بايد دانست كه فرق است بين دعا و نفرين ، زيرا رحمت الهى هميشه بر غضبش سبقت دارد، چون خودش به موسى وحى فرستاد كه : (عذابى اصيب به من اشاء و رحمتى وسعت كل شى ء) وسعه رحمت الهى اقتضا دارد كه از رساندن عذاب و شر و ضرر بندگان كراهت داشته باشد، اگر چه ستمگر و مستحق عذاب هم باشند، به شهادت اينكه هر چه هم بندگانش ست م كار باشند باز خداوند نعمتهاى خود را بر آنان افاضه فرموده و زشتيهايشان را مى پوشاند، حتى بندگان خود را هم دعوت كرده كه در مقابل نادانى ها و تجاوزات يكديگرحوصله كنند، مگر در مواردى كه بخواهند حق لازمى را اقامه نموده و يا در دفع ظلمى كه متوجهشان شده ، مضطر به جلوگيرى و انتقام شوند كه در اين صورت اعمال غضب راتجويز كرده . البته اين در موقعى است كه تشخيص دهند كه مصلحت ملزمه اى از قبيل رعايت مصلحت دين و يا دينداران جز به اعمال غضب حفظ نمى شود، علاوه بر اينكه لطافت جهات خير و سعادت هر چه رقيق تر و رتبه آن هر چه دقيق تر باشد نفوس فطرتى كه خدايشان بر آن فطرت آفريده بهتر آنرا مى پذيرد، بخلاف جهات شر و شقاوت ، كه انسان بر حسب طبعش از آن فرارى و از اطلاع بر آن گريزان است و براى عدم وقوف بر اصل آن - تا چه رسد به جزئيات و تفصيلات آن - حيله ها به كار مى برد، و اين معنا خود باعث شده است كه آداب دعا و آداب نفرين با هم متفاوت باشند، مثلا يكى از آداب نفرين اين است كه به امورى كه باعث اين نفرين شده تصريح نشود، بلكه بطور كنايه ذكر شود، مخصوصا اگر آن امور شنيع و ركيك باشد. بخلاف دعا كه تصريح به موجبات و عوامل آن مطلوب است .

*(187/3)*

موسى (عليه السلام ) اين نكته را در نفرين خودمراعات كرده ، و به طور اجمال گفت : تا بندگانت را از راه به در برند، و تفصيل جنايات و فضايح فرعونيان را ذكر نكرد. ادب ديگرى كه رعايت نموده اين بود كه در اين نفرين خود با اينكه خيلى طولانى نبود بسيار تضرع نموده و استغاثه جست و زياد نداى (ربنا، ربنا) را تكرار نمود، ادب ديگرش اين بود كه به اين نفرين اقدام نكرد مگر بعد از آنكه تشخيص درباره اينكه نابودى فرعونيان بر وفق مصلحت حق و دين و دينداران است از حد ظن و تهمت تجاوز كرده و به حد علم رسيد.  
آرى موسى (عليه السلام ) به اين معنا علم بهم رسانيده بود، بدليل اينكه خداى تعالى درباره فرعون فرمود: (و لقد اريناه آياتنا كلها فكذب و ابى ) و گويا از همين جهت بوده كه خداى سبحان او و برادرش را بعد از نويد به اينكه نفرينشان اجابت شد امر فرمود كه استقامت ورزيده و راه مردم نادان را پيروى نكنند (و خدا داناتر است ).

*(187/4)*

و از جمله ادعيه آن جناب دعائى است كه خداى تعالى در آيات زير حكايت كرده است : (و اختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا فلما اخذتهم الرجفه قال رب لو شئت اهلكتهم من قبل و اياى اتهلكنا بما فعل السفهاء منا ان هى الا فتنتك تضل بها من تشاء و تهدى من تشاء انت و لينا فاغفرلنا و ارحمنا و انت خير الغافرين . و اكتب لنا فى هذه الدنيا حسنه و فى الاخره انا هدنا اليك ) در اين دعا ابتدا مى كند به جمله : ببخشاى بر ما...، چون موقفش موقف سختى بود،موقفى بود كه غضب الهى و قهرى كه هيچ موجودى تاب تحمل آنرا ندارد قومش را فراگرفته بود و در چنين موقفى درخواست از چنين مولائى كه حرمتش هتك و بر ساحت سيادت و مولويتش توهين شده و از اين رو بر بندگان خود خشم گرفته ، مانند درخواستهاى عادى نيست ، روى همين حساب بود كه موسى (عليه السلام ) نخست چيزى گفت كه اين فوران غضب الهى را تسكين دهد، شايد كه به اين وسيله بتواند زمينه را براى طلب مغفرت و رحمت آماده سازد، و آن اين بود كه گفت : پروردگارا تو اگر مى خواستى قبل از اين آنان و مرا هلاك كرده بودى . به طورى كه قرينه مقاميه دلالت مى كند مى خواهد عرض كند: نفس من و نفوس قومم همه در قبضه قدرت و اطاعت مشيت تو است ، تو اگر مى خواستى قبلا هم كه من در بين شان بودم همه را هلاك مى كردى ، همانطورى كه امروز هلاك شان كردى و مرا زنده گذاشتى ، ليكن من متحيرم كه اگر تنها بسوى قوم خود برگردم و مرا به قتل برگزيدگان خود متهم سازند چه جواب بگويم ؟

*(187/5)*

و تو حال آنان را از من بهتر مى دانى و مى دانى كه اين پيشامد دعوت مرا هيچ كرده و زحماتم را هدر مى دهد، آنگاه هلاكت آن هفتاد نفر را، هلاكت خودش و همگى قومش شمرده و در حقيقت خواست بگويد: مابقى قومم مردمى نادانند كه اعتنائى به كارهايشان نيست و در حقيقت قوم من همينهايند كه تو هلاكشان كردى ، با اين طرز بيان خواست تا به رحمت خداى تعالى توسل جويد، چون عادت پروردگار براين نبوده كه مردمى را با اعمال زشت سفيهان شان هلاك سازد و اگر در اينجا هلاك ساخته نه از باب انتقام بوده بلكه از باب امتحانى بوده كه همواره در ميان آدميان جريان دارد، و باعث گمراهى بسيارى از هدايت بسيارى از آنان مى شود، آنگاه اضافه كرد كه : از تو در قبال زشتيهاى مردم جز گذشت و پرده پوشى سراغ نداريم ، وقتى امر نفس من و نفوس قوم به دست تو است و تو مى توانى هر وقت كه بخواهى ما را هلاك سازى ، و اين هلاكت فعلى قومم هم چيز تازه اى در باب امتحانات عمومى تو كه باعث ضلالت قومى و هدايت اقوام ديگرى مى شود، نبوده باشد و جز به مشيت تو منتهى نشود پس تو لاجرم همان مولائى خواهى بود كه تدبير امور ما بدست امر و مشيت تو است ، و كارى از ما در تدبير امورمان ساخته نيست ، پس تو اى پروردگار! در بين ما به رحمت و مغفرتت حكم كن ، چه يكى از صفات تو خير الغافرين است ، و براى ما در اين دنيا عيشى مامون از عذاب و عيشى كه مشمولين سخطت را خيره سازد و به اعجاب در آورد مقدر فرما، و در آخرت مغفرت و بهشت حسنه اى روزيمان كن .  
توجه به ادب جميلى كه حضرت موسى (ع ) در كلام خود بكار برده است

*(187/6)*

اين بود سياق و لحن دعاى آن حضرت در موقعى كه قومش را زلزله هلاك كرد و بلا شامل حال آن ها شده بود. بنابراين ، خواننده محترم بايد با در نظر گرفتن موقف آن جناب دركلامش دقت نمايد تا به خوبى به ادب جميلى كه آن جناب بكار برده واقف شود و بفهمد كه چگونه از پروردگار خود استرحام كرده و چطور مرتب طلب رحمت نموده و با ثناى خود از شدت و فوران غضب الهى كاسته ، آرى موسى (عليه السلام ) با اين ادب عبوديتى كه به كاربرد موفق بگرفتن حاجت خود گرديد در حالى كه آن حاجت را بر زبان هم جارى نكرده بود، و آن زنده شدن قومش بعد از هلاكت بود، و به طورى كه خداى تعالى حكايت كرده ، خطاب زير هم به وى وحى شد: (قال عذابى اصيب به من اشاء و رحمتى وسعت كل شى ء فساكتبها للذين يتقون و يوتون الزكوه و الذين هم باياتنا يومنون ).  
و اما اينكه خواننده محترم بعد از خطابى كه خداوند در جواب موسى (عليه السلام ) به وى نموده و فرمود: رحمتم هر چيزى را فرا گرفته ، چه گمانى به اين خداى مهربان خواهد داشت خودش مى داند، آرى پروردگار متعال صريحا وعده عفو از جرائم قوم موسى و اجابت دعاى آن جناب را مبنى بر زنده كردن قومش بعد از مردن شان و برگرداندن شان به دنيا ذكر كرده و فرموده : (و اذ قلتم يا موسى لن نومن لك حتى نرى الله جهره فاخذتكم الصاعقه و انتم تنظرون . ثم بعثناكم من بعد موتكم لعلكم تشكرون ).  
و قريب به اين مضمون است آيه اى كه در سوره نساء است ، موسى (عليه السلام ) در كلام خود آنجا كه گفت : هر كه را بخواهى با اين امتحان گمراه مى كنى ، اعمال ادب كرد و نگفت گمراهى شان بسوء اختيار خود آنها بوده تا خداى تعالى را همانطورى كه در دل منزه مى دانست در كلام خود هم منزه بداند و گرنه مقصود درونيش همان مفاد آيه زير است كه مى فرمايد: (يضل به كثيرا و يهدى به كثيرا و ما يضل به الا الفاسقين ).

*(187/7)*

آرى موسى (عليه السلام ) در مقامى قرار گرفته بود كه رعايت ادب ، او را از تعرض هر مطلبى غير از ولايت مطلقه خداوند و اينكه همه تدبير منتهى به او است باز مى داشت . و نيز آنچه را هم كه در دل داشت از استدعاى زنده كردن شان پس از هلاك بر زبان نراند، زيرا چنانكه گفتيم در مقامى قرار داشت كه هول و خطر موقف او را از پر حرفى و گفتن هر چه كه مى خواست باز مى داشت ، و تنهابا جمله (رب لو شئت اهلكتهم ) من قبل اشاره اى به منوى خاطر و آرزوى درونى خود نمود.  
و از جمله ادعيه آن جناب دعائى است كه پس از مراجعت به قوم خود و مواجه شدن با گوساله پرست شدن آنان كرده ، و خداى تعالى داستانش را چنين نقل فرموده : (والقى الالواح و اخذ براس اخيه يجره اليه قال ابن ام ان القوم استضعفونى و كادوا يقتلوننى فلا تشمت بى الاعداء و لا تجعلنى مع القوم الظالمين ) موسى (عليه السلام ) وقتى چنين ديد بر حال برادرش رقت خورد و تنها به جان او و خودش دعا كرد تا او و خودش را از مردم ستمگر ممتاز سازد و قرآن كريم آن دعا را چنين نقل مى كند: (قال رب اغفر لى و لاخى و ادخلنا فى رحمتك و انت ارحم الراحمين ) و اين امتياز (به اينكه خداوند آن دو را در رحمت خود داخل كند) را نخواست مگر براى اينكه مى دانست كه بزودى غضب الهى ستمگران را خواهد گرفت ، چنان كه پروردگار هم بعد از اين آيه مى فرمايد: (ان الذين اتخذواالعجل سينالهم غضب من ربهم و ذله فى الحيوه الدنيا) و از آنچه كه در سابق گذشت معلوم مى شود كه آن جناب در اين دعاى خود چه وجوهى را از ادب بكار برده .

*(187/8)*

و نيز از جمله ادعيه آن جناب نفرينى است كه به قوم خود كرده ، وقتى كه به آنها دستور داد به ارض مقدسه در آيند و آنها گفتند: (يا موسى انا لن ندخلها ابدا ما داموا فيها فاذهب انت و ربك فقاتلا انا هيهنا قاعدون ) و آن نفرين را قرآن كريم چنين نقل كرده : (قال رب انى لا املك الا نفسى و اخى فافرق بيننا و بين القوم الفاسقين ).  
ادب جميلى در اين دعا بكار برده ، زيرا غرضش اين بوده كه از اينكه بعد از آن مخالفتهاى شنيع و آن نافرمانيهاى زننده باز هم به آنان دستورى دهد و امر پروردگارشان را به آنها تبليغ نمايد عذر آورد و استعفا نمايد و ليكن اين غرض را صريحا بيان نكرد بلكه از آن كنايه آورد به اينكه : (پروردگارا من مالك جز خودم و برادرم نيستم ) يعنى كسى كه دستور مرا به كار ببندد و مرا اطاعت كند جز خودم و برادرم كسى نيست و قوم من نافرمانيم را بجائى رسانده اند كه ديگر اميد خيرى از ايشان ندارم از اين رو اجازه مى خواهم كه ديگر با آنان روبرو نشوم و به آنها دستورى ندهم و آنان را به كارهائى كه مصلحت اجتماعى شان در آنست ارشاد نكنم .  
و اما اينكه مالكيت خودش و برادرش را به خودنسبت داد غرضش از مالكيت ، ملك اطاعت بود و گرنه اگر مقصودش ملكيت تكوينى بود البته آنرا به خود نسبت نمى داد و اگر هم ملكيت تكوينى چيزى را بخود نسبت مى داد قطعا اشاره به اين معنا مى كرد كه حقيقت ملكيت از آن خداست و او اگر چيزى را مالك است خدايش تمليك كرده ، پس از آنكه ياس خود را از قوم خود و پيشنهاد امساك از تبليغ را عرضه خداى تعالى داشت خودش راه چاره اى پيشنهاد نكرد بلكه امر را محول به پروردگار كرد و گفت : (به هر طر يقى كه مصلحت است ميان من و مردم فاسق جدائى انداز).  
ادب در دعا وثناى حضرت شعيب ، داوود و سليمان (ع )

*(187/9)*

و از جمله ادعيه انبياء، نفرينى است كه حضرت شعيب بر قوم خود كرده و گفته است : (ربنا افتح بيننا و بين قومنا بالحق و انت خير الفاتحين ) بعد از آنكه از رستگارى قوم خود مايوس مى شود از خداى تعالى درخواست مى كند كه وعده اى كه درباره همه انبياء داده و از آن جمله فرموده : (و لكل امه رسول فاذا جاء رسولهم قضى بينهم بالقسط و هم لا يظلمون ) تنجيز نموده كه بين او و قومش نيز به حق حكم كند. و جهت اينكه گفت : (بين ما) و نگفت : (بين من ) اين بود كه مؤ منين به توحيد را نيز ضميمه كرده باشد، چون كفار قومش درتهديد خود، او و مؤ منين را تهديد كرده و به همه شان گفته بودند: (لنخرجنك يا شعيب و الذين آمنوا معك من قريتنا او لتعودن فى ملتنا) از اين جهت او نيز مؤ منين را ضميمه خود كرد و آنان را از قوم جدا و با خود بدرگاه خداى تعالى گسيل داشت و گفت : (اى پروردگار ما حق را در بين ما و بين قوم ما ظاهر ساز) شعيب در اين دعاى خود در بين اسماى خدا تمسك كرد به خير الفاتحين براى اينكه سابقا هم گفتيم تمسك به آن صفت از صفات خداوندى كه مناسب با متن دعا باشد خود تاييد بليغ و به منزله قسم دادن خدا است به آن صفت ، به خلاف گفتار موسى كه گفت : (رب انى لا املك الا نفسى و اخى فافرق بيننا و بين القوم الفاسقين ) براى اينكه گفتيم كلام آن جناب در واقع دعا نبود بلكه كنايه بود از خوددارى از تبليغ و ارجاع امر به خدا، بنابراين كلام او مقتضى قسم دادن نبود به خلاف كلام شعيب .  
و از آن جمله ثنائى است كه قرآن از داود و سليمان (عليهماالسلام ) چنين نقل فرموده : (و لقد آتينا داود و سليمان علما و قالا الحمد لله الذى فضلنا على كثير من عباده المؤ منين ).

*(187/10)*

وجه ادبى كه آن دو بزرگوار در اين حمد و شكر خود به كار بردند و فضيلت علم خود را به خداوند نسبت دادند، روشن است ، چون مثل مردم بى ايمان علم خود را به خود نسبت ندادند، چنانكه قارون - بنابر نقل قرآن كريم - چنين كرد، و در پاسخ قومش كه نصيحتش كردند و به اين كه به مال خود نبالد اندرزش دادند، گفت : (انما اوتيته على علم عندى ) و چنانكه قرآن كريم اين رذيله را از اقوام ديگرى نيز چنين نقل فرموده : (فلما جاءتهم رسلهم بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم و حاق بهم ما كانوا به يستهزون ) و نبايد كلام داود و سليمان را حمل بر خودستائى و تكبر نمود و آن دو را سزاوار مذمت دانست ، زيرا غرض آن دو بزرگوار اين است كه به عنوان شكر نعمتى را كه خداوند به خصوص آن دو ارزانى داشته ذكر كنند و درست هم بوده ، سليمان و داود (عليه السلام ) بر بسيارى از مؤ منين فضيلت داشته اند، خداى تعالى هم از بسيارى از مؤ منين حكايت كرده كه از خداى خود فضيلت و برترى را درخواست كرده اند و علاوه بر اينكه مذمتشان نفرموده ، ايشان را به علو همت و بلندى طبع هم ستوده و فرموده : (و الذين يقولون ربنا... و اجعلنا للمتقين اماما).  
و نيز از آن جمله دعائى است كه قرآن در ضمن داستان سليمان (عليه السلام ) و مورچگان از آن جناب نقل كرده و فرموده : (حتى اذا اتوا على واد النمل قالت نمله يا ايها النمل ادخلوا مساكنكم لا يحطمنكم سليمان و جنوده و هم لا يشعرون . فتبسم ضاحكا من قولها و قال رب اوزعنى ان اشكر نعمتك التى انعمت على و على والدى و ان اعمل صالحا ترضاه و ادخلنى برحمتك فى عبادك الصالحين ).

*(187/11)*

اين مورچه با كلام خود سليمان را به ياد ملك عظيمى كه خدايش ارزانى داشته بود انداخت ، ملكى كه اركان آن بوسيله مسخر بودن باد و جريانش به امر وى و همچنين مسخر بودن جن براى او به طورى كه هر چه بخواهد برايش بسازند و نيز به وسيله علم به زبانهاى طيور محكم و پا بر جا بود.  
آرى سليمان (عليه السلام ) داراى چنين ملكى بود، و ليكن اين ملك و قدرت آن طورى كه در دلهاى ما به صورت شيرين ترين آرزوئى كه ممكن است انسانى بدان نائل شود جلوه مى كند در دل وى جلوه نداشت و ذلت عبوديت رااز يادش نبرد بلكه در نظرش به صورت نعمتى بود كه پروردگارش به او و والدين او انعام نموده و ايشان را به آن اختصاص داده ، و اين نظريه را از كسى مثل سليمان با داشتن چنين سلطنت و قدرتى بايد بهترين ادب او نسبت به پروردگارش شمرد، از گفتار آن مورچه فورا به ياد نعمت هاى پروردگارش افتاد و اين نعمت ها گر چه در حق او بسيار و بى شمار بود، ليكن مورد نظر او از نعمت در اين مقام همان ملك عظيم و سلطنت قاهره اش بود، و لذا از پروردگار خود درخواست توفيق عمل صالح مى كند چون متوجه مى شود كه از كسى كه در اريكه تخت سلطنت قرار دارد عمل صالح و رفتارن يك ممدوح و مطلوب است ، براى خاطر همه اين جهات بود كه نخست از خداى خود خواست كه به وى توفيق اداى شكر نعمتش مرحمت كند و در ثانى اينكه عمل صالح انجام دهد و به صرف عمل صالح قناعت نكرد بلكه آنرا مقيد كرد به اينكه باعث خشنودى پروردگارش باشد، آرى او بنده اى است كه جز رضاى پروردگار و مولاى خود هدفى ندارد، او با عمل صالح كارى ندارد مگر براى اينكه باعث خشنودى پروردگارش است ، آنگاه در خواست توفيق عمل صالح را با درخواست صلاح ذاتى تكميل نموده و عرض كرد: و مرا به رحمت خود در زمره بندگان صالحت در آور.  
ادب در دعاى يونس (ع ) در شكم ماهى

*(187/12)*

و از جمله آن ادعيه ، دعائى است كه قرآن كريم از حضرت يونس در ايامى كه در شكم ماهى بسر مى برد چنين حكايت مى كند: (و ذا النون اذ ذهب مغاضبا فظن ان لن نقدر عليه فنادى فى الظلمات ان لا اله الا انت سبحانك انى كنت من الظالمين ) يونس (عليه السلام ) به طورى كه قرآن داستانش را آورده از پروردگار خود درخواست عذاب بر قوم خود كرده و خدا هم اجابتش كرده بود، او نيز جريان را به قوم خود گوشزد كرده بود، تا اينكه نزديك شد عذاب بر آنان نازل شود، در اين هنگام مردم توبه و بازگ شت نموده و عذاب از آنان برطرف شد، وقتى يونس چنين ديد قوم خود را ترك گفت و راه بيابان در پيش گرفت ، و گذارش به كنار دريا افتاد و بر كشتى نشست ، در بين راه ماهى بزرگى راه را بر كشتى و سرنشينانش بست و معلوم شد كه تا يك نفر از سرنشينان را نبلعد دست بردار نيست ، سرنشينان كشتى بنا را بر قرعه گذاشتند وقرعه به نام يونس در آمد، يونس به دريا انداخته شد و آن ماهى او را بلعيد، مدتى در شكم ماهى مشغول تسبيح خداى تعالى بود تا آنكه خداوند ماهى را فرمود تا يونس را در ساحل دريا بيفكند، اين بود داستان يونس به نقل قرآن كريم .

*(187/13)*

اين جريان جز تاديبى كه خداى تعالى انبياى خود را بر حسب اختلاف احوالشان به آن مودب مى كند نبود، كما اينكه در قرآن هم فرموده : (فلو لا انه كان من المسبحين . للبث فى بطنه الى يوم يبعثون ) پس حال يونس در بيرون شدن از قوم خود و براه خود ادامه دادن و بسوى آنان برنگشتن حال بنده اى را مى ماند كه بعضى از كارهاى مولاى خود را نپسندد و بر مولاى خود خشم كرده و از خانه او بگريزد و خدمت او را ترك گويد، و حال آنكه وظيفه عبوديت او اين نيست ، و چون خداى تعالى اين حركت را براى يونس ‍ نپسنديد خواست تا او را ادب كند، پس او را آزمود و او را در زندانى انداخت كه حتى نمى توانست به قدر يك سر انگشت پا دراز كند، زندانى كه در چند طبقه از ظلمات قرار داشت ، ناچار در چنين ظلماتى به زارى گفت : (پروردگارا جز تو معبودى نيست منزهى تو، به درستى كه من از ظالمين بودم ).  
و همه اين بليات فقط براى اين بود كه يونس آنچه را تاكنون مى پنداشت كاملا درك كند و بلكه برايش مجسم شود كه خداى سبحان قادر است بر اينكه او را گرفته و هر جا كه بخواهد زندانيش كند و هر بلائى كه بخواهد بر سرش بياورد و او جز به سوى خود خداوند گريزگاهى ندارد و نتيجه اين پيشامد و اين تدبير الهى اين شد كه حالتى كه در آن زندان و در شكم ماهى برايش مجسم شده بود او را وادار سازد به اينكه اقرار كند كه او معبودى است كه جز او معبودى نبوده و از بندگى و عبوديت براى او گريزى نيست و لذا گفت : (لا اله الا انت ).

*(187/14)*

يونس (عليه السلام ) تنها كسى است كه در بين انبياء چنين دعائى كرده كه در آغاز آن كلمه رب به كار نرفته ، پس از اين اقرار، ماجراى خود را كه قومش را پس از نزول عذاب و هلاك نشدن آنان ، ترك گفته بود به ياد آورده و ظلم را براى خود اثبات نموده و خداى سبحان را از هر چيزى كه شائبه ظلم و نقص در آن باشد منزه كرده و گفت : (سبحانك انى كنت من الظالمين ). يونس (عليه السلام ) در اين مناجات حاجت درونى خود را كه عبارت بود از رجوع به مقام عبودى قبليش اظهار نكرد، گويا خود را لايق براى چنين درخواستى نديد و به خود اجازه تقاضاى چنين عطائى نداد، و خود را مستحق آن ندانست و خلاصه خواست رعايت ادب كرده و بگويد من غرق در عرق خجالت و شرمنده هستم .  
دليل اينكه يونس چنين تقاضائى در دل داشت اين است كه خداى تعالى بعد از آيه سابق مى فرمايد: (فاستجبنا له و نجيناه من الغم ) و دليل بر اينكه حاجت درونيش عبارت بود از بازگشت به مقام و منصب قبليش اين است كه خداى تعالى فرمود: (فنبذناه بالعراء و هو سقيم . و انبتنا عليه شجره من يقطين . و ارسلناه الى مائه الف او يزيدون . فامنوا فمتعناهم الى حين ).  
دعاى ايوب و زكريا (ع )  
و نيز از آن جمله ، دعائى است كه خداى تعالى از حضرت ايوب (عليه السلام ) بعد از آنكه مرضش به طول انجاميد و اموال و فرزندانش همه از بين رفت نقل مى كند: (و ايوب اذ نادى ربه انى مسنى الضر و انت ارحم الراحمين ).

*(187/15)*

وجوه ادبى كه در اين دعا بكار رفته ، از بيانات قبلى روشن مى شود. ايوب (عليه السلام ) هم مانند آدم ، نوح ، موسى و يونس (عليهم السلام ) حاجت خود را كه عبارت بود از بهبودى از مرض صريحا ذكر نكرد، او نيز خواست هضم نفس كند و حاجت خود را كوچكتر از آن بدان د كه از پروردگار، آنرا درخواست كند، همانطورى كه قبلا هم گفتيم همه انبياء (عليهم السلام ) هيچوقت حاجت خود را اگر درباره امور دنيوى بوده صريحا ذكر نمى كرده اند اگر چه غرضشان از آن حاجت ، پيروى نفس هم نبوده .  
وجه ديگر اينكه اصولا ذكر سبب درخواست ، كه همان اساس مرض بود و همچنين ذكر صفتى كه در مسوول هست ، وسائل را به طمع سؤ ال مى اندازد مثل (ارحم الراحمين ) بودن او و سكوت از خود حاجت ، بهترين و بليغ ترين كنايه است از اينكه حاجت احتياج به تصريح ندارد، براى اينكه تصريح به حاجت موهم اين است كه لابد اسباب مذكور براى انگيختن رحم آنكسى كه (ارحم الراحمين ) است ، كافى نبوده و محتاج به تاكيد و تفهيم به لفظ است .  
و از آن جمله دعائى است كه از حضرت زكريا نقل كرده و فرموده : (ذكر رحمه ربك عبده زكريا. اذ نادى ربه نداء خفيا. قال رب انى وهن العظم منى و اشتعل الراس شيبا و لم اكن بدعائك رب شقيا. و انى خفت الموالى من ورائى و كانت امراتى عاقرا فهب لى من لدنك وليا. يرتنى و يرث من آل يعقوب و اجعله رب رضيا).

*(187/16)*

تنها چيزى كه آن جناب را وادار و ترغيب كرد كه چنين دعائى كند و از پروردگار خود فرزندى بخواهد، مشاهده داستان مريم دختر عمران و زهد و عبادت او بود، و ادب عبوديتى بود كه خداوند به وى كرامت كرده و رزق غيبى آسمانى بود كه از ناحيه خود ارزانيش ‍ داشته بود، و قرآن اين داستان را چنين شرح مى دهد: (و كفلها زكريا كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت هو من عندالله ان الله يرزق من يشاء بغير حساب . هنالك دعا زكريا ربه قال رب هب لى من لدنك ذريه طيبه انك سميع الدعاء).  
از ديدن آن عناياتى كه به مريم داشت آتش شوق به داشتن فرزندى طيب و صالح در دلش زبانه كشيد، فرزندى كه از او ارث ببرد و پروردگار او را به طور مرضى عبادت كند، همانطورى كه مريم وارث عمران شد و جد و جهدش در عبادت پروردگارش به نهايت رسيد و از ناحيه مقدسه اش به آن كرامتها نائل آمد، چيزى كه هست خود را پير مردى مى ديد كه قوايش همه از دست رفته و همچنين از همسرش هم مايوس بود، زيرا او زنى نازاى مادر زاد بود، از اين نظر حسرتى از محروميت از فرزندى طيب ومرضى داشت كه خدا مى داند و بس و ليكن در عين حال از طرفى هم غيرتى نسبت به پروردگار خود داشت و مى خواست از پروردگارش كه چنين عزتى (اولاد دار شدن در 412

*(187/17)*

اين درخواست ، او را بر آن مى داشت كه به درگاه او رجوع نموده و تضرعى پيش آورد كه باعث برانگيختن لطف و ترحم او باشد، و آن اين بود كه خاطرات خود را از اين درگاه بدين تفصيل معروض دارد كه از دوران جوانى تا امروز كه استخوانهايش سست و سرش ‍ سفيد شده دائما معتكف و گداى اين درگاه بوده و هيچ وقت نااميد و تهى دست بر نگشته است ، و او خداى سبحان را خدائى شنواى دعا يافته است . اين نحو تضرع ، خود باعث مى شده كه خدا اين دعايش را نيز شنيده و او را وارثى پسنديده ، ارزانى دارد. و دليل بر اينكه گفتيم هيجان غم و اندوه مسلط بر نفس زكريا شده و آن جناب را وادار به چنين درخواستى نمود، اين است كه پروردگار متعال بعد از اينكه به وحى ، استجابت دعايش را اعلام مى كند از قول آن جناب چنين حكايت مى فرمايد: (قال رب انى يكون لى غلام و كانت امراتى عاقرا و قد بلغت من الكبر عتيا. قال كذلك قال ربك هو على هين و قد خلقتك من قبل و لم تك شيئا).  
و وجه دلالت اين آيه بر مدعاى ما روشن است ، زيرا آيه شريفه ظهور در اين دارد كه وقتى زكريا مژده استجابت دعايش را شنيده از خود بيخود شده و از غرابت درخواستى كه كرده بوده و جوابى كه شنيده به حيرت فرو رفته تا حدى كه به صورت استبعاد از اين استجابت پرسش نموده و براى اطمينان خاطر درخواست نشانه و دليلى بر آن نموده است و اين درخواستش هم به اجابت رسيده .

*(187/18)*

به هر حال ادبى را كه آن حضرت در دعاى خود به كار برده ، همان بيان حالى است كه از اندوه درونيش و حزنى كه عنان از كفش ‍ ربوده ، كرده است ، و براى اينكه در موقفى قرار دهد كه هر بيننده دلسوزى بر او رقت كند مقدم بر دعا اين جهت را ذكر كرد كه حالش ‍ در راه عبادت پروردگارش بكجا انجاميده ، و چطور تمامى عمر خود را در سلوك طريقه انابه و مسئلت سپرى كرده است ، آنگاه درخواست فرزند نمود و آنرا به اينكه پروردگارش شنواى دعا است موجه و معلل كرد، غرضش از مقدمه دعايش اين بود نه اينكه خواسته باشد با عبادتهاى ساليان دراز خود بر پروردگار خود منتى گذاشته باشد - حاشا از مقام نبوت او - پس معنى گفتار او - بنابر آنچه كه در سوره آل عمران است - كه گفت : (رب هب لى من لدنك ذريه طيبه انك سميع الدعاء) اين است كه پروردگارا! اگر من از تو اين درخواست را كردم نه از اين جهت بود كه براى عبوديت (دعا)ى چندين ساله ام ارزشى در نزد تو قائلم يا در آن منتى بر تو دارم ، بلكه از اين جهت بود كه تو را شنواى دعاى بندگانت و پذيراى دعوت سائلين مضطرب ، يافتم ، و اينك از ترس خويشاوندان باز مانده ام و همچنين علاقه شديدم به داشتن ذريه اى  
در سابق هم گذشت كه ادب ديگرى كه آن جناب در كلام خود به كار برده اين بود كه دنبال ترس از خويشاوندان گفت : (و اجعله رب رضيا) و كلمه (رضى ) گر چه به حسب طبع هياءت و صيغه دلالت مى كند بر ثبوت رضا براى موصوف (يحيى ) و به حسب اطلاق شامل مى شود هم رضاى خدا را و هم رضاى زكريا را و هم رضاى يحيى را، ليكن اينكه در سوره آل عمران گف ت : (ذريه طيبه ) از آنجائى كه داراى چنان اطلاقى نيست دلالت مى كند بر اينكه مقصود به رضا، رضاى زكريا است و اما اينكه چطور داراى چنان اطلاقى نيست ؟ براى اينكه ذريه وقتى طيب است كه براى صاحبش باشد نه براى غير.

*(187/19)*

وجوه لطيفى از ادب عبوديت عيسى (ع ) در مقام دعا براىنزول مائده و در مقام تبرئه خود از شرك ورزيدن نصارا  
از جمله ادعيه انبياء، دعائيست كه مسيح (عليه السلام ) راجع به مساءله مائده كرده است و قرآن آنرا چنين نقل فرموده : (قال عيسى بن مريم اللهم ربنا انزل علينا مائده من السماء تكون لنا عيدا لاولنا و آخرنا و آيه منك و ارزقنا و انت خير الرازقين ) از سياق داستانى كه قرآن كريم درباره اينكه حواريين مسيح از آن جناب خواستند كه مائده اى بر ايشان نازل شود نقل كرده چنين استفاده مى شود كه درخواست نزول مائده از سوالات شاقه بر آن جناب بوده ، زيرا گفتارى كه از آنان حكايت كرده كه گفتند: اى عيسى آيا پروردگار تو مى تواند مائده اى از آسمان بر ما نازل كند؟. اولا به ظاهرش مشتمل بوده بر پرستش از قدرت خداى سبحان و اين پرسش با ادب عبوديت نمى سازد، اگر چه مقصود در واقع پرسش از مصلحت بوده نه از اصل قدرت و ليكن ركيك بودن و زشتى تعبير در جاى خود محفوظ است .

*(187/20)*

و ثانيا متضمن اقتراح معجره جديدى بوده و اين نيز بى ادبى ديگرى است ، براى اينكه معجزات باهره مسيح (عليه السلام ) از هر جهت بر آنان احاطه داشت و با آنهمه معجزات حاجت به اين معجزه دلبخواهى نبود، وجودش بدون پدر، تكلمش در گهواره ، مرده زنده كردنش ، خلقت مرغان ، شفاى اكمه و ابرص ، اخبار از مغيبات و علمش به تورات و انجيل و حكمت همه معجره بود و براى كسى شك و ترديد باقى نمى گذاشت ، پس اينكه حواريين با چنين معجزاتى از مسيح درخواست معجزه اى مخصوص به خود كنند بى شباهت به بازيچه گرفتن آيات خدا و بازى گرفتن خود آن جناب نيست ، از همين جهت مسيح (عليه السلام ) با جمله (اتقوا الله ان كنتم مؤ منين ) توبيخشان كرد، ليكن از آنجائى كه حواريين درباره تقاضاى خود پافشارى كرده و آنرا با جملات : (نريد ان ناكل منها و تطمئن قلوبنا و نعلم ان قد صدقتنا و نكون عليها من الشاهدين ) توجيه نمودند و خلاصه او را مجبور به چنين درخواستى كردند، ناگزير با ادبى كه خداى سبحان ، به آن جناب ارزانى داشته بود سؤ ال اقتراحى آنان را به نحوى كه بتوان به درگاه عزت و كبريائش برد اصلاح نمود.  
اولا آن را بعنوان عيدى كه اختصاص به او و امتش داشته باشد معنون نمود، چون درخواستى بود ابتكارى و بى نظير در بين معجزات انبياء (عليهم السلام ) چه معجزات انبياء يا براى اتمام حجت بود و يا براى اين بود كه امت محتاج به نزول آن مى شدند و امت مسيح داراى هيچ يك از اين دو صفت نبودند.  
ثانيا سخنان طولانى حواريين را درباره فوائد نزول آن از قبيل اطمينان دلهايشان و علمشان به صدق گفتار مسيح و شهادتشان بر مائده همه را با جمله كوتاه و آيه منك خلاصه كرد.

*(187/21)*

ثالثا غرض خوردن را كه آنها مقدم بر همه اغراض خود ذكر كرده بودند وى هم آنرا در آخر ذكر كرد، و هم اينكه لباسى بر آن پوشانيد كه به ادب حضور موافق تر بود و آن اين بود كه گفت : (و ارزقنا) و در ذيلش گفت : (و انت خير الرازقين ) تا هم به وجهى تاكيد سؤ ال باشد و هم به وجهى ديگر ثناى خداى تعالى .  
علاوه براين ، ادب ديگرش اين بود كه كلام خود را به نداى : (اللهم ربنا) آغاز نمود و حال آنكه ساير انبياء، دعاى خود را تنها با كلمه : (رب ) و يا (ربنا) افتتاح مى كردند، اين زيادتى ندا در دعاى مسيح (عليه السلام ) براى رعايت ادب نسبت به موقف دشوارتر خود بود كما اينكه بيانش در سابق گذشت .  
و از آن جمله گفتگوئى است كه مسيح (عليه السلام ) با پروردگار خود داشته و قرآن آنرا چنين حكايت مى كند: (و اذ قال الله يا عيسى بن مريم ءانت قلت للناس اتخذونى و امى الهين من دون الله قال سبحانك ما يكون لى ان اقول ما ليس لى بحق ان كنت قلته فقد علمته تعلم ما فى نفسى و لا اعلم ما فى نفسك انك انت علام الغيوب . ما قلت لهم الا ما امرتنى به ان اعبدواالله ربى و ربكم و كنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم فلما توفيتنى كنت انت الرقيب عليهم و انت على كل شى ء شهيد. ان تعذبهم فانهم عبادك و ان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم ).  
مسيح (عليه السلام ) در اين كلام خود رعايت ادب را اولا به اين نمود كه در آغاز كلام ، خداى تعالى را از چيرهائى كه لايق ساحت قدس او نيست منزه نمود، چنانكه آيه شريفه (و قالوا اتخذا الرحمن ولدا سبحانه - و گفتند رحمان فرزندبراى خود اختيار كرده ، منزه است او).

*(187/22)*

و ثانيا به اينكه خود را پست تر و كوچكتر از آن دانست كه كسى درباره اش توهم كند كه چنين حرفى را زده تا به انكار آن نياز افتد و لذا از اول تا به آخر كلامش لفظ (نگفتم ) و يا (نكردم ) ديده نمى شود، بلكه چند نوبت بطور كنايه و زير پرده انكار كرد و گفت : (براى من شايسته نيست چيزى رابگويم كه حق من نيست ). و سبب آنرا نفى نمود، سپس گفت : (و اگر هم فرضا گفته بودم تو يقينا از آن با خبر شده بودى ).  
بار ديگر همان مطلب را به نفى لازمه اش نفى كرد و گفت : (اگر من گفته بودم لازمه اش اين بود كه تو با خبر شده باشى ، چون علم تو به من و به جميع غيب ها محيط است ). آنگاه گفت : (من به ايشان نگفتم مگر همان مطالبى را كه تو دستورم دادى بگويم ، بگويم كه خداى تعالى را كه پروردگار من و پروردگار شما است بپرستيد.  
بار سوم مطلب را با ايراد چيزى كه نقيض مورد آن است و با حصر به (الا) و (ما) نفى كرد و گفت : (درست است كه من به آنان چيرهائى را گفته ام ليكن همانهائى را گفته ام كه تو مرا دستور دادى و آن اين بود كه خدا را كه پروردگار من و شما است بپرستيد، و چطور ممكن است اين را هم گفته باشم كه مرا و مادرم را به غير خداوند دو معبود بگيريد؟!).  
آنگاه گفت : (و من مادامى كه در بينشان بودم شاهد و ناظر بر آنان بودم پس از آنكه تو مرا بسوى خود خواندى تو خودت مراقب شان بودى ).

*(187/23)*

اين كلام به منزله متمم نفى مزبور است ، براى اينكه معنايش اين است كه من به آنان چيزى از خودم نگفتم و آنچه گفتم همه به دستور خودت بود، و آنان اين بود كه : بپرستيد خدائى را كه پروردگار من و شما است ، و جز اين هم دستورى متوجه من نشده و جز شهادت و مراقبت اعمالشان تا در بين آنها بودم وظيفه اى نداشتم و پس از مرگم وظيفه ام نسبت به آنان منقطع شد و تو، به شهادت دائمى و عموميت چه قبل از مرگم و چه بعد از آن و چه بر آنان و چه بر هر چيز ديگرى غير آنان شاهد بوده و هستى . و وقتى رشته كلامش به اينجاكشيد به نظرش رسيد كه اين مطلب را به وجه ديگرى كه در حقيقت متمم وجوه قبلى است نفى نمايد و به اين وسيله تماميت آن نفى حاصل گردد و لذا گفت : (اگر عذابشان كنى ، بندگان تواند) و مرادش بطورى كه از سياق كلامش استفاده مى شود اين است كه وقتى داستان از اين قرار بود كه عرضه داشتم پس من از آنان جدا و بيگانه و آنان از من جدا و بيگانه اند، تو دانى و آن بندگانت ، اگر عذاب شان كنى بندگان تواند و مولا و پروردگار را سزاست كه بندگان خود را به جرم اينكه نافرمانيش كردند و برايش انباز گرفتند عذاب كند، آنان هم سزاوار عذاب هستند و اگر هم از جرمشان درگذرى باز هم ايرادى بر تو گرفته نمى شود چه تو غالبى هستى كه هرگز مغلوب و مواخذ مافوقى نمى شود، و حكيمى هستى كه هرگز عمل سفيهانه و بدون ملاك نمى كند و هر چه مى كند همان اصلح است .  
با اين بيانى كه درباره كلام مسيح (عليه السلام ) كرديم وجوه لطيفى از ادب عبوديت كه در كلام اوست ظاهر مى گردد، و اگر دقت شود هيچ يك از جملات كلامش را ايراد نكرده مگر آنكه با زيباترين ثنا و بليغ ترين بيان و صريح ترين لسانش آميخته است .  
دعائى كه ادب بندگى پيامبر اسلام (ص ) و مؤ منين به آن حضرت را نشان مى دهد

*(187/24)*

و نيز از آن جمله ، دعائى است كه از نبى گراميش محمد(صلى الله عليه و آله ) نقل مى فرمايد در حالى كه مؤ منين از امتش را هم به آن ملحق نموده : (آمن الرسول بما انزل اليه من ربه و المؤ منون كل آمن بالله و ملائكته و كتبه و رسله لا نفرق بين احد من رسله و قالوا سمعنا و اطعنا غفرانك ربنا و اليك المصير. لا يكلف الله نفسا الا وسعها لها ما كسبت و عليها ما اكتسبت ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطانا ربنا و لا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا ربنا و لا تحملنا ما لا طاقه لنا به و اعف عنا و اغفرلنا و ارحمنا انت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين ).  
اين آيات همانطورى كه مى بينيد ايمان رسول الله (صلى الله عليه و آله ) را به قرآن كريم و به همه آنچه از اصول معارف و فروع احكام الهى مشتمل است حكايت فرموده و سپس مؤ منين را به وى ملحق نموده است و به طورى كه از سياق آن استفاده مى شود مقصود از مؤ منين نه تنها معاصرين آن حضرتند، بلكه جميع مؤ منين از امت وى هستند، و لازمه آن اين است كه اقرا ر و ثنا و دعائى كه در اين آيات نسبت به غير معاصرين است حكايت از زبان حال باشد، و نسبت به معاصرين اگر آنان گفته باشند و يا رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) اگر آن حضرت از طرف خود و از طرف مؤ منين كه بوسيله ايمان جزو شاخه هاى شجره طيبه مباركه وجود نازنين وى شده اند، گفته باشد زبان قال محسوب مى شود.

*(187/25)*

مى توان گفت مضمون اين دو آيه مقايسه و موازنه ايست بين اهل كتاب و بين مؤ منين اين امت در نحوه تلقى كتاب آسمانى خود و يا به عبارتى ديگر، در نحوه تادبشان به ادب عبوديت در برابر كتابى كه برايشان نازل شده ، و اين ثنائى كه خداى تعالى در اين دوآيه بر اينان كرده و تخفيفى كه نسبت به تكاليف شان داده عينا در مقابل توبيخى است كه در آيات سابق در سوره (بقره ) اهل كتاب را نموده . چه در آن آيات اهل كتاب را به اينكه بين ملائكه خدا فرق گذاشته ، جبرئيل را دشمن و سايرين را دوست داشتند و بين كتب آسمانى فرق گذاشته ، به قرآن كفر ورزيده و به غير آن ايمان آوردند و بين پيغمبران خدا فرق گذاشته ، به موسى يا به او و به عيسى ايمان آورده و به محمد (صلى الله عليه و آله ) كفر ورزيدند و بين احكام خدا فرق گذاشته ، به بعضى از آنچه در كتاب خدا است ايمان آورده و به بعضى ديگر كفر ورزيدند، ملامت و مذمت مى فرمايد.

*(187/26)*

در اين دو آيه مى فرمايد كه مؤ منين از اين امت چنين نيستند بلكه ايمان به خدا و همه ملائكه و تمامى كتب آسمانى و جميع پيغمبران آورده و بين احدى از پيغمبران خدا فرق نمى گذارند، اينان با تسليم در برابر معارف حقه اى كه به ايشان القا شده نسبت به پروردگار خود ادب را رعايت مى كنند، ديگر اينكه خدا را در احكامى كه بر پيغمبرش نازل فرموده لبيك و (سمعنا و اطعنا - شنيديم و اطاعت كرديم ) مى گويند، نه چون يهود كه گفتند: (سمعنا و عصينا - شنيديم و عصيان كرديم )، ديگر اينكه خود را بندگانى مملوك پروردگار خود مى دانند، بندگانى كه از خداى خود هيچ چيزى را مالك نيستند، و به ايمان و اطاعتشان منت بر او نمى نهند، بلكه مى گويند (غفرانك ربنا) نه چون يهود كه از روى بى اعتنائى گفتند: (سيغفر لنا - خدا از ما مى گذرد) و يا گفتند: (ان الله فقير و نحن اغنياء - بدرستى كه خدا فقير است و ما بى نياز) و يا گفتند: (لن تمسنا النار الا اياما معدوده - هرگز آتش را با ما كارى نباشد مگر چند روزى ) و همچنين لغزشهاى ديگرى كه از خود نشان دادند.  
خداى تعالى بعد از اين موازنه مى فرمايد: (لا يكلف الله نفسا الا وسعها لها ما كسبت و عليها ما اكتسبت ) آرى تكاليف الهى طبعا تابع فطرتى است كه خداوند، خود بشر را بر آن فطرت آفريده و معلوم است كه فطرت انسانى كه همان نحوه خلقت او است ، انسان را جز به كارهائى كه مهيا و مجهز براى آن است دعوت نمى كند و در اين بدون شك سعادتى است براى زندگى .

*(187/27)*

بله ، اگر عملى حائز اهميت فوق العاده اى باشد به طورى كه لازم باشد زيادتر از مقدار متعارف در حقش اهتمام شود يا بنده اى از حكم فطرى و زى عبوديت خارج شود، در اين صورت فطرت ، حكم ديگرى دارد و آن اين است كه مولا و يا هر كسى كه امر به دست اوست تكاليف شاقه اى كه از حيطه قدرت متعارف وى بيرون است متوجهش سازد، مثل اينكه مامورش كند كه به صرف شك در تكليف احتياط كند و در امر مهمى حتى از نسيان و خطا هم دورى نمايد، نظير احتياطى كه شارع اسلام در جان ها و ناموس و اموال مردم جعل فرموده ، و يا اينكه تكليف شاقى به گردنش گذاشته و هر چه او بيشتر لجاجت كند و در سؤ ال اصرار نمايد بيشتر بر او تنگ بگيرد نظير تكاليف و تضييقاتى كه خداى تعالى درباره بنى اسرائيل از آن خبر داده .  
و به هر حال ، اينكه فرمود: (لا يكلف الله نفسا) يا دنباله كلام رسول الله (صلى الله عليه و آله ) و مؤ منين است كه بعنوان مقدمه براى گفتن : (ربنا لا تواخذنا) ايراد شده تا هم به منزله ثنائى بر خداى تعالى باشد و هم اين توهم را كه خداى تعالى به بيش از طاقت مواخذه مى كند و به بعضى از احكام حرجى هم تكليف مى نمايد دفع كند، و اگر با جمله (ربنا لا تواخذنا...) از درگهش مسئلتى مى كند، مقصودش تخفيف در احكامى است كه ممكن است به عناوين ثانويه از ناحيه حكم يا از لجاج و عناد مكلفين ناشى شود، جعل شود، نه اينكه خداى تعالى بدون هيچ يك از اين دو جهت چنين تكاليفى جعل كند. يا آنكه كلام پروردگار متعال است كه در بين دو فقره از دعاى امت اسلام يعنى : (غفرانك ربنا...) و (ربنا لا تواخذنا...) قرار گرفته تا فائده قبلى را افاده نموده و تاديب و تعليمى باشد براى مسلمين و بخواهد طريقه دعا كردن را به زبان شان بگذارد، چون آنان به آنچه خدا بفرمايد ايمان دارند.

*(187/28)*

به هر حال اين جمله تكيه گاه سخن مؤ منين و مبناى دعاى آنهاست ، آنگاه تتمه دعايشان را ذكر مى فرمايد، و به عبارت ديگر قسمت ديگرى از مسئلت هايشان را كه عبارتست از (ربنا لا تواخذنا...)، (ربنا و لا تحمل علينااصرا... ) و (ربنا و لا تحملنا ما لا طاقه لنا به و اعف عنا) نقل مى كند، و گويا مرادشان از عفو، عفو از نسيان و خطا و ساير موجبات حرجى است كه از آنان سر زده ، و مرادشان از (و اغفر لنا و ارحمنا) عفو از ساير گناهان و خطاياشان مى باشد، و از ذكر مغفرت در اينجا با اينكه قبلا گفته بودند: (غفرانك ربنا) تكرار لازم نمى آيد، براى اينكه كلمه مزبور به منظور افاده موازنه حال آنان و ادب شان نسبت به پروردگارشان با حال اهل كتاب و معامله شان با پروردگارشان و با كتاب شان از ايشان حكايت شده ، علاوه بر اينكه مقام دعا، مقامى است كه مثل ساير مقامات مانع تكرار نيست ، و اشتمال اين دعا بر ادب عبوديت و رعايت آن در تمسك به ذيل عنايت ربوبى يكى پس از ديگرى و اعتراف به مملوك بودن و در موقف ذلت و مسكنت عبوديت قرار داشتن در مقابل رب العزه مطلبى است كه هيچ حاجتى به بيان ندارد.

*(187/29)*

در قرآن كريم براى رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) تاديب هاى الهى و تعليمات عاليه ايست در انواع و اقسام ثنا بر پروردگار تا با رعايت آن پروردگار خود را ثنا گويد، و آن آداب را در درخواستهاى خود به كار بندد، نظير تاديبى كه در آيه شريفه (قل اللهم مالك الملك توتى الملك من تشاء) و در آيه شريفه (قل اللهم فاطر السموات و الارض عالم الغيب و الشهاده انت تحكم بين عبادك ) و در آيه شريفه (قل الحمد لله و سلام على عباده الذين اصطفى ) و در آيه شريفه (قل ان صلوتى و نسكى و محياى و مماتى لله ) و در آيه شريفه (و قل رب زدنى علما)، و در آيه شريفه (و قل رب اعوذ بك من همزات الشياطين ) و در آيات بسيار زياد ديگرى كه جهت جامع آنها اين است كه مشتملند بر تعليم آداب عاليه اى كه خداى تعالى رسول گرامى خود را به آن مودب نموده و رسول خدا هم امتش را برعايت آن توصيه فرموده است .  
يكى از آداب انبياء (ع ) ادبى بود كه در گفتگوى با قوم خود از طرف پروردگار خودآن را رعايت مى كردند  
7- يكى ديگر از آدابى كه انبياء داشتند ادبى بود كه در محاورات با قوم خود از طرف پروردگار خود رعايت آنرا مى كردند.  
اين نيز دامنه وسيعى دارد و بايد به ادبى كه در ثناى خدا رعايت مى كردند ملحقش ساخت و در عين حال از جهت ديگرى تبليغ عمليش بايد خواند كه دست كمى از تبليغ قولى ندارد، بلكه موثرتر از آن است ، و در قرآن كريم از اين نوع ادب بسيار زياد ديده مى شود، از آن جمله ادبى است كه خداى تعالى از نوح (عليه السلام ) در محاوره اى كه بين او و قومش واقع شده چنين حكايت مى كند: (قالوا يا نوح قد جادلتنا فاكثرت جدالنا فاتنا بما تعدنا ان كنت من الصادقين . قال انما ياتيكم به الله ان شاء و ما انتم بمعجزين . و لا ينفعكم نصحى ان اردت ان انصح لكم ان كان الله يريد ان يغويكم هو ربكم و اليه ترجعون ).

*(187/30)*

نوح (عليه السلام ) در اين محاوره و گفتگو، بلا و عذابى را كه آنها خيال مى كردند به دست نوح است و او را به آوردن آن مى خواندند تا به خيال خود عاجزش كنند از خود نفى كرد و به پروردگار خود نسبتش داد و با گفتن كلمه (ان شاء) و پس از آن با گفتن (و ما انتم بمعجزين ) ادب را به نهايت رسانيد، و گفت (الله ) و نگفت (ربى ) براى اينكه مدلول لفظ (الله ) كسى است كه هر جمال و جلالى بسوى او من تهى مى شود، و تنها اكتفا نكرد به نفى قدرت بر آوردن عذاب از خود و اثبات آن براى خدا بلكه اين را هم علاوه كرد كه اگر خدا نخواهد كه شما از نصيحت من منتفع شويد هرگز منتفع نخواهيد شد و به اين جمله نفى قدرت را از خود و اثباتش را براى خدا تكميل كرد و علاوه بر اين ، آن نفى را با جمله (هو ربكم و اليه ترجعون ) تعليل نمود.  
خواننده محترم اگر در اين محاوره و گفتگو دقت كند خواهد ديد كه محاوره ايست پر از ادب ، آنگاه بر لطائفى از ادب و كمال كه سيره انبيا (عليهم السلام ) مملو ازآن است وقوف خواهد يافت ، آرى اين بزرگواران جميع گفتار و رفتار و حركات و سكناتشان بر اساس ‍ مراقبت ادب و رعايت مراسم حضور بوده است ، اگر چه به ظاهر، رفتار و گفتار آنها مانند كسى بوده كه از پروردگار خود غايب و پروردگار او از او غايب است ، آرى (و من عنده لا يستكبرون عن عبادته و لا يستحسرون يسبحون الليل و النهار لا يفترون ).  
خداى تعالى محاورات بسيارى از هود، صالح ، ابراهيم ، موسى ، شعيب ، يوسف ، سليمان ، عيسى و محمد (صلى الله عليهم اجمعين ) نيز در حالات مختلفى كه داشتند، مثل حال شدت و رخاء، جنگ ، امنيت ، آشكار و پنهان ، بشارت و انذار و امثال آن نقل فرموده .

*(187/31)*

خواننده محترم در آيه شريفه (فرجع موسى الى قومه غضبان اسفا قال يا قوم الم يعدكم ربكم وعدا حسنا افطال عليكم العهد ام اردتم ان يحل عليكم غضب من ربكم فاخلفتم موعدى ) نيكو تدبر كند و ببيند موسى (عليه السلام ) در مراجعتش از طور به سوى قوم خود با اينكه سرشار از غيظ و غضب بود چگونه در ذكرپروردگار خود رعايت ادب را نموده است .  
و همچنين در آيه شريفه (و راودته التى هو فى بيتها عن نفسه و غلقت الابواب و قالت هيت لك قال معاذ الله انه ربى احسن مثواى انه لا يفلح الظالمون ) و در آيه شريفه (قالوا تالله لقد آثرك الله علينا و ان كنا لخاطئين . قال لا تثريب عليكم اليوم يغفر الله لكم و هو ارحم الراحمين ).  
next page  
fehrest page  
back page

*(187/32)*

next page  
fehrest page  
back page  
و در آيه شريفه (فلما رآه مستقرا عنده قال هذا من فضل ربى ليبلونى ءاشكر ام اكفر و من شكر فانما يشكر لنفسه و من كفر فان ربى غنى كريم ) كه راجع به داستان سليمان (عليه السلام ) است ، سليمانى كه ملك عظيمى به او داده شده ، سليمان نافذ الامر و دارنده آن قدرت عجيبى كه وقتى دستور احضار تخت بلقيس ملكه سبا را از سبا به فلسطين صادر مى كند در كوتاهترين چشم به هم زدنى پيش ‍ رويش احضار و نصب مى شود و در عين حال تكبر و نخوت عارضش نمى شود، و پروردگارش را از ياد خود نمى برد و بدون هيچ مكثى در حضور كرسى نشينان درباريش به بهترين وجه بر پروردگار خود ثنا مى گويد.  
مقايسه طرز گفتار و رفتار طواغيت همچون فرعون و نمرود، با رفتار و گفتا انبياء (ع)  
خواننده عزيز! لازم است بعد از تدبر در اين آيات و پى بردن به ادب انبيا، نظرى هم به آيات راجع به نمرود، فرعون و ديگران انداخته و طرز گفتار و رفتار آنان را با رفتار و گفتار انبيا مقايسه نماييد. از آنجمله داستان حضرت ابراهيم با نمرود مى باشد:  
(الم تر الى الذى حاج ابراهيم فى ربه ان آتاه الله الملك اذ قال ابراهيم ربى الذى يحيى و يميت قال انا احيى و اميت ) و اين پاسخ را وقتى داد كه دو نفر را كه از زندان بيرون آورده و پيشش حاضر كرده بودند و او براى اينكه نشان دهد چگونه زنده مى كند و مى ميراند، دستور داد يكى را آزاد كرده ديگرى را به قتل برسانند.  
و از آن جمله آيه زير است كه راجع به فرعون مصر و گفته هاى اوست : (قال يا قوم اليس لى ملك مصر و هذه الانهار تجرى من تحتى افلا تبصرون ، ام انا خير من هذا الذى هو مهين و لا يكاد يبين . فلو لا القى عليه اسوره من ذهب ).

*(188/1)*

فرعون به ملك مصر و نهرهايش و مقدار طلائى كه او و هوا خواهانش داشتند مباهات مى كند و چيزى نمى گذرد كه با همين دارائيش ‍ بانگ (انا ربكم الاعلى ) را هم مى نوازد و اين همان فرعون و هواخواهان او هستند كه معجزات موسى (عليه السلام ) يعنى طوفان و ملخ هاى بالدار و بى بالى كه زراعتهايشان را نابود كرد و قورباغه هائى كه عرصه زندگى را بر آنان تنگ نمود و سايرمعجزاتش روز بروز از قدرتشان كاهيده و به ذلت شان مى افزود.  
و نيز از آن جمله آيه زير است كه راجع به رفيق غار رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) است : (اذ هما فى الغار اذ يقول لصاحبه لا تحزن ان الله معنا) كه آنروز دشوارى امر و شدت هول آن حضرت (صلى الله عليه و آله ) را بر آن نداشت كه خداى خود را از ياد ببرد و از اينكه خدا با اوست ، غفلت كند.  
همچنين آيه شريفه (و اذ اسر النبى الى بعض ازواجه حديثا... فلما نباها به قالت من انباك هذا قال نبانى العليم الخبير) كه آن جناب در سپردن سر خود به بعضى از همسران خود در خلوت هم رعايت ادب را نسبت به پروردگار خود نمود. و ساير قصص انبياء (عليهم السلام ) هم كه در قرآن كريم است همه به همين سبك مشتمل بر بهترين آداب و شريف ترين سنن و مراسم است ، و اگر گفتار ما در پيرامون اين ابحاث به طول نمى انجاميد، همه آن قصص را استقصا نموده و درباره آنها به طور مفصل بحث مى كرديم .  
ادب ديگر انبياء (ع )، ادبى است كه در معاشرت و گفتگو با مردم و در برابر مكذبين ومعاندين مراعات مى نمودند  
8 - ادب ديگر انبيا ادبى است كه در معاشرت و محاوره با مردم آنرا مراعات مى كردند.

*(188/2)*

يكى از مظاهر آن ، همان احتجاجاتى است كه با كفار داشتند و در قرآن كريم نقل شده ، و همچنين محاوراتى است كه با مؤ منين داشته اند و نيز مختصرى از سيره منقوله از آن ها است ، چه اگر در بيانات مختلفى كه آن حضرت با سركشان و جهال داشتند، جستجو كنيد نمى توانيد چيزى را كه خوش آيند كفار نباشد و يا ناسزا و اهانتى در آن بيابيد، آرى با اينهمه مخالفت و فحش و طعنه و استهزاء و سخريه كه از آنان مى ديدند جز به بهترين بيان و خيرخواهانه ترين وعظ پاسخشان نمى دادند و جز به سلام از آنان جدا نمى شدند: (و اذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما). يكى از آن محاورات ، محاوره ايست كه خداى تعالى از نوح نقل نموده : (فقال الملاء الذين كفروا من قومه ما نريك الا بشرا مثلنا و ما نريك اتبعك الا الذين هم اراذلنا بادى الراى و ما نرى لكم علينا من فضل بل نظنكم كاذبين قال يا قوم ارايتم ان كنت على بينه من ربى و آتانى رحمه من عنده فعميت عليكم ا نلزمكموها و انتم لها كارهون ).  
يكى ديگر محاوره ايست كه از قوم عاد و پيغمبرشان هود (عليه السلام ) حكايت كرده و مى فرمايد: (ان نقول الا اعتريك بعض آلهتنا بسوء قال انى اشهد الله و اشهدوا انى برى ء مما تشركون من دونه ).  
و از قول آزر چنين حكايت مى كند: (قال اراغب انت عن آلهتى يا ابراهيم لئن لم تنته لارجمنك و اهجرنى مليا، قال سلام عليك ساستغفر لك ربى انه كان بى حفيا).  
از قوم شعيب چنين حكايت مى كند: (قال الملا الذين كفروا من قومه انا لنريك فى سفاهه و انا لنظنك من الكاذبين ، قال يا قوم ليس ‍ بى سفاهه و لكنى رسول من رب العالمين ، ابلغكم رسالات ربى و انا لكم ناصح امين ).  
و از فرعون چنين حكايت مى كند: (قال فرعون و ما رب العالمين ، قال رب السموات و الارض و ما بينهما،... قال ان رسولكم الذى ارسل اليكم لمجنون . قال رب المشرق و المغرب و ما بينهما ان كنتم تعقلون ).

*(188/3)*

و از قوم مريم چنين حكايت مى كند: (قالوا يا مريم لقد جئت شيئا فريا، يا اخت هارون ما كان ابوك امرء سوء و ما كانت امك بغيا، فاشارت اليه قالوا كيف نكلم من كان فى المهد صبيا، قال انى عبدالله آتانى الكتاب و جعلنى نبيا...) و در تسليت رسول الله (صلى الله عليه و آله ) در نسبت هائى كه از كهانت و ديوانگى و شاعرى به او دادند مى فرمايد: (فذكر فماانت بنعمه ربك بكاهن و لا مجنون ، ام يقولون شاعر نتربص به ريب المنون ، قل تربصوا فانى معكم من المتربصين ).  
و نيز فرموده : (و قال الظالمون ان تتبعون الا رجلا مسحورا، انظر كيف ضربوا لك الامثال فضلوا فلا يستطيعون سبيلا).  
و همچنين انواع و اقسام زخم زبان ها و تهمت ها و اهانت هاى ديگرى ك ه در قرآن كريم از آنان حكايت شده و هيچ نقل نكرده كه يكى از انبياء (عليهم السلام ) در مقابل اين آزارها خشونتى و يا بد زبانى كرده باشد، بلكه در مقابل ، گفتار صواب ، منطق شيوا و خلق خوش از خود نشان مى دادند.  
آرى اين بزرگواران پيرو تعليم و تربيتى بودند كه بهترين گفتار و زيباترين ادب را تلقينشان مى كرد و از همين تعليم الهى است دستورى كه به موسى و هارون داده و فرموده : (اذهبا الى فرعون انه طغى ، فقولا له قولا لينا لعله يتذكر او يخشى ).  
و به رسول گراميش (صلى الله عليه و آله ) فرمود: (و اما تعرضن عنهم ابتغاء رحمه من ربك ترجوها فقل لهم قولا ميسورا).  
خود را از مردم شمردن و متناسب با ميزان عقل مردم سخن گفتن ، از آداب انبياء (ع ) است

*(188/4)*

از جمله آداب انبياء (عليهم السلام ) در باب محاوره و خطاب اين است كه خود را هميشه جزو مردم و يكى از ايشان حساب مى كردند و با هر طبقه اى از طبقات آنان به قدر پايه فهم شان صحبت مى كردند، و اين حقيقت از محاوراتى كه به حكايت قرآن با مردم مختلف داشته اند به خوبى استفاده مى شود، و از طريق شيعه و سنى هر دو روايت شده كه رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) فرمود: ما گروه پيغمبران اساس كارمان بر اين است كه با مردم به قدر عقلشان صحبت كنيم .  
اين را هم بايد دانست كه اصولا مبعوث شدن به نبوت مبنى بر اساس هدايت به حق و بيان حق و انتصار براى آن است . بنابراين انبياء (عليهم السلام ) ناچار بايد خودشان در دعوت به حق مجهز به حق و بر كنار از باطل باشند، و از هر چيزى كه مايه گمراهى است بپرهيزند، چه موافق ميل مردم باشد و چه نباشد و چه باعث طوع و رغبت آنان شود و چه مايه كراهت و ناخوشيشان ، علاوه بر اينكه از ناحيه خداى تعالى هم به منظور نصرت حق شديدترين نهى و بليغ ترين تحذير براى انبياى گرامش حتى از پيروى زبانى و عملى باطل صادر شده است ، چون معلوم است كه باطل چه در طريق حق واقع شود و چه در غير آن ، باطل است ، و دعوت به حق با تجويز باطل جمع نمى شود، اگر چه اين باطل در طريق حق باشد، آرى ، حقى كه باطل كسى ، به آن هدايت كند حق از جميع جهات نيست .  
و از همين جهت خداى تعالى فرموده : (و ما كنت متخذ المضلين عضدا ).  
و نيز فرموده : (و لو لا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئا قليلا، اذن لاذقناك ضعف الحيوه و ضعف الممات ثم لا تجد لك علينا نصيرا) با اين وضع كوچكترين سهل انگارى و رودربايستى و خدعه اى در حق روا نيست ، چنانكه كمترين احترامى براى باطل نيست .

*(188/5)*

و از همين جهت پروردگار متعال ، رجال دعوت و اولياى دين خود را كه همان انبياء (عليهم السلام ) هستند به چيرهائى كه راه ايشان را به پيروى حق و يارى آن نزديك و آسان مى سازد مجهز كرده ، و خود فرموده است : (ما كان على النبى من حرج فيما فرض الله له سنه الله فى الذين خلوا من قبل و كان امر الله قدرا مقدورا، الذين يبلغون رسالات الله و يخشونه و لا يخشون احدا الا الله و كفى بالله حسيبا).  
بدين وسيله خبر داده كه انبياء (عليهم السلام ) در آنچه خداوند برايشان واجب كرده ، به ستوه نمى آمدند و در راه امتثال اوامر خدا، از احدى جز او نمى ترسيده اند، و از اين بيان مى توان استفاده كرد كه آن بزرگواران در راه اظهار حق ، هيچ چيزى را مانع نمى ديدند، اگر چه اظهار حق كارشان را به هر جا كه تصور شود بكشاند و آنان را به هر مخاطره اى كه تصور شود بياندازد، سپس آنان رادر آن كارى كه قيام به آن نموده اند وعده نصرت داده و فرمود: (و لقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين ، انهم لهم المنصورون ، و ان جندنا  
در باطل و در حقى كه آميخته با باطل است ادب نيس ت

*(188/6)*

و لذا مى بينيم تا آنجا كه تاريخ نشان داده انبياء (عليهم السلام ) در اظهار حق و گفتن سخن راست ، از هيچ محذورى باك نداشته اند، و حق را صريح و پوست كنده اظهار مى كردند، اگر چه مردم خوششان نيايد و به مذاقشان تلخ آيد، خداى تعالى هم در حالى كه سرگذشت نوح را بيان مى كند، مى فرمايد: (و لكنى اريكم قوما تجهلون ) و از زبان هود (عليه السلام ) ميفرمايد: (ان انتم الا مفترون ) و نيز از زبان او خطاب به قومش مى فرمايد: (قد وقع عليكم من ربكم رجس و غضب اتجاد لوننى فى اسماء سميتموها انتم و آبائكم ما نزل الله بها من سلطان ) و از قول حضرت لوط (عليه السلام ) چنين نقل مى كند: (بل انتم قوم مسرفون ) و از ابراهيم (عليه السلام ) حكايت مى كند كه به قوم خود گفت : (اف لكم و لما تعبدون من دون الله افلا تعقلون ) و از موسى (عليه السلام ) حكايت مى كند كه در پاسخ فرعون كه گفته بود: (انى لاظنك يا موسى مسحورا - بدرستى كه من چنين مى پندارم كه تو سحر شده اى ) گفت : (قال لقد علمت ما انزل هولاء الا رب السموات و الارض بصائر و انى لاظنك يا فرعون مثبورا).  
همچنين موارد ديگرى كه همگيش از باب رعايت ادب است در مقابل حق و پيروى آن ، اينجاست كه بايد گفت هيچ مطلوب و محبوبى عزيزتر از حق و شريف تر و گرانبهاتر از آن نيست ، گر چه در پاره اى از اين موارد مطالبى ديده ميشود كه به نظر مردم منافى با ادبى است كه در بين آنها دائر است ، و ليكن اين گونه مطالب را نبايد بى ادبى دانست ، چون مردمى كه شالوده زندگيشان بر اساس ‍ پيروى هواى نفس و مداهنه اهل باطل و خضوع و تملق در برابر مفسدين و اهل عيش و نوش ريخته شده ، و زندگيشان از اين راه تامين مى شود نظرهاشان مصاب و قابل اعتماد نيست .

*(188/7)*

و خلاصه سخن اينكه ، همانطورى كه در اول اين مباحث گذشت ، ادب تنها در گفتار پسنديده و جايز و عمل صالح محقق مى شود و تشخيص اينكه چه گفتار و چه عملى پسنديده است ، در مسلكهاى مختلف زندگى و آراء و عقايد مختلفى كه جوامع مختلف بشرى از آنها متشكل مى شود مختلف مى شود، و ليكن در مجتمع دينى چون مستند آن دعوت الهى است ، و دعوت الهى هم در اعتقاد و عمل تنها و تنها تابع حق است و حق هم هرگز با باطل آميخته و به آن مستند نمى شود و كمك آنرا نمى پذيرد، از اين جهت در چنين مجتمعى قهرا حق ، اظهار و متابعت مى شود، وقتى مجتمع دينى چنين مجتمعى بود، ادب هم در آن ، عبارت از اين خواهد بود كه اگر سلوك طريق حق راههاى متعددى داشت بهترين راه آن سلوك شده و به خوش ترين صورتى رعايت شود، مثلا اگر ممكن بود هم به نرمى و هم به خشونت صحبت شود البته به نرمى صحبت مى شود، و اگر ممكن بود دركار نيك هم عجله كرد و هم كندى نمود، البته عجله خواهد شد، چنانكه در قرآن كريم نيز به اين دو معنا امر شده ، و درباره رعايت احسن فرموده : (و كتبنا له فى الالواح من كل شى ء موعظه و تفصيلا لكل شى ء فخذها بقوه و امر قومك ياخذوا باحسنها) و نيز فرموده : (فبشر عباد الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه اولئك الذين هديهم الله و اولئك هم اولو الالباب ).  
پس روشن شد كه در باطل و هم چنين در حقى كه آميخته با باطل است ، ادب نيست ، و هر چيزى كه حق محض نباشد ضلالت است و ولى حق آنرا نمى پسندد، كما اينكه فرمود: (فما ذا بعد الحق الا الضلال ).  
و اين همان است كه انبياء حق را به صراحت قول و صدق كلام مى خواند، اگر چه در بعض موارد با اين رويه رسوم سازشكارى و ادب هاى دروغى كه در اجتماعات غير مذهبى است مخالفند و از آن راضى نيستند.  
نفى امتيازهاى مادى و طبقاتى و بزرگداشتاهل علم و تقوا، از جمله آداب انبياء (ع ) است

*(188/8)*

و از جمله ادب انبياء (عليهم السلام ) كه در معاشرت و رفتارشان با مردم آنرا رعايت مى كرده اند احترام اقويا و ضعفا به طور مساوى و مبالغه در احترام اهل علم و تقوى است ، چون اساس كار اين بزرگواران بر عبوديت و تربيت نفوس انسانى است ، از اين جهت در كار خود فرقى بين توانگر و فقير، كوچك و بزرگ ، زن و مرد، بنده و آزاد، حاكم و محكوم ، امير و مامور و سلطان و رعيت نمى گذاشتند، اينجاست كه در منطق انبياء (عليهم السلام ) جميع امتيازات مربوط به صفات و همچنين اختصاصاتى كه اقويا و زورداران نسبت به مزاياى اجتماعى براى خود قائلند لغو و بى اعتبار مى شود. و ديگر بهره مندى از مزاياى اجتماعى و محروميت از آن ، و خلاصه نيكبختى و بدبختى اشخاص دائر مدار غنا و فقرو زورمندى و ناتوانى ايشان نيست ، و چنان نيست كه زورمند و توانگر در هر شانى از شوون اجتماعى بالاترين مكانت را حائز و از هر عيشى بهترين آنرا دارا و از هر كارى آسانتر و راحت ترين آن را شاغل و از هر وظيفه اى سبك ترين آنرا عهده دار باشد، بلكه جميع طبقات مردم در همه مزايا يكسانند، قرآن كريم در اين باره مى گويد:( يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكر و انثى و جعلناكم شعوبا و قبائل لتعارفوا ان اكرمكم عندالله اتقيكم ).

*(188/9)*

آرى در اين منطق آن استكبارى كه اقويا به قوت خود و اغنيا به ثروت خود مى كردند جاى خود را به تواضع و پيشدستى از يكديگر بسوى مغفرت و رحمت و مسابقه در خيرات و جهاد در راه خدا و طلب مرضات او داد، در نتيجه همانطورى كه اغنيا مورد احترام واقع مى شدند، فقرا نيز احترام شدند، و همان جورى كه اقويا رعايت ادب شان مى شد، ضعفا نيز مورد ادب واقع شدند، بلكه فقرا و ضعفا به احترام بيشتر و رعايت ادب زيادترى اختصاص يافتند، خداى تعالى در تاديب نبى محترم خود مى فرمايد: (و اصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغدوه و العشى يريدون وجهه و لا تعد عيناك عنهم تريد زينه الحيوه الدنيا و لا تطع من اغفلنا قلبه عن ذكرنا و اتبع هواه و كان امره فرطا) و نيز فرموده : (و لا تطرد الذين يدعون ربهم بالغدوه و العشى يريدون وجهه ما عليك من حسابهم من شى ء و ما من حسابك عليهم من شى ء فتطردهم فتكون من الظالمين ).  
و نيز در اين باره فرموده : (لا تمدن عينيك الى ما متعنا به ازواجا منهم و لا تحزن عليهم و اخفض جناحك للمؤ منين ، و قل انى انا النذير المبين ).  
محاوره اى را هم كه خداى تعالى از نوح (ع ليه السلام ) و قومش حكايت مى كند مشتمل بر اين ادب است : (فقال الملاء الذين كفروا من قومه ما نريك الا بشرا مثلنا و ما نريك اتبعك الا الذين هم اراذلنا بادى ء الراى و ما نرى لكم علينا من فضل بل نظنكم كاذبين . قال يا قوم ارايتم ان كنت على بينه من ربى و آتانى رحمه من عنده فعميت عليكم ا نلزمكموها و انتم لها كارهون .و يا قوم لا اسئلكم عليه مالا ان اجرى الا على الله و ما انا بطارد الذين آمنوا انهم ملاقوا ربهم و لكنى اريكم قوما تجهلون . و يا قوم من ينصرنى من الله ان طردتهم افلا تذكرون . و لا اقول لكم عندى خزائن الله و لا اعلم الغيب و لا اقول انى ملك و لا اقول للذين تزدرى اعينكم لن يوتيهم الله خيرا الله اعلم بما فى انفسهم انى اذا لمن الظالمين ).

*(188/10)*

نظير اين محاوره در نفى امتيازات طبقاتى ، گفتار شعيب است با قوم خود، و قرآن آنرا چنين حكايت مى كند: (و ما اريد ان اخالفكم الى ما انهيكم عنه ان اريد الا الاصلاح ما استطعت و ما توفيقى الاب الله عليه توكلت و اليه انيب ) و در معرفى رسول الله (صلى الله عليه و آله ) براى مردم مى فرمايد: (لقد جاءكم رسول من انفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤ منين روف رحيم ). و نيز فرموده : (و منهم الذين يوذون النبى و يقولون هو اذن قل اذن خير لكم يومن بالله و يومن للمؤ منين و رحمه للذين آمنوا منكم ). و نيز در اين باره فرموده : (انك لعلى خلق عظيم ). و نيز آنچه را كه در ساير آيات در معرفى آن حضرت فرموده بود، خلاصه كرده و فرموده : (و ما ارسلناك الا رحمه للعالمين ).  
و اين آيات گر چه معناى تحت اللفظى و مطابقى آن ناظر به اخلاق حسنه آن جناب است ، نه به ادبش كه امرى است و راى حسن خلق ، الا اينكه همانطورى كه سابقا هم گفتيم و توضيح داديم نوع ادب ها را مى توان از نوع اخلاقيات استفاده نمود، علاوه بر اينكه خود ادب از شاخ و برگهاى اخلاقيات است .  
بحث روايتى ديگ ر  
(شامل يكصدوهشتاد و سه روايت راجع به اوصاف ،احوال و و سنن پيامبر گرامى اسلام (ص ))  
آن دسته از آيات قرآن كه خلق كريم و ادب جميل آن جناب از آنها استفاده مى شود نوعا سياق شان ، سياق امر و نهى است ، از اين جهت بهتر آن ديديم كه از ايراد آن آيات خوددارى نموده و روايات مشتمل بر سنن آن جناب و مجامع اخلاقى حاكى از ادب الهى جميلش را ايراد نمائيم . چه در اين روايات استشهاد به آن آيات هم شده است .

*(188/11)*

1 - در معانى الاخبار به يك طريق از ابى هاله تميمى از حسن بن على (عليه السلام ) و بطريق ديگر از حضرت رضا، از آباء گرامش ‍ از على بن الحسين از حسن بن على (عليه السلام ) و به طريق ديگرى از مردى از اولاد ابى هاله از حسن بن على (عليهماالسلام ) روايت شده كه گفت : از دائى خود هند بن ابى هاله كه رسول خدا را براى مردم وصف مى كرد تقاضا كردم كه مقدارى از اوصاف آن حضرت را براى من نيز بيان كند، بلكه به اين وسيله علاقه ام به آن جناب بيشتر شود او نيز تقاضايم را پذيرفت و گفت :

*(188/12)*

رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) مردى بود كه در چشم هر بيننده بزرگ و موقر مى نمود و روى نيكويش در تلالو چون ماه تمام و قامت رعنايش از قامت معتدل بلندتر و از بلند بالايان كوتاهتر بود، سرى بزرگ و موئى كه پيچ داشت و اگر هم گاهى موهايش آشفته ميشد شانه مى زد، و اگر گيسوان مى گذاشت از نرمه گوشش تجاوز نمى كرد. رنگى مهتابى و جبينى فراخ و ابروانى باريك و طولانى داشت و فاصله بين دو ابرويش فراخ بود، بين دو ابروانش رگى بود كه در مواقع خشم از خود پر مى شد و اين رگ به طورى براق بود كه اگر كسى دقت نمى كرد خيال مى كرد دنباله بينى آن جناب است و آن حضرت كشيده بينى است ، محاسن شريفش پر پشت و كوتاه و گونه هايش كم گوشت و غير برجسته بود، دهانش خوشبو و فراخ و بيشتر اوقات باز و دندانهايش از هم باز و جدا و چون مرواريد سفيد، و موى وسط سينه تا شكمش باريك بود، و گردنش در زيبائى چنان بود كه تو گوئى گردن آهو است ، و از روشنى و صفا تو گوئى نقره است ، خلقى معتدل ، بدنى فربه و عضلاتى در هم پيچيده داشت در حالى كه شكمش از سينه جلوتر نبود، فاصله بين دو شانه اش زياد و به اصطلاح چهار شانه بود، مفاصل استخوانهايش ضخيم و سينه اش گشاد و وقتى برهنه مى شد بدنش بسيار زيبا و اندامش متناسب بود، از بالاى سينه تا سره خطى از مو داشت ، سينه و شكمش غير از اين خط از مو برهنه بود ولى از دو ذراع و پشت شانه و بالاى سينه اش پر مو، و بند دستهايش كشيده و محيط كف دستش فراخ و استخوان بندى آن و استخوان بندى كف پايش ‍ درشت بود.

*(188/13)*

سراپاى بدنش صاف و استخوانهايش باريك و بدون برآمدگى بود، و گودى كف پا و دستش از متعارف بيشتر و دو كف قدمش ‍ محدب و بيشتر از متعارف برآمده ، و هم چنين پهن بود، به طورى كه آب بر آن قرار مى گرفت ، وقتى قدم برمى داشت تو گوئى آنرا از زمين مى كند و بارامى گام برمى داشت و با وقار راه مى پيمود، و در راه رفتن سريع بود، و راه رفتنش چنان بود كه تو گوئى از كوه سرازير مى شود، و وقتى بجائى التفات مى كرد با تمام بدن متوجه مى شد ، چشمهايش افتاده يعنى نگاهش بيشتر به زمين بود تا به آسمان ، و آنقدر نافذ بود كه كسى را ياراى خيره شدن بر آن نبود، و به هر كس برمى خورد در سلام از او سبقت مى جست .

*(188/14)*

راوى گفت پرسيدم منطقش را برايم وصف كن ، گفت : رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) دائما با غصه ها قرين و دائما در فكر بود و يك لحظه راحتى نداشت ، بسيار كم حرف بود و جز در مواقع ضرورت تكلم نمى فرمود، و وقتى حرف ميزد كلام را از اول تا به آخر با تمام فضاى دهان ادا مى كرد، اين تعبير كنايه است از فصاحت ، و كلامش همه كوتاه و جامع و خالى از زوائد و وافى به تمام مقصود بود. خلق نازنينش بسيار نرم بود، به اين معنا كه نه كسى را با كلام خود مى آزرد و نه به كسى اهانت مى نمود، نعمت در نظرش بزرگ جلوه مى نمود، اگر چه هم ناچيز مى بود، و هيچ نعمتى را مذمت نمى فرمود، و در خصوص طعامها مذمت نمى كرد و از طعم آن تعريف هم نمى نمود، دنيا و ناملايمات آن هرگز او را به خشم در نمى آورد، و وقتى كه حقى پايمال مى شد از شدت خشم كسى او را نمى شناخت ، و از هيچ چيزى پروا نداشت تا آنكه احقاق حق مى كرد، و اگر به چيزى اشاره مى فرمود با تمام كف دست اشاره مى نمود ، و وقتى از مطلبى تعجب مى كرد دست ها را پشت و روى مى كرد و وقتى سخن مى گفت انگ شت ابهام دست چپ را به كف دست راست مى زد، و وقتى غضب مى فرمود، روى مبارك را مى گرداند در حالتى كه چشمها را هم مى بست ، و وقتى مى خنديد خنده اش تبسمى شيرين بود به طورى كه تنها دندانهاى چون تگرگش نمايان مى شد.

*(188/15)*

صدوق (عليه الرحمه ) در كتاب مزبور مى گويد: تا اينجا روايت ابى القاسم بن منيع از اسماعيل بن محمدبن اسحاق بن جعفر بن محمد بود، و از اين پس تا آخر روايت عبد الرحمن است ، در اين روايت حسن بن على (عليهماالسلام ) مى فرمايد: تا مدتى من اين اوصاف را كه از دائى خود شنيده بودم از حسين (عليه السلام ) كتمان مى كردم ، تا اينكه وقتى برايش نقل كردم ، ديدم او بهتر از من وارد است ، پرسيدم تو از كه شنيدى ، گفت من از پدرم اميرالمؤ منين (عليه السلام ) از وضع داخلى و خارجى رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) و هم چنين از چگونگى مجلسش و از شكل و شمايلش سؤ ال كردم ، آن جناب نيز چيزى را فروگذار نفرمود.  
سيره پيامبر اكرم (ص ) از زبان مبارك امام حسين (ع )

*(188/16)*

حسين (عليه السلام ) براى برادر خود چنين نقل كرد كه : من از پدرم از روش رفتار رسول خدا(صلى الله عليه و آله ) در منزل پرسيدم ، فرمود: به منزل رفتنش به اختيار خود بود، و وقتى تشريف مى برد، وقت خود را در خانه به سه جزء تقسيم مى كرد، قسمتى را براى عبادت خدا،و قسمتى را براى به سر بردن با اهلش و قسمتى را به خود اختصاص مى داد، در آن قسمتى هم كه مربوط به خودش بود، باز به كلى قطع رابطه نمى كرد، بلكه مقدارى از آن را بوسيله خواص خود در كارهاى عامه مردم صرف مى فرمود، و از آن مقدار چيزى رابراى خود ذخيره نمى كرد. از جمله سيره آن حضرت اين بود كه اهل فضل را با ادب خود ايثار مى فرمود، و هر كس را به مقدار فضيلتى كه در دين داشت احترام مى نمود، و حوائجشان را برطرف مى ساخت ، چون حوائجشان يكسان نبود، بعضى را يك حاجت بود و بعضى را دو حاجت و بعضى را بيشتر، رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) با ايشان مشغول مى شد و ايشان را سرگرم اصلاح نواقص شان مى كرد، و از ايشان درباره امورشان پرسش مى كرد، و به معارف دينيشان آشنا مى ساخت ، و در اين باره هر خبرى كه مى داد دنبالش مى فرمود: حاضرين آنرا به غائبين برسانند، و نيز مى فرمود: حاجت كسانى را كه به من دسترسى ندارند به من ابلاغ كنيد، و بدانيد كه هر كس حاجت اشخاص ناتوان و بى رابطه با سلطان را نزد سلطان برد، و آنرا برآورده كند، خداى تعالى قدم هايش را در روز قيامت ثابت و استوار مى سازد. در مجلس آن حضرت غير اينگونه مطالب ذكر نمى شد، و از كسى سخنى از غير اين سنخ مطالب نمى پذيرفت ، مردم براى درك فيض و طلب علم شرفياب حضورش مى شدند و بيرون نمى رفتند مگر اينكه دلهاى شان سرشار از علم و معرفت بود و خود از راهنمايان و ادله راه حق شده بودند.

*(188/17)*

سپ س از پدرم اميرالمؤ منين (عليه السلام ) از برنامه و سيره آن جناب در خارج از منزل پرسيدم ، فرمود: رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) زبان خود را از غير سخنان مورد لزوم باز مى داشت ، و با مردم انس مى گرفت ، و آنان را از خود رنجيده خاطر نمى كرد، بزرگ هر قومى را احترام مى كرد، و توليت امور قوم را به او واگذار مى نمود ، هميشه از مردم برحذر بود، و خود را مى پائيد، و در عين حال بشره و خلق خود را درهم نمى پيچيد، همواره از اصحاب خود تفقد مى كرد، و از مردم حال مردم را مى پرسيد، و هر عمل نيكى را تحسين و تقويت مى كرد، و هر عمل زشتى را تقبيح مى نمود، در همه امور ميانه رو بود، گاهى افراط و گاهى تفريط نمى كرد، از غفلت مسلمين و انحراف شان غافل نبود، و درباره حق ، كوتاهى نمى كرد و از آن تجاوز نمى نمود، در ميان اطرافيان خود كسى را برگزيده تر و بهتر مى دانست كه داراى فضيلت بيشتر و براى مسلمين خيرخواه تر بود، و در نزد او مقام و منزلت آن كسى بزرگ تر بود كه مواسات و پشتيبانيش براى مسلمين بهتر بود.

*(188/18)*

سيدالشهداء (عليه السلام ) سپس فرمود: من از پدر بزرگوارم از وضع مجلس رسول الله (صلى الله عليه و آله ) پرسيدم ، فرمود: هيچ نشست و برخاستى نمى كرد مگر با ذكر خدا، و در هيچ مجلسى جاى مخصوصى براى خود انتخاب نمى كرد، و از صدرنشينى نهى مى فرمود، و در مجالس هر جا كه خالى بود مى نشست ، و اصحاب را هم دستور مى داد كه چنان كنند. و در مجلس ، حق همه را ادا مى كرد، به طورى كه احدى از همنشينانش احساس نمى كرد كه از ديگران در نزد او محترم تر است ، و هر كسى كه شرفياب حضورش مى شد اين قدر صبر مى كرد تا خود او برخيزد و برود، و هر كس حاجتى از او طلب مى كرد برنمى گشت مگر اينكه يا حاجت خود را گرفته بود، يا با بيانى قانع ، دلخوش شده بود،خلق نازنينش اينقدر نرم بود كه به مردم اجازه مى داد او را براى خود پدرى مهربان بپندارند، و همه نزد او در حق مساوى بودند، مجلسش ، مجلس حلم و حيا و راستى و امانت بود و در آن صداها بلند نمى شد، و نواميس و احترامات مردم هتك نمى گرديد، و اگر احيانا از كسى لغزشى سر مى زد، آن جناب طورى تاديبش مى فرمود كه براى هميشه مراقب مى شد، همنشينانش همه با هم متعادل بودند، و مى كوشيدند كه با تقوا يكديگر را مواصلت كنند، با يكديگر متواضع بودند، بزرگتران را احترام نموده وبه كوچكتران مهربان بودند، و صاحبان حاجت را بر خود مقدم مى شمردند، و غريب ها را حفاظت مى كردند.

*(188/19)*

و نيز فرمود: پرسيدم سيره آن حضرت در ميان همنشينانش چطور بود؟ فرمود: دائما خوش رو و نرم خو بود، خشن و درشت خو و داد و فرياد كن و فحاش و عيب جو و همچنين مداح نبود، و به هر چيزى كه رغبت و ميل نداشت بى ميلى خود را در قيافه خود نشان نمى داد و لذا اشخاص از پيشنهاد آن ماءيوس نبودند، اميدواران را نااميد نمى كرد، نفس خود را از سه چيز پرهيز ميداد: 1 - مراء و مجادله 2 - پر حرفى 3 - گفتن حرف هاى بدرد نخور. و نسبت به مردم نيز از سه چيز پرهيز مى كرد: 1 - هرگز احدى را مذمت و سرزنش نمى كرد 2 - هرگز لغزش و عيب هايشان را جستجو نمى نمود 3 - هيچ وقت حرف نمى زد مگر در جائى كه اميد ثواب در آن مى داشت .  
و وقتى تكلم مى فرمود همنشينانش سرها را به زير مى انداختند گوئى مرگ بر سر آنها سايه افكنده است ، و وقتى ساكت مى شد، آنها تكلم مى كردند، و در حضور او نزاع و مشاجره نمى كردند، و اگر كسى تكلم مى كرد ديگران سكوت مى كردند تا كلامش پايان پذيرد، و تكلم شان در حضور آن جناب به نوبت بود، اگر همنشينانش از چيزى به خنده مى افتادند، آن جناب نيز مى خنديد و اگر از چيزى تعجب مى كردند او نيز تعجب مى كرد، و اگر ناشناسى از آن حضرت چيزى مى خواست و در درخواستش اسائه ادب و جفائى مى كرد، آن جناب تحمل مى نمود، به حدى كه اصحابش در صدد رفع مزاحمت او برميامدند و آن حضرت مى فرمود: هميشه صاحبان حاجت را معاونت و يارى كنيد، و هرگز ثناى كسى را نمى پذيرفت مگر اينكه به وى احسانى كرده باشد، و كلام احدى را قطع نمى كرد مگر اينكه مى ديد كه از حد مشروع تجاوز مى كند كه در اين صورت يا به نهى و بازداريش از تجاوز يا به برخاستن از مجلس ‍ كلامش را قطع مى كرد.

*(188/20)*

سيد الشهداء (عليه السلام ) مى فرمايد: سپس از سكوت آن حضرت پرسيدم ، فرمود: سكوت رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) چهار جور بود: 1 - حلم 2 - حذر 3 - تقدير 4 - تفكر. سكوتش از حلم و صبر اين بود كه هيچ چيز آن حضرت را به خشم در نمى آورد و از جاى نمى كند، و سكوتش از حذر در چهار مورد بود:  
1 - در جائى كه مى خواست وجهه نيكو و پسنديده كار را پيدا كند تا مردم نيز در آن كار به وى اقتدا نمايند.  
2 - در جائى كه حرف زدن قبيح بود و مى خواست بطرف ياد دهد تا او نيز از آن خوددارى كند.  
3 - در جائى كه مى خواست درباره صلاح امتش مطالعه و فكر كند.  
4 - در مواردى كه مى خواست دست به كارى زند كه خير دنيا و آخرتش در آن بود.  
و سكوتش از تقدير اين بود كه مى خواست همه مردم را به يك چشم ديده و به گفتار همه به يك نحو استماع فرمايد، و اما سكوتش ‍ در تفكر عبارت بود از تفكر در اينكه چه چيزى باقى است و چه چيزى فانى .  
مؤ لف : اين روايت را صاحب كتاب مكارم الاخلاق از كتاب محمد بن اسحاق بن ابراهيم طالقانى به طريقى كه او به حسنين (عليهماالسلام ) دارد نقل كرده ، مرحوم مجلسى هم در بحارالانوار فرموده ، كه اين روايت از اخبار مشهور است ، عامه هم آنرا در بيشتر كتاب هاى خود نقل كرده اند، سپس مؤ لف اضافه مى كند كه بر طبق مفاد اين روايت و يا بعضى از مضامين آن ، روايات بسيارى از صحابه رسول خدا(صلى الله عليه و آله ) نقل شده است .  
شرح و تفسير كلمات و جملات روايت مشهورى كه درباره جسمى واحوال روحى پيامبر اكرم (ص ) نقل شده است

*(188/21)*

كلمه (مربوع ) بمعناى كسى است كه اندامى متوسط داشته باشد، نه كوتاه قد و نه بلند بالا، و كلمه (مشذب ) بمعناى بلند قامتى است كه در عين حال لاغر اندام باشد و گوشتى بر بدن نداشته باشد و كلمه (رجل ) در جمله (رجل الشعر) بر وزن خلق ، صفتى است مشتق از ماده (فعل يفعل ) وقتى مى گويند فلانى (رجل الشعر) است معنايش اين است كه موى سر و روى او نه بطور كامل مستقيم و افتاده است و نه بطور كامل مجعد وفرفرى است بلكه بين اين دو حالت است .  
و كلمه (ازهراللون ) باين معنا است كه آنجناب رنگ چهره مباركش براق و صاف بود و كلمه (ازج ) وقتى در مورد ابروان استعمال مى شود بمعناى باريك و طولانى بودن آنست و اينكه در روايت آمده : (سوابغ فى غير قرن ) معنايش اينست كه ابروان آنجناب متصل بيكديگر نبود و از يكديگر فاصله داشت و كلمه (اشم ) بمعناى كسى است كه بينى او داراى شمم باشد، يعنى قصبه بينيش برآمدگى داشته باشد، و منظور راوى اين بوده كه بين دو ابرويش نورى تلالوء مى كرد كه اگر كسى خوب دقت نمى كرد بنظرش ‍ مى رسيد بلندى و ارتفاعى است كه بر بينى آنجناب است و (كث اللحيه ) كسى را مى گويند كه محاسنش پر پشت و بلند نباشد و (سهل الخد) بكسى گويند كه گونه اى صاف و كشيده داشته باشد و در آن گوشت زيادى نباشد و (ضليع الفم ) بكسى گويند كه دهانى فراخ داشته باشد و اين در مردان از محاسن شمرده مى شود و (مفلج ) از ماده (فلجه ) (با دو فتحه ) بكسى اطلاق مى شود كه فاصله ما بين دو قدمش يا بين دو دستش و يا بين دندانهايش زياد باشد و (اشنب ) به كسى گفته مى شود كه دندانهايش ‍ سفيد باشد.

*(188/22)*

و (مشربه ) بمعناى موئى است كه از وسط سينه تا روى شكم انسان مى رويد و كلمه (دميه ) - بضم دال - بمعناى آهو است و (منكب ) محل اتصال استخوان شانه و بازو است و (كراديس ) جمع (كردوس ) است كه بمعناى مفصل و محل اتصال دو استخوان است و در (جمله انور) المتجرد گويا كلمه (متجرد) اسم فاعل ا ز تجرد باشد كه بمعناى عريان بودن از لباس و امثال آنست و منظور از اين جمله اين است كه آنجناب وقتى برهنه ميشده خلقت و ظاهر بدن مباركش زيبا بود و كلمه (لبه ) - بضمه لام و تشديد باء - آن نقطه اى است از سينه كه قلاده در آنجا قرار مى گيرد وكلمه (سره ) بمعناى ناف است و كلمه (زند) محل اتصال قلمه دست به كف دست است (آنجا كه نبض مى زند) و كلمه (رحب الراحه ) بمعناى كسى است كه كف دستش وسيع باشد و كلمه (شتن ) (با دو فتحه ) بمعناى درشتى كف دستها و ساختمان پاها است و كلمه (سبط القصب ) در وصف كسى استعمال مى شود كه استخوانهاى بدنش مستقيم و بدون كجى و برآمدى باشد و جمله (خمصان الاخمصين ) در وصف كسى مى آيد كه كف پايش تخت نباشد و هنگام ايستادن همه آن به زمين نچسبد چون (اخمص ) آن محلى است از كف پا كه بزمين نمى چسبد و (خمصان ) بمعناى لاغر بودن باطن پا است ، در نتيجه (خمصان الاخمصين ) اين معنا را افاده مى كند كه وسط كف پاى آنجناب با دو طرف آن يعنى طرف انگشتان و طرف پاشنه تفاوت بسيار داشت و از آن دو طرف بلندتر بود و كلمه (فسحه ) بمعناى وسعت است و (قلع ) بمعناى راه رفتن بقوت است و (تكفوء) در راه رفتن بمعناى راه رفتن با تمايل است (مثل كسيكه از كوه پائين مى آيد) و (ذريع المشيه ) بكسى گفته مى شود كه بسرعت ر اه برود، و كلمه (صب ) بمعناى سرازيرى راه و يا زمين سرازير است و (خافض الطرف ) را جمله بعد كه مى گويد: (نظره الى الارض ) معنا كرده ، يعنى آنجناب همواره نگاهش بطرف زمين بوده و كلمه (اشداق ) جمع (شدق ) - بكسره شين - است كه

*(188/23)*

بمعناى زاويه دهان ازطرف داخل است . و يا به عبارتى باطن گونه هاى است ، و اينكه در روايت آمده سخن را با (اشداق ) خود آغاز و با (اءشداق ) خود ختم مى كرد كنايه است از فصاحت ، وقتى گف ته مى شود فلانى تشدق كرد معنايش اين است كه شدق خود را بمنظور فصيح سخن گفتن پيچاند و كلمه (دمث ) از ماده (دماثه ) است كه جمله بعد آنرا تفسير نموده ، مى گويد: (ليس بالجافى و لا بالمهين ) يعنى سخن گفتنش ملايم و خالى از خشونت و نرمى بيش از اندازه بود كلمه (ذواق ) بمعناى هر طعام چشيدنى است و كلمه (انشاح ) از ماده (نشوح ) است و (انشاح ) يعنى اعراض كرد و منظور از جمله (يفتر عن مثل حب الغمام ) اين است كه خنده اش بسيار شيرين و نمكين بود، لبها اندكى باز مى شد و دندانهائى چون تگرگ را نمودار مى ساخت و منظور از جمله (فيرد ذلك بالخاصه على العامه ) معنايش ‍ اين است كه در آن يك سوم وقتى كه در خانه بخودش اختصاص مى داد نيز بكلى از مردم منقطع نمى شد بلكه بوسيله خواص با عامه مردم مرتبط مى شد، مسائل آنانرا پاسخ مى داد و حوائج شان را برمى آورد و هيچ چيز از آن يك سوم وقت را كه مخصوص خودش ‍ بود از مردم دريغ نمى كرد.

*(188/24)*

و كلمه (رواد) جمع (رائد) است و رائد بمعناى آن كسى است كه پيشاپيش كاروان مى رود تا براى كاروانيان منزل و براى حيوانات آنان چراگاهى پيدا كند و كارهائى ديگر از اين قبيل انجام دهد. و منظور از جمله (لا يوطن الا ما كنت و ينهى عن ايطانها) اين است كه رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) جاى معينى از مجلس را بخود اختصاص نمى داد و چنين نبود كه اهل مجلس آن نقطه راخاص آنحضرت بدانند و كسى در آنجا ننشيند، زيرا مى ترسيد عنوان بالانشينى و تقدم پيدا كند، و ديگرانرا نيز از چنين عملى نهى مى كرد. و جمله (اذا انتهى الى قوم ...) بمنزله تفسير آن جمله است ، و معناى جمله (لا توبن فيه الحرم ) اينست كه در حضور آنجناب كسى جراءت نمى كرد از ناموس مردم به بدى ياد كند و اين فعل از ماده (ابنه )- بضم همزه - گرفته شده كه بمعناى عيب است و كلمه (حرم ) - بضمه حاء و فتحه راء- جمع (حرمه ) است . و كلمه (تثنى ) در جمله : (لا تثنى فلتاته ) از (تثنيه ) گرفته شده كه بمعناى تكرار كردن است و كلمه (فلتات ) جمع (فلته ) است كه بمعناى لغزش است و معناى جمله اين است كه اگر احيانا در مجلس آنجناب از احدى از جلساء لغزشى سر مى زند حضرت به همه مى فهماند كه اين عمل لغزش و خطا است و ديگر از كسى تكرار نشود و كلمه (بشر) - بكسره باء و سكون شين - بمعناى بشاش بودن چهره است و كلمه (صخاب ) درباره كسى استعمال مى شود كه فريادى گوش خراش داشته باشد.

*(188/25)*

و در جمله (حديثهم عنده حديث اوليتهم ) كلمه (اءوليه ) جمع (ولى ) است و گويا مراد از آن تابع و دنبال رو باشد، ومعناى جمله اين باشد كه اصحاب وقتى با آن جناب سخن مى گفتند نوبت را رعايت مى كردند و چنين نبود كه يكى در سخن ديگرى داخل شود و يا مادام كه سخن او تمام نشده سخن بگويد و يا مانع يكديگر شوند، و معناى جمله (حتى ان كان اصحابه يستجلبونهم ) اين است كه اصحاب آن جناب وقتى مى ديدند غريبه ها و ناآشنايان به اخلاق آن جناب و با حرفهاى خارج از نزاكت خود آنجناب را مى آزارند آنان را نزد خود مى خواندند تا رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) را از شر آنان نجات دهند.  
و معناى جمله (و لا يقبل الثناء الا من مكافى ء) اين است كه مدح و ثناء را تنها در مقابل نعمتى كه به يكى از آنان داده بود مى پذيرفت و اين عمل همان شكرى است كه در اسلام مدح شده پس كلمه (مكافى ء) يا از مكافات بمعناى جزا دادن است و يا از مكافات بمعناى مساوات است كه اگر باين معنا باشد معناى جمله چنين مى شود: رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) مدح و ثناء را از كسى مى پذيرفت كه مدح را به مقدارى كه طرف استحقاق آنرا دارد اداء كند نه بيش از آن ، و از كسى كه در مدحش اغراق مى كرده و زياده روى مى نموده نمى پذيرفت .  
و معناى جمله : (و لا يقطع على احد كلامه حتى يجوز) اين است كه آنجناب سخن هيچ گوينده اى را قطع نمى كرد مگر آنكه از حق تجاوز مى كرده كه در آنصورت تذكر ميداده كه اين سخن تو درست نيست و يا برمى خاسته و مى رفته ، و كلمه (استفزاز) بمعناى استخفاف است و منظور راوى اين است كه هيچ صحنه اى آنجناب را آنچنان بخشم در نمى آورد كه عقلش سبك شود و از جاى كنده شود.  
روايات ديگرى در درباره سيره عملى رسول اكرم (ص )

*(188/26)*

2 - و در كتاب احياء العلوم است كه : رسول خدا گفتارش از همه فصيح تر و شيرين تر بود - تا آنجا كه ميگويد -: و سخنانش همه كلمات كوتاه و جامع و خالى از زوائد و وافى به تمام مقصود بود، و چنان بود كه گوئى اجزاى آنان تابع يكديگرند، وقتى سخن مى گفت بين جملات را فاصله مى داد تا اگر كسى بخواهد سخنانش را حفظ كند فرصت داشته باشد، جوهره صدايش بلند و از تمامى مردم خوش نغمه تر بود.  
3 - و شيخ در كتاب تهذيب به سند خود از اسحاق بن جعفر از برادرش موسى بن جعفر از پدران بزرگوارش از على (عليه السلام ) نقل كرده كه فرمود: از رسول خدا(صلى الله عليه و آله ) شنيدم كه مى فرمود: من مبعوث شده ام به مكارم اخلاق و محاسن آن .  
4 - و در كتاب مكارم الاخلاق است كه ابى سعيد خدرى گفت : حياى رسول خدا(صلى الله عليه و آله ) از عروس حجله بيشتر بود، و چنان بود كه اگر چيزى را دوست نمى داشت ما از قيافه اش مى فهميديم .  
5 - و در كتاب كافى به سند خود از محمد بن مسلم روايت مى كندكه گفت : شنيدم كه حضرت ابو جعفر (عليه السلام ) مى فرمود: فرشته اى نزد رسول الله (صلى الله عليه و آله ) آمد و عرض كرد: خدايت مخير فرموده كه اگر خواهى بنده اى متواضع و رسول باشى و اگر خواهى پادشاهى رسول باشى ، جبرئيل اين صحنه را مى ديد رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) از راه مشورت به جبرئيل نگريست ، او با دست اشاره كرد كه افتادگى را اختيار كن و لذا رسول الله (صلى الله عليه و آله ) در جواب آن فرشته فرمود: بندگى و تواضع را با رسالت اختيار كردم ، فرشته مزبور در حالى كه كليد خزينه هاى زمين را در دست داشت گفت : اينك چيزى هم از آنچه در نزد خدايت دارى كاسته نشد.

*(188/27)*

6 - و در نهج البلاغه مى فرمايد: پس بايد كه تاءسى كنى به نبى اطهر و اطيب - تا آنجا كه مى فرمايد - از خوردنيهاى دنيا اندك و به اطراف دندان خورد، و دهان خود را از آن پر نكرد و به آن التفاتى ننمود، لاغرترين اهل دنيا بود از حيث تهى گاه و گرسنه ترين شان بود از جهت شكم ، خزائن دنيا بر او عرضه شد، ليكن او از قبولش استنكاف نمود، وقتى فهميد كه خداى تعالى چيزى را دشمن دارد او نيز دشمن مى داشت ، و هر چيزى را كه خداى تعالى حقير مى دانست او نيز تحقيرش مى كرد، و ما بر عكس آن جنابيم و اگر از معايب چيزى در ما نبود جز همينكه دوست مى داريم دنيائى را كه خدا دشمن داشته و بزرگ مى شماريم دنيائى را كه خدايش تحقير كرده ، همين براى شقاوت و بدبختى و نافرمانيمان بس بود، و حال آنكه رسول الله (صلى الله عليه و آله ) روى زمين غذا مى خورد، و چون بندگان مى نشست ، و كفش خود را بدست خود مى دوخت ، و بر الاغ لخت سوارمى شد، و شخصى ديگرى را هم پشت سر خود بر آن حيوان سوار مى كرد، وقتى ديد پرده در خانه اش تصوير دارد به يكى از زنان خود فرمود: اى فلان اين پرده را از نظرم پنهان كن تا آنرا نبينم ، چون هر وقت چشمم بدان مى افتد به ياد دنيا و زخارف آن مى افتم ، آرى به قلب و از صميم دل از دنيا اعراض ‍ كرده بود، و يادش را در دل خود كشته و از بين برده بود، تا جائى كه دوست مى داشت زينت دنيا را حتى به چشم هم نبيند تا هوس ‍ لباس فاخر نكند، و دنيا را خانه قرار نبيند، و اميدوار اقامت در آن نشود، از اين رو دنيا را به كلى از دل خود بيرون كرد، و ياد آن را از قلب كوچ داد، و از نظر دور بين خود هم پنهان نمود، آرى وقتى شخصى از چيزى بدش آيد نظر كردن بآن را هم دوست نمى دارد، حتى دوست نمى دارد كه كسى نزد او اسم آن چيز را ببرد.  
عبادت پيامبر اكرم (ص ) از ساده روايات

*(188/28)*

7 - و در كتاب احتجاج از موسى بن جعفر از پدرش و از پدرانش از حسن بن على از پدرش على (عليه السلام ) روايت كرده كه در ضمن خبرى طولانى فرمود: رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) از خوف خداى عزوجل آنقدر مى گريست كه سجاده و مصلايش از اشك چشم او تر مى شد، با اينكه جرم و گناهى هم نداشت .  
8 - و در كتاب مناقب است كه رسول الله (صلى الله عليه و آله ) آنقدر مى گريست كه بيهوش مى شد، خدمتش عرضه مى داشتند مگر خداى تعالى در قرآن نفرموده كه خداوند از گناهان گذشته و آينده تو، در گذشته پس اين همه گريه براى چيست ؟! مى فرمود: درست است كه خدا مرا بخشيده ، ليكن من چرا بنده اى شكرگزار نباشم ، و همچنين بود بيهوشى هاى على بن ابى طالب وصى آن حضرت در مقام عبادتش .  
مؤ لف : گويا سائل خيال مى كرده كه بطور كلى عبادت براى ايمنى از عذاب است ، و حال آنكه چنين نيست ، بلكه رواياتى وارد شده كه عبادت از ترس عذاب مانند عبادت بندگان از ترس موالى است ، بناى پاسخ آن جناب هم بر اين است كه عبادت از باب شكر خداى سبحان است ، و اين چنين عبادت ، عبادت كرام و قسم ديگرى است از عبادت .  
و در ماءثور از ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) هم وارد شده كه بعضى از عبادته ا از ترس عقاب است و اين عبادت نظير عبادتى است كه غلامان براى آقاى خود و ازترس او انجام مى دهند، و بعضى از عبادات عبادتى است كه به طمع ثواب انجام مى شود، اين عبادت نظير عبادت تجار است كه از هر كارى سود آنرا در نظر دارند، و بعضى از آنها عبادتى است كه به خاطر اداى شكر نعمتهاى خداى سبحان انجام مى شود.  
و در بعضى روايات از اين قسم عبادت تعبير شده به اينكه بخاطر محبت خداى سبحان انجام مى شود، و در بعضى از روايات ديگر دارد كه بخاطر اين انجام مى شود كه خدا را اهل و سزاوار عبادت مى بيند.

*(188/29)*

و ما در تفسير جمله (سيجزى الله الشاكرين ) در جلد چهارم ص 75 اين كتاب درباره معناى اين روايات بطور مفصل بحث كرديم ، و در آنجا گفتيم كه شكر در عبادت خدا، عبارتست از اخلاص نيت براى خدا، و شاكرين همان مخلصين (به فتح لام ) از بندگان خدايند، و مقصود از آيه شريفه (سبحان الله عما يصفون . الا عباد الله المخلصين ) و امثال آن ، همين مخلصين مى باشند.  
9 - و در كتاب ارشاد ديلمى است كه ابراهيم خليل (عليه السلام ) وقتى به نماز مى ايستاد جوش و خروشى نظير هيجان و اضطراب اشخاص ترسيده ، از او شنيده مى شد، و رسول الله (صلى الله عليه و آله ) هم همينطور بود.  
10 - و در تفسير ابى الفتوح از ابى سعيد خدرى روايت شده كه گفت : وقتى آيه شريفه (و اذكروا الله كثيرا - و خدا را بسيار ذكر كنيد) نازل شد رسول الله (صلى الله عليه و آله ) مشغول به ذكر خدا گشت تا جائى كه كفار مى گفتند اين مرد جن زده شده است .  
11 - و دركتاب كافى به سند خود از زيد شحام از امام صادق (عليه السلام ) نقل مى كند كه فرمود: رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) در هر روز هفتاد بار توبه مى كرد، پرسيدم آيا هفتاد بار مى گفت (استغفر الله و اتوب اليه )؟ فرمودند: نه ، بلكه مى گفت : (اتوب الى الله ) عرض كردم رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) توبه مى كرد و گناه مرتكب نمى شد و ما توبه مى كنيم و باز تكرار مى نمائيم ، فرمود: (الله المستعان - بايد از خدا مدد گرفت ).

*(188/30)*

12 - و در كتاب مكارم الاخلاق از كتاب : (النبوه ) از على (عليه السلام ) نقل مى كند كه آن جناب هر وقت رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) را وصف مى كرد مى فرمود: كف دستش از تمامى كف ها سخى تر و سينه اش از همه سينه ها جرات دارتر و لهجه اش از همه لهجه ها و زبانها راستگوتر و به عهد و پيمان از همه مردم وفادارتر و خوى نازنينش از خوى همه نرم تر و دودمانش از همه دودمان ها كريم تر و محترمتر، اگر كسى ناگهانى ميديدش از او هيبت مى برد و اگر كسى با او از روى معرفت همنشين بود دوستش مى داشت ، قبل از او و بعد از او من هرگز كسى را مثل او نديدم .  
13 - و در كتاب كافى به سند خود از عمر بن على از پدر بزرگوارش نقل مى كند كه فرمود: از جمله سوگندهاى رسول خدا اين بود كه مى فرمود: (لا و استغفر الله - نه ، و از خداآمرزش مى خواهم ).  
14 - و در احياء العلوم است كه آن جناب وقتى خيلى خوشحال مى شد  
سخاوت حضرت (ص ) و توجه ايشان به امر نيازمندان  
15 - و نيز در همان كتاب است كه : رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) سخى ترين مردم بود، بطورى كه هيچ وقت درهم و دينارى نزدش نمى ماند، حتى اگر وقتى چيزى نزدش زيادى مى ماند و تا شب كسى را نمى يافت كه آنرا به او بدهد، به خانه نمى رفت تا ذمه خود را از آن برى سازد و آنرا به محتاجى برساند، و از آنچه خدا روزيش مى كرد بيش از آذوقه يكسال از خرما و جوى كه در دسترس بود براى خود ذخيره نمى كرد و مابقى را در راه خدا صرف مى كرد، كسى از آن جناب چيزى درخواست نمى كرد مگر اينكه آن حضرت حاجتش را هر چه بود برآورده مى نمود، و همچنين مى داد تا آنكه نوبت مى رسيد به غذاى ذخيره يكساله اش از آنهم ايثار مى فرمود، و بسيار اتفاق مى افتاد كه قبل از گذشتن يكسال قوت خود را انفاق كرده و اگر چيز ديگرى عايدش نمى شد خود محتاج شده بود.  
next page  
fehrest page  
back page

*(188/31)*

next page  
fehrest page  
back page  
غزالى سپس اضافه مى كند كه : رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) حق را انفاذ مى كرد اگر چه ضررش عايد خودش و يا اصحابش ‍ مى شد.  
و نيز مى گويد: رسول خدا(صلى الله عليه و آله ) دشمنان زيادى داشت و با اينحال در بين آنان تنها و بدون نگهبان رفت و آمد مى كرد.  
و نيز مى گويد كه هيچ امرى از امور دنيا آن جناب را به هول و هراس در نمى آورد.  
و نيز مى گويد: رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) با فقرا مى نشست و با مساكين هم غذا مى شد و كسانى را كه داراى فضائل اخلاقى بودند احترام مى كرد، و با اشخاص آبرومند الفت مى گرفت ، به اين معنى كه به آنان احسان مى نمود، و خويشاوندان را در عين اينكه بر افضل از آنان مقدم نمى داشت صله رحم مى كرد، به احدى از مردم جفا نمى نمود، و عذر هر معتذرى را مى پذيرفت .  
و نيز مى گويد: رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) داراى غلامان و كنيزانى بود و در خوراك و پوشاك از ايشان برترى نمى جست ، و هيچ دقيقه اى از عمر شريفش را بيهوده و بدون عملى در راه خدا و يا كارى از كارهاى لازم خويشتن نمى گذراند، و گاهى براى سركشى به اصحاب خود به باغات شان تشريف مى برد، و هرگز مسكينى را براى تهى دستى و يا مرضش تحقير نمى كرد و از هيچ سلطانى به خاطر سلطنتش نمى ترسيد، آن فقير و اين سلطان را به يك نحو دعوت به توحيد مى نمود.  
16 - و نيز در كتاب مزبور مى گويد: رسول خدا(صلى الله عليه و آله ) از همه مردم ديرتر به غضب درمى آمد و از همه زودتر آشتى مى كرد و خشنود مى شد و از همه مردم رؤ وف تر به مردم بود و بهترين مردم و نافع ترين آنان بود براى مردم .

*(189/1)*

17 - و نيز در آن كتاب مى گويد: رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) چنان بود كه اگر مسرور و راضى مى شد مسرت و رضايتش براى مردم بهترين مسرت ها و رضايت ها بود، اگر موعظه مى كرد موعظه اش جدى بود نه به شوخى ، و اگر غضب مى كرد - و البته جز براى خدا غضب نمى كرد - هيچ چيزى تاب مقاومت در برابر غضبش را نداشت ، و هم چنين در تمامى امورش همينطور بود، وقتى هم كه به مصيبتى و يا به ناملايمى برمى خورد امر را به خدا واگذار مى كرد، و از حول و قوه خويش تبرى مى جست و از خدا راه چاره مى خواست .  
مؤ لف : معانى توكل بر خدا و تفويض امر به او و تبرى از حول و قوه خويشتن و راه چاره از خدا خواستن همه به هم مربوط و برگشت همه آنها به يك اصل است و آن اين است كه براى امور استنادى است به اراده الهى اى كه غالب بر هر اراده ديگرى است و هرگز مغلوب نمى شودو قدرت الهى اى كه مافوق هر قدرت و غير متناهى است ، و اين خود معنا و حقيقتى است كه كتاب خدا و سنت رسول گراميش متفقا مردم را به اعتقاد بر آن و عمل بر طبق آن دعوت كرده اند، قرآن كريم مى فرمايد: (و على الله فليتوكل المتوكلون ) و نيز مى فرمود: (و افوض امرى الى الله ) و نيز مى فرمود: (و من يتوكل على الله فهو حسبه ) ونيز مى فرمايد: (الا له الخلق و الامر) و نيز مى فرمايد: (و ان الى ربك المنتهى ) و غير اين از آيات ، و روايات در اين باره از حد شمارش افزون است .

*(189/2)*

و متخلق به اين خلق ها و متادب به اين آداب شدن علاوه بر اينكه آدمى را در مسير حقايق و واقعيات قرار داده و عملش را منطبق بر وجهى مى سازد كه بر حسب واقع بايد آنطور واقع شود و علاوه بر اينكه آدمى را مستقر در دين فطرت كرده ، و اين معنا را ارتكازى آدمى مى كند كه حقيقت هر چيزى و نشانه حقيقت بودن آن برگشت حقيقى آن است به خداى سبحان ، كما اينكه خود فرمود: (الا الى الله تصيرالامور) علاوه براين ، فائده مهم ديگرى دارد، و آن اين است كه اتكا و اعتماد انسان بر پروردگارش - در حالتى انسان را آشناى به پروردگارى مى كند كه داراى قدرت غير متناهى و اراده اى قاهر غير مغلوب است - اراده اش را چنان كشش داده و عزمش ‍ را چنان راسخ مى كند كه موانعى كه پيش مى آيد، در او رخنه نكرده و رنج و تعبى كه در راه رسيدن به هدف مى بيند خللى در او وارد نمى سازد و هيچ تسويلى نفسانى و وسوسه شيطانى كه بصورت خطورهاى وهمى در ضمير انسان خودنمائى مى كند آنرا از بين نمى برد.  
رواياتى درباره پاره اى از سنن و آداب رسول الله (ص ) در معاشرت با مردم

*(189/3)*

18 - و در كتاب ارشاد ديلمى است كه : رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) لباس خود را خودش وصله مى زد، و كفش خود را خود مى دوخت ، و گوسفند خود را مى دوشيد، و با بردگان هم غذا مى شد، و بر زمين مى نشست و بر دراز گوش سوار مى شد و ديگرى را هم پشت سر خود بر آن سوار مى كرد، و حيا مانعش نمى شد از اينكه مايحتاج خود را خودش از بازار تهيه كرده به سوى اهل خانه اش ببرد، به توانگران و فقرا دست مى داد و دست خودرا نمى كشيد تا طرف دست خود را بكشد، بهر كس مى رسيد چه توانگر و چه درويش و چه كوچك و چه بزرگ سلام ميداد، و اگر چيزى تعارفش مى كردند آنرا تحقير نمى كرد اگر چه يك خرماى پوسيده بود، رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) بسيار خفيف المؤ نه و كريم الطبع و خوش معاشرت و خوش رو بود، و بدون اينكه ، بخندد هميشه تبسمى بر لب داشت ، و بدون اينكه چهره اش در هم كشيده باشد هميشه اندوهگين به نظر مى رسيد، و بدون اينكه از خود ذلتى نشان دهد همواره متواضع بود، و بدون اينكه اسراف بورزد سخى بود، بسيار دل نازك و مهربان به همه مسلمانان بود، هرگز از روى سيرى آروغ نزد، و هرگز دست طمع به سوى چيزى دراز نكرد.  
19 - و در كتاب مكارم الاخلاق روايت شده كه : رسول الله (صلى الله عليه و آله ) عادتش اين بود كه خود را در آينه ببيند و سر و روى خود را شانه زند و چه بسا اين كار را در برابر آب انجام مى داد و گذشته از اهل خانه خود را براى اصحابش نيز آرايش مى داد و مى فرمود: خداوند دوست دارد كه بنده اش وقتى براى ديدن برادران از خانه بيرون مى رود خود را آماده ساخته آرايش دهد.

*(189/4)*

20 - و در كتاب هاى علل و عيون و مجالس به اسنادش از حضرت رضا از پدران بزرگوارش (عليهم السلام ) نقل كرده كه رسول الله (صلى الله عليه و آله ) فرمود: من از پنج چيز دست برنمى دارم تابميرم : 1 - روى زمين و با بردگان غذا خوردن 2 - سوار الاغ برهنه شدن 3 - بز بدست خود دوشيدن 4 - لباس پشمينه پوشيدن 5 - و به كودكان سلام كردن ، براى اين دست برنمى دارم كه امتم نيز بر آن عادت كنند و اين خود سنتى شود براى بعد از خودم .  
21 - و در كتاب فقيه از على (عليه السلام ) روايت شده كه به مردى از بنى سعد فرمود : آيا تو را از خود و از فاطمه حديث نكنم - تا آنجا كه فرمود - پس صبح شد و رسول الله (صلى الله عليه و آله ) بر ما وارد شد در حالى كه من و فاطمه هنوز در بستر خود بوديم ، فرمود: سلام عليكم ، ما از جهت اينكه در چنين حالى بوديم شرم كرده ، جواب سلامش نگفتيم ، بار ديگر فرمود: السلام عليكم باز ما جواب نداديم ، بار سوم فرمود: السلام عليكم اينجا بود كه ترسيديم اگر جواب نگوئيم آن جناب مراجعت كنند چه عادت آن حضرت چنين بود كه سه نوبت سلام مى كرد اگر جواب مى شنيد و اذن مى گرفت داخل مى شد و گرنه برمى گشت ، از اين جهت ناچار گفتيم : (و عليك السلام يا رسول الله )، درآى ، آن حضرت بعد از شنيدن اين جواب داخل شد... .  
22 - و در كتاب كافى بسند خود از ربعى بن عبدالله از ابى عبدالله (عليه السلام ) نقل كرده كه فرمود: رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) به زنان هم سلام مى كرد و آنها سلامش را جواب مى دادند، و هم چنين اميرالمؤ منين (عليه السلام )، الا اينكه آن جناب سلام دادن به زنان جوان را كراهت داشت و مى فرمود: مى ترسم از آهنگ صداى آنها خوشم آيد آن وقت ضرر اين كار از اجرى كه در نظر دارم بيشتر شود.

*(189/5)*

مؤ لف : صدوق (عليه الرحمه ) هم اين روايت را بدون ذكر سند نقل كرده و همچنين سبط طبرسى در كتاب المشكوه آنرا از كتاب محاسن نقل كرده است .  
23 - و نيزدر كافى به سند خود از حضرت عبدالعظيم بن عبدالله حسنى نقل كرده كه ايشان بدون ذكر سند از رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) نقل كرده و گفته كه آن حضرت سه جور مى نشست : يكى (قرفصاء) - و آن عبارت از اين بود كه ساقهاى پا را بلند مى كرد و دو دست خود را از جلو بر آنها حلقه مى زد و با دست راست بازوى چپ و با دست چپ بازوى راست را مى گرفت ، دوم اينكه دو زانوى خود و نوك انگشتان پا را به زمين م ى گذاشت ، سوم اينكه يك پا را زير ران خود گذاشته و پاى ديگر را روى آن پهن ميكرد و هرگز ديده نشد كه چهار زانو بنشيند.

*(189/6)*

24 - و در كتاب مكارم الاخلاق از كتاب نبوت از على (عليه السلام ) نقل كرده كه فرمود: هيچ ديده نشد كه رسول خدا(صلى الله عليه و آله ) با كسى مصافحه كند و او جلوتر از طرف دست خود را بكشد، بلكه آنقدر دست خود را در دست او نگه ميداشت تا او دست آن جناب را رها سازد، و هيچ ديده نشد كه كسى با پر حرفى خود مزاحم آن حضرت شود و او از روى انزجار سكوت كند، بلكه آنقدر حوصله به خرج مى داد تا طرف ساكت شود و هيچ ديده نشد كه در پيش روى كسى كه در خدمتش نشسته پاى خود را دراز كند، و هيچ وقت مخير بين دو چيز نشد مگر اينكه دشوارتر آن دو را اختيار مى فرمود، و هيچ وقت در ظلمى كه به او ميشد به مقام انتقام در نيامد، مگر اينكه محارم خدا هتك شود كه در اين صورت خشم مى كرد و خشمش هم براى خداى تعالى بود، و هيچ وقت در حال تكيه كردن غذا ميل نفرمود تا از دنيا رحلت كرد، و هيچ وقت چيزى از او درخواست نشد كه در جواب بگويد: (نه )، و حاجت هيچ حاجتمندى را رد نكرد بلكه عملا يا به زبان به قدرى كه برايش ميسور بود آنرا برآورده ميساخت ، نمازش در عين تماميت از همه نمازها سبك تر و خطبه اش از همه خطبه ها كوتاهتر و از هذيان دور بود، و مردم ، آن جناب را به بوى خوشى كه از او به مشام مى رسيد مى شناختند، و وقتى با ديگران بر سر يك سفره مى نشست اولين كسى بود كه شروع به غذا خوردن مى كرد، و آخرين كسى بود كه از غذا دست مى كشيد، و هميشه از غذاى جلو خود ميل مى فرمود، تنها در رطب و خرما بود كه آن جناب دست دراز ميكرد و بهترش را برمى چيد، و وقتى چيزى مى آشاميد آشاميدنش با سه نفس بود، و آنرا مى مكيد و مثل پاره اى از مردم نمى بلعيد، و دست راستش اختصاص داشت براى خوردن و آشاميدن ، و جز با دست راست چيزى نمى داد و چيزى نمى گرفت ، و دست چپش براى كارهاى ديگرش بود، رسول خدا با دست راست كار كردن را در جميع كارهاى خود دوست مى داشت حتى در لباس پوشيدن و

*(189/7)*

و وقتى دعا مى فرمود سه بار تكرار مى كرد، و وقتى تكلم مى فرمود در كلام خود تكرار نداشت و اگر اذن دخول مى گرفت سه بار تكرار مى نمود، كلامش همه روشن بود به طورى كه هر شنونده اى آنرا مى فهميد، وقتى تكلم مى كرد چيزى شبيه نور از بين ثنايايش ‍ بيرون مى جست ، و اگر آن جناب را مى ديدى مى گفتى افلج است و حال آنكه چنين نبود، نگاهش همه بگوشه چشم بود، و هيچ وقت باكسى مطالبى را كه خوش آيند آنكس نبود در ميان نمى گذاشت ، وقتى راه مى رفت گوئى از كوه سرازير مى شد و بارها مى فرمود بهترين شما خوش اخلاق ترين شما است ، هيچ وقت طعم چيزى را مذمت نمى كرد، و آنرا نمى ستود، اهل علم و اصحاب حديث در حضورش نزاع نمى كردند، و هر دانشمندى كه موفق بدرك حضورش شد اين معنا را گفت كه من به چشم خود احدى را نه قبل از او و نه بعد از او نظير او نديدم .  
25 - و در كتاب كافى به سند خود از جميل بن دراج از ابى عبدالله (عليه السلام ) نقل كرده كه فرمود: رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) نگاه هاى زير چشمى خود را در بين اصحابش به طور مساوى تقسيم كرده بود به اين معنا كه بتمام آنان بيك جور نظر مى انداخت و همه را به يك چشم مى ديد، و نيز فرمود: هيچ اتفاق نيفتاد كه آن جناب پاى خود را در مقابل اصحابش دراز كند، و اگر مردى با او مصافحه مى كرد دست خود را از دست او بيرون نمى كشيد و صبر مى كرد تا طرف دست او را رها سازد، از همين جهت وقتى مردم اين معنا را فهميدند هر كس با آن جناب مصافحه مى كرد دست خود را مرتبا بطرف خود مى كشيد تا آنكه از دست آن حضرت جدا مى كرد.  
26 - و در كتاب مكارم الاخلاق مى گويد، رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) هر وقت حرف مى زد در حرف زدنش تبسم مى كرد.

*(189/8)*

27 - و نيز از يونس شيبانى نقل مى كنند كه گفت امام ابى عبدالله (عليه السلام ) به من فرمود: چطور است شوخى كردنتان با يكديگر؟ عرض كردم خيلى كم است ، فرمود چرا با هم شوخى نمى كنيد؟ شوخى از خوش اخلاقى است و تو با شوخى مى توانى در برادر مسلمانت مسرتى ايجاد كنى ، رسول خدا(صلى الله عليه و آله ) همواره با اشخاص شوخى مى كرد، و مى خواست تا بدين وسيله آنان را مسرور سازد.  
28 - و نيز در آن كتاب از ابى القاسم كوفى در كتاب اخلاق خود از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود: هيچ مومنى نيست مگر اينكه از شوخى بهره اى دارد، رسول الله (صلى الله عليه و آله ) هم با اشخاص شوخى مى كرد، ولى در شوخيهايش جز حق نمى گفت .  
29 - و در كافى به سند خود از معمر بن خلاد نقل كرده كه گفت از حضرت ابى الحسن سؤ ال كرد كه قربانت شوم ، انسان با مردم آميزش ورفت و آمد دارد، مردم مزاح مى كنند مى خندند، تكليف چيست ؟ فرمود، عيبى ندارد اگر نباشد، و من گمان مى كنم مقصود آن جناب از جمله (اگر نباشد) اين بود كه اگر فحش نباشد، آنگاه فرمود: مردى اعرابى بديدن رسول الله مى آمد و برايش هديه مى آورد و همانجا به عنوان شوخى مى گفت پول هديه ما را مرحمت كن رسول خدا هم مى خنديد و وقتى اندوهناك مى شد مى فرمود: اعرابى چه شد كاش مى آمد.  
30 - و در كافى به سند خود از طلحه بن زيد از امام ابى عبدالله (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود: رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) بيشتر اوقات رو به قبله مى نشست .

*(189/9)*

31 - و در كتاب مكارم مى گويد: رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) رسمش اين بود كه وقتى مردم بچه هاى نو رسيده خود را به عنوان تبرك خدمت آنجناب مى آوردند، آن حضرت براى احترام خانواده آن كودك ، وى را در دامن خود مى گذاشت و چه بسا بچه در دامن آن حضرت بول مى كرد و كسانى كه مى ديدند ناراحت شده و سر و صدا راه مى انداختند، آن حضرت نهيبشان مى كرد و مى فرمود: هيچ وقت بول بچه را قطع مكنيد و بگذاريد تا آخر بول خود را بكند، خلاصه صبر مى كرد تا بچه تا به آخر بول كند آنگاه در حق آن دعا مى فرمود و يا برايش اسم مى گذاشت و با اين عمل خاندان كودك را بى نهايت مسرور مى ساخت ، و طورى رفتار مى كرد كه خانواده كودك احساس نمى كردند كه آن جناب از بول بچه شان متاءذى شد تا در پى كار خود مى شدند، آنوقت برمى خاست و لباس ‍ خود را مى شست .  
32 - و نيز در همان كتاب روايت شده كه رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) را رسم چنين بود كه اگر سوار بود هيچ وقت نمى گذاشت كسى پياده همراهيش كند يا او را سوار در رديف خود مى كرد و يا مى فرمود تو جلوتر برو و در هر جا كه مى گوئى منتظرم باش تا بيايم .  
33 - و نيز از كتاب اخلاق ابى القاسم كوفى نقل مى كند كه نوشته است : در آثار و اخبار چنين آمده كه رسول خدا(صلى الله عليه و آله ) براى خود از احدى انتقام نگرفت ، بلكه هر كسى كه آزارش مى كرد عفو مى فرمود.  
34 - و نيز در مكارم الاخلاق مى نويسد كه رسم رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) اين بود كه اگر كسى از مسلمين را سه روز نمى ديد جوياى حالش مى شد، اگر مى گفتند سفر كرده حضرت دعاى خير براى او مى فرمود، و اگر مى گفتند منزل است به زيارتش مى رفت و اگر مى گفتند مريض است عيادتش مى فرمود.

*(189/10)*

35 - و نيز از انس نقل مى كند كه گفت : من (9) سال خدمتگذارى رسول خدا را كردم و هيچ بياد ندارم كه در عرض اين مدت بمن فرموده باشد چرا فلان كار را نكردى ، و نيز بياد ندارم كه در يكى از كارهايم خرده گيرى كرده باشد.  
36 - و در كتاب احياء العلوم مى گويد انس گفته : به آن خدائى كه رسول الله (صلى الله عليه و آله ) را به حق مبعوث كرد، هيچگاه نشد كه مرا در كارى كه كردم و او را خوش نيامد عتاب كرده باشد كه چرا چنين كردى ، نه تنها آن جناب مرا مورد عتاب قرار نداد بلكه اگر هم زوجات او مرا ملامت مى كردند مى فرمود متعرضش نشويد مقدر چنين بوده .  
37 - و نيز در آن كتاب از انس نقل كرده كه گفت : هيچيك از اصحاب و يا ديگران آن حضرت را نخواند مگر اينكه در جواب مى فرمود: (لبيك ).  
38 - و نيز از او نقل كرده كه گفت اصحاب خود را هميشه براى احترام و به دست آوردن دلهايشان به كنيه هايشان مى خواند، و اگر هم كسى كنيه نداشت خودش براى او كنيه مى گذاشت . مردم هم او را به كنيه اى كه آن جناب برايش گذاشته بود صدا مى زدند. و هم چنين زنان اولاددار و بى اولاد و حتى بچه ها را كنيه مى گذاشت و بدين وسيله دلهايشان را به دست مى آورد.  
39 - و نيز در آن كتاب است كه رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) را رسم اين بود كه هر كه بر او وارد مى شد تشك خود را زيرش ‍ مى گسترانيد و اگر شخص وارد مى خواست قبول نكند اصرار مى كرد تا بپذيرد.

*(189/11)*

40 - و در كافى به اسناد خود از عجلان نقل كرده كه گفت : من در حضور حضرت صادق (عليه السلام ) بودم كه سائلى به در خانه اش ‍ آمد، آن حضرت برخاست و از ظرفى كه در آن خرما بود هر دو دست خود را پركرده و به فقير داد، چيزى نگذشت سائل ديگرى آمد، و آن جناب برخاست و مشتى خرما به او داد، سپس سائل سومى آمد حضرت برخاست و مشتى خرما نيز به او داد، باز هم چيزى نگذشت سائل چهارمى آمد، اين بار حضرت برخاست و به مرد سائل فرمود : خدا ما و شما را روزى دهد؟ آنگاه به من فرمود: رسول خدا(صلى الله عليه و آله ) چنين بود كه احدى از او از مال دنيا چيزى درخواست نمى كرد مگر اينكه آن حضرت ميدادش ، تا اينكه روزى زنى پسرى را كه داشت نزد آن حضرت فرستاد و گفت از رسول خدا چيزى بخواه اگر در جوابت فرمود چيزى در دست ما نيست بگو پس پيراهنت را به من ده ، امام صادق (عليه السلام ) فرمود: رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) پيراهن خود را در آورد و جلوى پسر انداخت (در نسخه ديگرى دارد پيراهن خود را كند و به او داد) خداى تعالى با آيه :(لا تجعل يدك مغلوله الى عنقك و لا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا - دست خود را بسته بگردن خود مكن ، و آنرا بكلى هم باز مكن تا اين چنين ملامت شده و تهى دست شوى )، آنجناب را تاءديب كرده به ميانه روى در انفاق .  
41 - و نيز در آن كتاب به سند خود از جابر از ابى جعفر (عليه السلام ) رواى ت كرده كه فرمود: رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) هديه را قبول مى كرد و ليكن صدقه نمى خورد.

*(189/12)*

42 - و نيز در آن كتاب از موسى بن عمران بن بزيع نقل كرده كه گفت : به حضرت رضا (عليه السلام ) عرض كردم فدايت شوم مردم چنين روايت مى كنند كه رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) وقتى بدنبال كارى مى رفت از راهى كه رفته بود برنمى گشت ، بلكه از راه ديگرى مراجعت مى فرمود، آيا اين روايت صحيح است و رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) چنين ميكرد؟ آن حضرت درجواب فرمود: آرى من هم خيلى از اوقات چنين مى كنم تو نيز چنين كن ، آنگاه به من فرمود: بدان كه اين عمل براى رسيدن به رزق نزديك تر است .  
43 - و در كتاب اقبال به سند خود از ابى عبدالله (عليه السلام ) نقل كرده كه فرمود: رسول خدا(صلى الله عليه و آله ) هميشه بعد از طلوع آفتاب از خانه بيرون مى آمد.  
44 - و در كافى به سند خود از عبدالله بن مغيره از كسى كه براى او نقل نموده نقل كرده كه گفت : رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) وقتى وارد منزلى ميشد در نزديكترين جا، نسبت به محل ورود مى نشست .  
مؤ لف : اين روايت را سبط طبرسى هم در كتاب المشكوه خود از كتاب محاسن و كتبى ديگر نقل كرده است .  
از جمله سنن و آداب آن حضرت در امر نظافت و نزاهت  
45 - و از جمله سنن و آداب آن حضرت در امر نظافت و نزاهت يكى اين است كه آن حضرت بنا به نقل صاحب كتاب مكارم الاخلاق وقتى مى خواست موى سر و محاسن شريف خود را بشويد با سدر مى شست .  
46 - و در جعفريات به سند خود از جعفر بن محمد از آباى گرامش از على (عليه السلام ) نقل كرده كه فرمود: رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) هميشه موى خود را شانه ميزد و اغلب با آب شانه مى كرد و مى فرمود: آب براى خوشبو كردن مومن كافى است .  
47 - و در كتاب من لا يحضره الفقيه مى گويد: رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) فرمود: مجوس ريش خود را تراشيده و سبيل خود را كلفت مى كنند و ما سبيل خود را كوتاه كرده و ريش خود را وامى گذاريم .

*(189/13)*

48 - و در كافى به سند خود از ابى عبدالله (عليه السلام ) نقل كرده كه فرمود: يكى از سنت ها گرفتن ناخنها است .  
49 - و در فقيه مى گويد: روايت شده كه يكى از سنت ها، دفن كردن مو و ناخن و خون است .  
50 - و نيز به سند خود از محمد بن مسلم نقل مى كند كه از حضرت ابى جعفر از خضاب پرسيد، آن جناب فرمود: رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) همواره خضاب ميكرد و هم اكنون موى خضاب شده آنجناب در خانه ما هست .  
51 - و در كتاب مكارم است كه رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) همواره روغن بخود مى ماليد و هر كس كه بدن شريفش را روغن مالى ميكرد تا حدود زير جامه را مى ماليد و مابقى را خود آن جناب به دست خود انجام ميداد.  
52 - و در فقيه مى گويد: على (عليه السلام ) فرموده : ازاله موى زير بغل بوى بد را از انسان زايل مى سازد، علاوه بر اينكه هم پاكيزگى است و هم از سنت هائى است كه رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) به آن امر فرموده .  
53 - و در كتاب مكارم الاخلاق مى گويد: براى رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) سرمه دانى بود كه هر شب با آن سرمه بچشم مى كشيد، و سرمه اش سرمه سنگ بود.  
54- و در كافى به سند خود از ابى اسامه از ابى عبدالله (عليه السلام ) نقل كرده كه فرمود: از سنن مرسلين يكى مسواك كردن دندانها است .  
55 - و در فقيه به سند خود از على (عليه السلام ) نقل كرده كه در حديث (اربعمائه - چهار صد كلمه ) خود فرمود: و مسواك كردن باعث رضاى خدا و از سنت پيغمبر (صلى الله عليه و آله ) و مايه خوشبوئى و پاكيزگى دهان است .  
مؤ لف : اخبار درباره عادت داشتن رسول خدا(صلى الله عليه و آله ) به مسواك و سنت قرار دادن آن از طريق شيعه و سنى بسيار زياد است .  
56 - و در فقيه مى گويد: امام صادق (عليه السلام ) فرمود: چهار چيز از اخلاق انبياء است : 1 - عطر زدن 2 - با تيغ ازاله مو كردن 3- نوره كشيدن 4 - زياد با زنان همخوابگى كردن .

*(189/14)*

57 - و كافى به سند خود از عبدالله بن سنان از ابى عبدالله (عليه السلام ) نقل كرده كه فرمود: براى رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) مشكدانى بود كه بعد از هر وضوئى آن را با دست تر مى گرفت و درنتيجه هر وقت كه از خانه به بيرون تشريف مى آورد از بوى خوشش شناخته مى شد كه رسول الله (صلى الله عليه و آله ) است .  
58 - و در كتاب مكارم مى گويد: هيچ عطرى عرضه به آن جناب نمى شد مگر آنكه خود را با آن خوشبو مى كرد و مى فرمود: بوى خوشى دارد و حملش آسان است ، و اگر هم خود را با آن خوشبو نمى كرد سر انگشت خود را به آن گذاشته و از آن مى چشيد.  
59 - و نيز در آن كتاب مى نويسد: رسول خدا(صلى الله عليه و آله ) با عود قمارى خود را بخور ميداد.  
60 - و در كتاب ذخيره المعاد است كه : مشك را بهترين و محبوبترين عطرها مى دانست .  
61 - و در كافى به سند خوداز اسحاق طويل عطار از ابى عبدالله (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود: رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) بيش از آن مقدارى كه براى خوراك خرج مى كرد براى عطر پول مى داد.  
62 - و نيز در كافى به سند خود از ابى عبدالله (عليه السلام ) نقل كرده ك ه فرمود: اميرالمؤ منين (صلوات الله عليه ) فرموده : عطر به شارب زدن از اخلاق انبياء و احترام به كرام الكاتبين است .  
63 - و نيز به سند خود از سكن خزاز نقل كرده كه گفت : شنيدم امام صادق (عليه السلام ) مى فرمود: بر هر بالغى لازم است كه در هر جمعه شارب و ناخن خود را چيده و مقدارى عطر استعمال كند، رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) وقتى جمعه مى شد و عطر همراه خود نداشت ناچار مى فرمود تا چارقد بعضى از زوجاتش را مى آوردند، آن جناب آن را با آب تر مى كرد و بروى خود مى كشيد تا باين وسيله از بوى خوش آن چارقد، خود را معطر سازد.

*(189/15)*

64 - و در فقيه به سند خود از اسحاق بن عمار از ابى عبدالله (عليه السلام ) نقل كرده كه فرمود: اگر در روز عيد فطر براى رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) عطر مى آوردند اول به زنان خود مى داد.  
65 - و در كتاب مكارم است كه رسول خدا(صلى الله عليه و آله ) به انواع روغن ها خود را روغن مالى مى فرمود، و نيز فرمود: آن جناب بيشتر با روغن بنفشه روغن مالى مى فرمود، و مى گفت ، اين روغن بهترين روغن است .  
آداب آن جناب در سفر  
66 - و از جمله آداب آن حضرت در سفر - به طورى كه در فقيه به سند خود از عبد الله سنان از ابى جعفر (عليه السلام ) نقل كرده - اين بود كه : آن جناب بيشتر در روز پنج شنبه مسافرت مى كرد.  
مؤ لف : و در اين معنا احاديث بسيارى است .  
67 - و در كتاب امان الاخطار و كتاب مصباح الزائر آمده است كه صاحب كتاب عوارف المعارف گفته : رسول خدا هر وقت مسافرت ميرفت پنج چيز با خود برمى داشت : 1 - آئينه 2 - سرمه دان 3 - شانه 4 - مسواك 5 - و در روايت ديگرى دارد كه مقراض را هم همراه خود مى برد.  
مؤ لف : اين روايت را در كتاب مكارم و جعفريات نيز نقل كرده .  
68 - و در كتاب مكارم از ابن عباس نقل كرده كه گفت : رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) وقتى راه مى رفت طورى با نشاط مى رفت كه بنظر مى رسيد خسته و كسل نيست .  
69 - و در فقيه به سند خود از معاويه بن عمار از ابى عبدالله (عليه السلام ) نقل كرده كه فرمود: رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) در سفر هر وقت از بلنديها سرازير مى شد مى گفت : (لا اله الا الله ) و هر وقت بر بلندى ها بالا مى رفت مى گفت : (الله اكبر).  
70 - و در كتاب لب اللباب تاءليف قطب روايت شده كه رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) از هيچ منزلى كوچ نمى كرد مگر اينكه در آن منزل دو ركعت نماز مى خواند و مى فرمود: اينكار را براى اين مى كنم كه اين منازل به نمازى كه در آنها خوانده ام شهادت دهند.

*(189/16)*

71 - و در كتاب فقيه مى گويد: رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) وقتى با مؤ منين خدا حافظى مى فرمود مى گفت : خداوند تقوا را زاد و توشه شما قرار دهد، و به هر خيرى مواجهتان سازد و هر حاجتى را از شما برآورده كند و دين و دنياى شما را سالم و ايمن سازد و شما را به سلامت و باغ نيمت فراوان برگرداند.  
مؤ لف : روايات درباره دعاى آن جناب در مواقع خداحافظى اشخاص مختلف است ، ليكن با همه اختلافى كه دارد نسبت به دعاى به سلامت و غنيمت همه متفقند.  
72 - و در كتاب جعفريات به سند خود از جعفر بن محمد از آباى گرامش از على (عليه السلام ) نقل كرده كه فرمود: رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) به اشخاصى كه از مكه مى آمدند مى فرمود: خداوند عبادتت را قبول و گناهانت را بيامرزد و در قبال مخارجى كه كردى بتو نفقه (روزى ) دهد.  
رواياتى درباره آداب حضرتش در پوشاك و متعلقات آن  
73 - و از جمله آداب آن حضرت در پوشيدنى ها و متعلقات آن يكى همان است كه غزالى در كتاب احياء العلوم نقل كرده كه : رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) هر قسم لباسى كه برايش فراهم ميشد مى پوشيد، چه لنگ ، چه عبا، چه پيراهن ، چه جبه و امثال آن ، و از لباس سبز رنگ خوشش مى آمد، و بيشتر لباس سفيد مى پوشيد و مى فرمود: زنده هاى خود را سفيد بپوشانيد و مرده هاى خود را هم در آن كفن كنيد، و بيشتر اوقات قبائى را كه در جوف آن لايه داشت مى پوشيد، چه در جنگ و چه در غير آن ، و براى آن حضرت قبائى بود از سندس كه وقتى آنرا مى پوشيد از شدت سفيدى به زيبائيش افزوده مى شد، و تمامى لباسهايش تا پشت پايش بلند بود، و ازار را روى همه لباسها مى پوشيد و آن تا نصف ساق پايش بود.

*(189/17)*

و همواره پيراهنش را با شال مى بست و چه بسا در نماز و غير نماز كمربند آنرا باز مى كرد، و آن حضرت عبائى داشت كه با زعفران رنگ شده بود، و بسيار اتفاق مى افتاد كه تنها همان را بدوش گرفته و با مردم به نماز مى ايستاد، كما اينكه بسيار مى شد كه تنها يك كساء مى پوشيد بدون چيزى ديگر، و براى آن حضرت كسائى بود كه بار لائيش پشم بود و آنرا مى پوشيد و مى فرمود: من هم بنده اى هستم و لباس بنده ها را مى پوشم ، علاوه براين ، دو جامه ديگر هم داشت كه مخصوص روز جمعه و نماز جمعه اش بود، و بسيار اتفاق مى افتاد كه تنها يك سرتاسرى مى پوشيد بدون جامه ديگر و دو طرف آنرا در بين دو شانه خود گره ميزد، و غالبا با آن سرتاسرى بر جنازه ها نماز ميخواند و مردم به آن جناب اقتدا مى كردند، و چه بسا در خانه هم تنها با يك ازار نماز مى خواند و آنرا به خود مى پيچيد و گوشه چپ آنرا به شانه راست و گوشه راستش را به شانه چپ مى انداخت وچه بسا كه با همين ازار در آن روز مجامعت كرده بود، و نيز چه بسا نماز شب را با ازار اقامه مى كرد و آن طرفش را كه طره داشت بدوش مى افكنده و بقيه اش را هم بروى بعضى از زنان خود مى انداخت و با اين حالت نماز مى گذاشت ، و نيز آن حضرت كساء سياه رنگى داشت كه آنرا به كسى بخشيد، ام سلمه پرسيد: پدر و مادرم فدايت باد كساء سياه شما چه شد؟ فرمود: به ديگرى پوشاندمش ، ام سلمه عرض كرد هرگز زيباتر از سفيدى تو در سياهى آن كسا نديدم .

*(189/18)*

انس مى گويد: خيلى از اوقات آن حضرت را مى ديدم كه نماز ظهر را با ما، در يك شمله (قطيفه كوچك ) مى خواند در حالتى كه دو طرفش را گره زده بود، رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) هميشه انگشتر بدست مى كرد، و بسيار مى شد كه از خانه بيرون مى آمد در حالى كه نخى به انگشترى خود بسته بود تا به آن وسيله به ياد كارى كه مى خواست انجام دهد بيفتد، و با همان انگشتر نامه ها را مهر مى كرد و مى فرمود مهر كردن نامه ها بهتر است از تهمت ، خيلى از اوقات شب كلاه ، در زير عمامه و يا بدون عمامه به سر مى گذاشت و خيلى از اوقات آن را از سر خود برمى داشت و بعنوان ستره پيش روى مى گذاشت و به طرف آن نماز مى كرد، و چه بسا كه عمامه به سر نداشت تنها شالى به سر و پيشانى خود مى پيچيد، رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) عمامه اى داشت كه آنرا (سحاب ) مى گفتند، و آنرا به على (عليه السلام ) بخشيد، و گاهى كه على (عليه السلام ) آنرا به سر مى گذاشت و مى آمد رسول خدا(صلى الله عليه و آله ) مى فرمود على دارد با (سحاب ) مى آيد.  
هميشه لباس را از طرف راست مى پوشيد و مى گفت : (الحمد لله الذى كسانى ما اوارى به عورتى و اتجمل به فى الناس - حمد خدائى را كه مرا به چيزى كه عورتم را به آن پنهان كنم و خود را در بين مردم به آن زينت دهم پوشانيد) و وقتى لباسى از تن خود بيرون مى كرد از طرف چپ آنرا از تن خارج مى نمود، و هر وقت لباسى نو مى پوشيد، لباس كهنه اش را به فقيرى مى داد و مى گفت : هيچ مسلمانى نيست كه با لباس كهنه خود مسلمانى را بپوشاند و جز براى خدا نپوشاند مگر اينكه آنچه را كه از او پوشانيده از خودش ‍ در ضمانت خدا و حرز و خير او خواهد درآمد، هم در دنيا و هم در آخرت .

*(189/19)*

و آن حضرت زيراندازى از پوست داشت كه بار آن از ليف خرما بود، و در حدود دو ذراع طول و يك ذراع و يك وجب عرض ‍ داشت ، و عبائى داشت كه آنرا هر جا كه مى خواست بنشيند دو تا كرده و زيرش مى گسترانيدند، و غالبا روى حصير مى خوابيد.  
و از عادت آن جناب يكى اين بود كه براى حيوانات و همچنين اسلحه و اثاث خود اسم - مى گذاشت ، اسم پرچمش (عقاب ) و اسم شمشيرى كه با آن در جنگ ها شركت مى فرمود (ذوالفقار) بود، شمشير ديگرش (مخذم ) و ديگرى (رسوب ) و يكى ديگر (قضيب ) بود، و قبضه شمشيرش به نقره آراسته بود، و كمربندى كه غالبا مى بست ازچرم و سه حلقه نقره بآن آويزان بود، اسم كمان او (كتوم ) و اسم جعبه تيزش (كافور) واسم ناقه اش (عضباء) و اسم استرش (دلدل ) و اسم دراز گوشش ‍ (يعفور) و اسم گوسفندى كه از شيرش مى آشاميد (عينه ) بود، آفتابه اى از سفال داشت كه با آن وضو مى گرفت و از آن مى آشاميد و مردم چون مى دانستند كه آفتابه آن جناب مخصوص وضو و آشاميدنش است از اين رو كودكان را به عنوان تيمن و تبرك مى فرستادند تا از آن آفتابه بياشامند و از آب آن به صورت و بدن خود بمالند، بچه ها هم بدون پروا از آن جناب چنين مى كردند.  
74 - و در جعفريات از جعفر بن محمد از آباى گرامش از على (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود: رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) از شب كلاه هائى بسر مى گذاشت كه با دوخت خط خط شده بود تا آنجا كه فرمود: براى آنحضرت زرهى بود كه به آن مى گفتند ذات الفضول و سه حلقه از نقره داشت يكى از جلو و دو تا از عقب ، الى آخر).  
75 - و در كتاب عوالى است كه روايت شده : رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) عمامه سياهى داشت كه گاهى به سر مى گذاشت و با آن نماز مى خواند. مؤ لف : روايت شده كه بلندى عمامه آن جناب به قدرى بود كه سه دور و يا پنج دور به سرش پيچيده ميشد.

*(189/20)*

76 - و در كتاب خصال به سند خود از على (عليه السلام ) نقل مى كند كه در ضمن حديث (چهار صد كلمه ) فرموده : لباس پنبه اى بپوشيد كه لباس رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) است ، چه آن جناب لباس پشمى و موئى نمى پوشيدند مگر به جهت ضرورت .  
مؤ لف : اين روايت از صدوق نيز بدون ذكر سند نقل شده و همچنين صفوانى آنرا در كتاب التعريف نقل كرده و با همين روايت معنا روايتى كه قبلا گذشت كه آن جناب لباس پشم مى پوشيد روشن مى شود و منافاتى هم بين آن دو نيست .  
77 - و در فقيه به سند خود از اسماعيل بن مسلم از امام صادق (عليه السلام ) از پدرش (صلى الله عليه و آله ) نقل كرده كه فرمود: رسول خدا(صلى الله عليه و آله ) عصاى كوچكى داشت كه در پائين آن آهن بكار برده شده بود، و آن جناب به آن عصا تكيه مى كرد و در نماز عيد فطر و عيد اضحى آن را به دست مى گرفت .  
مولف : اين روايت را صاحب جعفريات نيز نقل كرده .  
78 - و در كافى به سند خود ازهشام بن سالم از ابى عبدالله (عليه السلام ) نقل كرده كه فرمود: انگشتر رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) از نقره بود.  
79 - و در آن كتاب به سند خود از ابى خديجه نقل كرده كه گفت : امام صادق (عليه السلام ) فرمود: نگين انگشتر بايد كه مدور باشد همانطور كه نگين رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) چنين بود.  
80 - و در خصال به سند خود از عبدالرحيم بن ابى البلاد و از ابى عبدالله (عليه السلام ) نقل كرده كه فرمود: رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) دو انگشتر داشت به يكى از آنها نوشته بود: (لا اله الا الله محمد رسول الله ) و به ديگرى نوشته بود: (صدق الله ).  
81 - و نيز در آن كتاب به سند خود از حسين بن خالد از ابى الحسن ثانى (عليه السلام ) نقل مى كند كه در ضمن حديثى فرمود: رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) و اميرالمؤ منين و حسن و حسين و همه ائمه معصومين (عليهم السلام ) هميشه انگشتر را بدست راست خود مى كردند.

*(189/21)*

82 - و در مكارم از امام صادق از على (عليه السلام ) نقل كرده كه فرمود: انبياء (عليهم السلام ) پيراهن را قبل از شلوار مى پوشيدند.  
مؤ لف : اين روايت را صاحب جعفريات نيز نقل كرده و درباره معانى و آدابى كه به آن اشاره شد اخبار زياد ديگرى هست كه براى اختصار از نقل آن خوددارى شد.  
83 - و از جمله آداب آن حضرت درباره مسكن و متعلقات آن يكى همان مطلبى است كه ابن فهد در كتاب التحصين خود گفته كه : رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) از دنيا رفت در حالتى كه خشتى روى خشت نگذاشت .  
84 - و در كتاب لب اللباب مى گويد: امام (عليه السلام ) فرمود: مسجد مجالس انبياء است .  
85 - و در كافى به سند خود ازسكونى از ابى عبدالله (عليه السلام ) نقل كرده كه فرمود: رسول خدا(صلى الله عليه و آله ) وقتى در تابستان بيرون مى رفت روز پنج شنبه حركت مى كرد و اگر در زمستان مى خواست از سرما برگردد روز جمعه برمى گشت .  
مؤ لف : اين روايت را صاحب خصال نيز بدون سند نقل كرده .  
86 - و از كتاب العدد القويه تاءليف شيخ على بن الحسن بن المطهر برادر مرحوم علامه حلى (رحمه الله عليه ) از حضرت خديجه (عليهاالسلام ) نق ل شده كه فرمود: رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) وقتى به خانه وارد مى شد ظرف آب مى خواست و براى نماز تطهير مى كرد، آنگاه بر مى خاست دو ركعت نماز كوتاه و مختصر اقامه مى كرد، سپس بر فراش خود قرار مى گرفت .  
87 - و در كافى به سند خود از عباد بن صهيب نقل كرده كه گفت از امام صادق (عليه السلام ) شنيدم كه مى فرمود: رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) هيچ وقت بر دشمن شبيخون نمى زد.

*(189/22)*

88 - و در كتاب مكارم مى گويد: فراش رسول خدا(صلى الله عليه و آله ) عبائى بود، و متكايش از پوست و بار آن ليف خرما، شبى همين فراش را تا نمودند و زير بدنش گستردند و آن جناب راحت تر خوابيد. صبح وقتى از خواب برخاست فرمود: اين فراش امشب مرا از نماز بازداشت ، از آن پس دستور داد فراش مزبور را يك تا برايش بگسترانند، و فراش ديگرى از چرم داشت كه بار آن ليف ، وهم چنين عبائى داشت كه به هر جا نقل مكان مى داد آن را برايش دو طاقه فرش مى كردند.  
89 - و نيز در كتاب مكارم از حضرت ابى جعفر (عليه السلام ) نقل كرده كه فرمود: هيچ وقت رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) از خواب بيدار نشد مگر آنكه بلافاصله براى خدا به سجده مى افتاد.  
90 - و از جمله آداب آن جناب در امر زنان و فرزندان است كه در رساله محكم و متشابه سيد مرتضى (عليه الرحمه ) است ، چه نامبرده به سندى كه به تفسير نعمانى دارد از على (عليه السلام ) نقل كرده كه فرمود: جماعتى از اصحاب ، زنان و غذا خوردن در روز و خواب در شب را بر خود حرام كرده بودند، ام سلمه داستانشان را براى رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) نقل كرد، حضرت برخاسته و نزد آنان آمد و فرمود: آيا به زنان بى رغبتيد؟ من سراغ شان مى روم و در روز هم غذا مى خورم و در شب هم مى خوابم و اگر كسى از اين سنت من دورى كند از من نخواهد بود...  
مؤ لف : اين معنا در كتب شيعه و سنى بطرق زيادى نقل شده است .  
91 - و در كافى به سند خود از اسحاق بن عمار از ابى عبدالله (عليه السلام ) نقل كرده كه فرمود: از اخلاق انبياء دوست داشتن زنان است .  
92 - و نيز در آن كتاب به سند خود از (بكار بن كردم ) و عده بسيارى ديگر از ابى عبد الله (عليه السلام ) نقل كرده كه فرمود: رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) فرمود: روشنى چشم من در نماز و لذتم در زنان قرار داده شده .  
مؤ لف : و قريب به اين مضمون روايتى است كه بطريق ديگرى نقل شده .

*(189/23)*

93 - و در كتاب فقيه مى گويد: رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) هر وقت مى خواست با زنى تزويج كند كسى را مى فرستاد تا آن زن را ببيند...  
94 - و در تفسير عياشى از حسين بن بنت الياس نقل مى كند كه گف ت : از حضرت رضا (عليه السلام ) شنيدم كه مى فرمود: خداوند شب را و زنان را براى آرامش و آسايش قرار داده ، و تزويج در شب و اطعام طعام ، از سنت پيغمبر است .  
آداب آن حضرت در خوردنيها و آشاميدنى ها  
95 - و در خصال به سند خود از على (عليه السلام ) نقل ميكند كه در ضمن حديث (چهار صد كلمه ) فرمود: بچه هاى خود را در روز هفتم ولادت عقيقه كنيد و به سنگينى موى سرشان نقره به مسلمانى صدقه دهيد رسول خدا(صلى الله عليه و آله ) هم درباره حسن و حسين (عليهماالسلام ) و ساير فرزندانش چنين كرد.  
96 - و از جمله آداب آن حضرت در خوردنيها و آشاميدنيها و متعلقات سفره يكى آنست كه در كتاب كافى آن را به سند خود از هشام بن سالم و غير او از ابى عبدالله (عليه السلام ) نقل كرده كه فرمود: رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) هيچ چيزى را دوست تر از اين نمى داشت كه دائما گرسنه و از خدا خائف باشد.  
97 - و در كتاب احتجاج به سند خود از موسى بن جعفر از آباى گرامش از امام حسين (عليه السلام ) حديث طويلى نقل كرده كه همه ، جوابهائى است كه على (عليه السلام ) در پاسخ سوالات مردى يهودى از اهل شام مى داده ، در ضمن مى رسد به اينجا كه يهودى از اميرالمؤ منين (عليه السلام ) پرسيد: مردم مى گويند عيسى مردى زاهد بوده آيا همينطور است ؟ حضرت فرمود: آرى چنين است و ليكن محمد(صلى الله عليه و آله ) از همه انبياء زاهدتر بود، زيرا علاوه بر كنيرهائى كه داشت داراى سيزده همسر بود با اينهمه هيچ وقت سفره اى از طعام برايش چيده نشد و هرگز نان گندم نخورد و از نان جو هم هيچ وقت شكمش سير نشد و سه شبانه روز گرسنه مى ماند.

*(189/24)*

98 - و در امالى صدوق از عيص بن قاسم روايت شده كه گفت : خدمت حضرت صادق (عليه السلام ) عرض كردم حديثى از پدرت روايت شده كه فرمود: رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) از نان گندم سير نشد، آيا اين روايت صحيح است . فرمود: نه ، زيرا رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) اصلا نان گندم نخورد، و از نان جو هم يك شكم سير نخورد.  
99 - و در كتاب دعوات قطب روايت شده كه رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) در حال تكيه غذا نخورد مگر يك مرتبه كه آنهم نشست و از در معذرت گفت : بار الها من بنده و رسول توام .  
مؤ لف : اين معنا را كلينى و شيخ به طريق زيادى نقل كرده اند و هم چنين صدوق و برقى و حسين بن سعيد در كتاب زهد.  
100 - و در كافى به سند خود از زيد شحام از ابى عبدالله (عليه السلام ) نقل كرده كه فرمود: رسول خدا از روزى كه خداوند او را به نبوت مبعوث كرد و تا روزى كه از دنيا رفت در حال تكيه غذا نخورد، بلكه مانند بردگان غذا ميل مى فرمود و مانند آنها مى نشست ، پرسيدم چرا؟ فرمود: براى اظهار كوچكى و تواضع در برابر خداى عزوجل .  
101 - و در آن كتاب به سند خود از ابى خديجه نقل كرده كه گفت : (بشير دهان ) از ابى عبدالله (عليه السلام ) پرسيد آيا رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) در حالى كه به دست راست يا به دست چپ تكيه كرده غذا ميل مى فرمود؟ ابى خديجه مى گويد من هم در آن مجلس بودم امام صادق (عليه السلام ) فرمود: نه ، رسول خدا در حال تكيه به طرف راست و يا به طرف چپ غذا ميل نمى كرد و ليكن مثل بنده ها مى نشست ، من عرض كردم چرا؟ فرمود: براى تواضع در برابر خداى عزوجل .  
2.1 - و در آن كتاب به سند خود از جابر از ابى جعفر (عليه السلام ) نقل كرده كه فرمود: رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) مثل بنده ها غذا ميخورد، و مثل آنها بر روى زمين مى نشست و غذا مى خورد، و روى زمين مى خوابيد.

*(189/25)*

103 - و در كتاب احياء العلوم مى گويد: رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) وقتى براى خوردن مى نشست بين دو زانو و دو قدم خود را جمع مى كرد، همانطورى كه نمازگزارمى نشيند، الا اينكه يكى از زانوها و قدمها را روى زانو و قدم ديگر مى گذاشت ، و مى فرمود: من بنده اى هستم و لذا مثل بنده ها غذا مى خورم و مثل آنان مى نشينم .  
104 - و صفوانى در كتاب التعريف از على (عليه السلام ) نقل كرده كه فرمود: رسول خدا(صلى الله عليه و آله ) وقتى بر سر سفره غذا مى نشست مثل بنده اى مى نشست ، وبر ران چپ خود تكيه مى كرد.  
105 - و در كتاب مكارم از ابن عباس نقل مى كند كه گفت : رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) روى زمين مى نشست و گوسفندان را بين دو پاى خود گذاشته شير آنها را مى دوشيد و اگر غلامى از آنحضرت دعوت مى كرد مى پذيرفت .  
106 - و در محاسن به سند خود از حماد بن عثمان از ابى عبدالله (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود: رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) وقتى غذا ميل مى فرمود انگشتان خود را مى ليسيد.  
107 - و در احتجاج از كتاب مواليد الصادقين نقل كرده كه گفته است : رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) از تمامى انواع غذاها ميل مى فرمود، و هر چه را كه خدا حلال كرده ، با اهل بيت و خدمتگذاران خود و هر وقت كه ايشان مى خوردند مى خورد، و هم چنين با كسى از مسلمانان كه او را دعوت مى كرد هم غذا مى شد، هر چه آنان مى خوردند مى خورد و روى هر چيزى مى خوردند مى خورد مگر اينكه براى آنها ميهمانى مى رسيد كه در اين صورت با آن ميهمان غذا ميل مى فرمود - تا آنجا كه مى گويد -: و از هر غذائى ، بيشتر آنرا دوست مى داشت كه شركت كنندگان در آن بيشتر باشند.

*(189/26)*

مؤ لف : اينكه در اين روايت داشت : و روى هر چيزى مى خوردند مى خورد، مقصود سفره و خوان و امثال آن است ، و اينكه گفت : (و ما اكلو ا - و هر چه مى خوردند)، ممكن است (ما) موصوله باشد، يعنى هر چيزى را كه مى خوردند، و ممكن است (وقتيه ) باشد يعنى تا هر وقت كه مى خوردند، و اينكه گفت : مگر اينكه براى آنها ميهمانى مى رسيد، استثنائى است از اينكه گفت : با اهل بيت و خدمتگذاران خود غذا مى خورد. و معنايش اين است كه مگر وقتى كه ميهمانى براى ايشان مى رسيد كه در اين صورت ديگر با اهل بيت خود غذا ميل نمى فرمود، بلكه با ميهمان غذا مى خورد.  
108 - و در كافى به سند خود از ابن قداح از ابى عبدالله (عليه السلام ) نقل كرده كه فرمود: رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) وقتى با گروهى غذا ميل مى فرمود، اولين كسى بود كه دست به غذا مى برد و آخرين كس بود كه دست برميداشت و چنين مى كرد تا همه مردم غذا بخورند و خجالت نكشند.  
109 - و نيز در كافى به سند خو د از محمد بن مسلم از ابى جعفر (عليه السلام ) نقل كرده كه فرمود: اميرالمؤ منين (عليه السلام ) فرموده : شام انبياء بعد از نماز عشا بوده شما هم شام خوردن را ترك نكنيد كه باعث خرابى بدن است .  
110 - و نيز در كافى به سند خود از عنبسه بن نجاد از ابى عبدالله (عليه السلام ) نقل كرده كه فرمود: هيچ طعامى نزد رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) حاضر نشد كه در آن خرما باشد مگر اينكه ابتدا از آن خرما ميل فرمود.  
111 - و نيز در كافى و صحيفه الرضا به سند خود از آباء گرام آن حضرت نقل كرده كه آن حضرت فرمود: رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) وقتى خرما مى خورد هسته آنرا پشت دست خود مى گذاشت ، آنگاه آنرا دور مى انداخت .

*(189/27)*

112 - و در كتاب اقبال از جلد دوم تاريخ نيشابورى نقل كرده كه در ضمن شرح حال حسن بن بشر به سند او نقل نموده كه گفته است : رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) بين هر دو لقمه ، خدا را حمد مى كرد.  
113 - و در كافى به سند خود از وهب بن عبد ربه نقل كرده كه گفت : امام صادق (عليه السلام ) را ديدم كه خلال مى كرد و من به او نگاه مى كردم ، حضرت فرمود: رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) هميشه خلال مى كرد، و خلال ، دهن را خوشبو مى كند.  
114 - و در كتاب مكارم از رسول خدا(صلى الله عليه و آله ) نقل مى كند كه هر وقت آب مى آشاميد ابتدا (بسم الله ) مى گفت - تا آنجا كه مى گويد-: و آب را به طور مخصوصى مى مكيد و آنرا به پرى دهان نمى بلعيد و مى فرم ود: درد كبد از همين قورت دادن است .  
115 - و در كتاب جعفريات از جعفر بن محمد از آباى گرامش از على (عليه السلام ) نقل مى كند كه فرمود: چند بار تجربه كردم و ديدم كه رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) آب يا هر آشاميدنى ديگر را به سه نفس مى آشاميد و در ابتداى هر نفس (بسم الله ) و در آخر آن (الحمد لله ) مى گفت ، از سبب آن پرسيدم فرمود: حمد را به منظور اداى شكر پروردگار و (بسم الله ) را به منظور ايمنى از ضرر و درد مى گويم .  
116 - و در كتاب مكارم مى گويد: رسول خدا(صلى الله عليه و آله ) در ظرف آشاميدنى نفس نمى كشيد، و اگر مى خواست نفس تازه كند ظرف را از دهنش دور مى كرد و آنگاه تنفس مى نمود.  
next page  
fehrest page  
back page

*(189/28)*

next page  
fehrest page  
back page  
117 - و در احياء العلوم مى گويد: وقتى رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) گوشت ميل مى فرمود سر خود را به طرف ظرف گوشت پائين نمى انداخت بلكه آنرا به طرف دهان خود مى برد و آنرا بطور مخصوصى و با تمام دندانها مى جويد، و مخصوصا وقتى گوشت ميل مى فرمود هر دو دست خود را به خوبى مى شست آنگاه دست تر را به صورت خود مى كشيد.  
118 - و در كتاب مكارم الاخلاق مى گويد: رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) همه رقم غذا ميل مى فرمود.  
مؤ لف : طبرسى بعد از نقل اين روايت اصنافى از طعام را كه آن جناب ميل ميفرمود شمرده ، از آن جمله نان و گوشت را بانواع مختلفش ذكر كرده و هم چنين خربره و شكر و انگور و انار و خرما و شير و هريسه (گندم پخته ) و روغن و سركه و كاسنى و بادروج و كلم ، و روايت شده كه آن جناب از عسل خوشش مى آمد و نيز روايت شده كه در ميان ميوه ها انار را بيشتر دوست مى داشت .  
119 - و طوسى در كتاب امالى به سند خود از ابى اسامه از ابى عبدالله (عليه السلام ) نقل كرده كه فرمود: طعام رسول الله (صلى الله عليه و آله ) - اگر به دستش مى آمد - جو، و حلوايش خرما، و هيزم منزلش پوست و برگ و شاخه درخت خرما بود.

*(190/1)*

120 - و در كتاب مكارم نقل مى كند كه رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) غذاى داغ نمى خورد، و صبر مى كرد تا خنك شود و مى فرمود: خداى تعالى ما را آتش نخورانيده و غذاى داغ بركت ندارد، و وقتى غذا ميل مى فرمود (بسم الله ) مى گفت و با سه انگشت و از جلو خود غذا مى خورد، و از جلو كسى غذا برنمى داشت ، و وقتى سفره پهن مى شد قبل از سايرين شروع م ى كرد، و با سه انگشت ابهام و انگشت پهلوى آن و انگشت وسط غذا مى خورد، گاهى هم از انگشت چهارمى كمك مى گرفت و با تمامى كف دست ميخورد نه با دو انگشت ، ومى فرمود: غذا خوردن با دو انگشت ، غذا خوردن شيطان است . روزى اصحابش فالوده آوردند و آن حضرت با ايشان تناول فرمود، پس از آن پرسيد اين فالوده از چه درست مى شود؟ عرض كردند روغن را با عسل مى گذاريم اينطور مى شود، فرمود: طعام خوبيست .  
رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) نان جو را الك نكرده مى خورد و هيچ وقت نان گندم نخورد، و از نان جو هم سير نشد، و هيچ وقت بر خوان طعام غذا نخورد، بلكه روى زمين مى خورد، خربزه و انگور و خرما مى خورد و هسته آنرا به گوسفند مى داد، و هيچ وقت سير، پياز، تره و عسلى كه در آن مغافير بود ميل نمى فرمود، و (مغافير) خلطى است كه در بدن زنبور هضم نشده و در عسل مى ريزد و بوى آن در دهن مى ماند.  
رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) هيچ وقت غذائى را مذمت نفرمود، اگر آنرا دوست مى داشت مى خورد و اگر از آن خوشش نمى آمد نمى خورد و آنرا مذمت نمى كرد كه ديگران هم نخورند، ظرف غذا را مى ليسيد و مى فرمود: غذاى آخر ظرف بركتش از همه آن غذا بيشتر است ، وقتى هم كه از غذا فارغ ميشد هر سه انگشت خود را يكى پس از ديگرى مى ليسيد و دست خود را از طعام مى شست تا پاكيزه شود، و هيچ وقت تنها غذا ميل نمى فرمود.

*(190/2)*

مؤ لف : اينكه راوى گفت : با سه انگشت ابهام و انگشت پهلوى آن و انگشت وسط مى خورد، خواست تا رعايت ادب كند چون لفظ (سبابه ) كه انگشت پهلوئى ابهام است مشتق از (سب - ناسزا) است ، و اما اينكه روايت كرد كه آن حضرت فالوده ميل مى فرمود، مخالف است با روايتى كه صاحب كتاب محاسن آنرا با ذكر سند از يعقوب بن شعيب از ابى عبدالله (عليه السلام ) نقل كرده كه فرمود: در وقتى كه اميرالمؤ منين (عليه السلام ) در بين چند نفر از اصحاب خود در ميدان كوفه ايستاده بود شخصى طبقى فالوده به عنوان هديه برايش آورد، حضرت به اصحاب خود فرمود مشغول شويد، خودش هم دست دراز كرد كه ميل كند ناگهان دست خود را كشيد و فرمود: بيادم آمد كه رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) فالوده نخورد، از اين جهت از خوردنش كراهت دارم .  
121 - و در كتاب مكارم مى گويد: رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) آشاميدنيها را هم در قدحهاى بلورى كه از شام مى آوردند و هم در قدح هاى چوبى و چرمى و سفالى مى آشاميد.  
مؤ لف : در كافى و محاسن نيز روايتى قريب به مضمون صدر اين روايت نقل كرده ، و در آن دارد كه : رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) دوست مى داشت از قدح شامى بياشامد و مى فرمود: اين ظرف نظيف ترين ظرفهائى است كه در دسترس شما است .  
122 - و در كتاب مكارم از رسول خدا(صلى الله عليه و آله ) نقل كرده كه آن حضرت با كف دست هم آب مى خورد، آب را در دست ميريخت و مى فرمود هيچ ظرفى پاكيزه تر از دست نيست .  
123 - و در كافى به سند خود از عبدالله بن سنان نقل كرده كه گفت : رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) در روزهاى عيد قربان دو قوچ ذبح مى كرد يكى را از طرف خود و يكى ديگر را از طرف فقراى امتش .  
124 - و از جمله آداب آن حضرت در خلوت - بنابر نقل شهيد ثانى در كتاب شرح النفليه - آن بود كه احدى او را در حال بول كردن نديد.

*(190/3)*

125 - و در جعفريات به سند خود از جعفر بن محمد از آباى گرامش از على (عليه السلام ) نقل كرده كه فرمود: رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) هر وقت مى خواست رفع حصر كند سر خود را با چيزى مى پوشانيد و بعد از قضاى حاجت دفن مى كرد، هم چنين اگر مى خواست آب دهان بيندازد آنرا دفن مى كرد، و هر وقت به مستراح مى رفت سر خود را مى پوشانيد.  
مؤ لف : ساختن مستراح از مستحدثات بعد از اسلام است ، عرب قبل از اسلام مستراح نداشت و براى قضاى حاجت به طورى كه از بعضى از روايات استفاده مى شود به صحرا مى رفته اند.  
126 - و در كافى به سند خود از حسين بن خالد از ابى الحسن ثانى (عليه السلام ) نقل كرده كه خدمتش عرضه داشتم : ما روايتى در دست داريم كه رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) در عين اينكه انگشترش در دست بود استنجا مى كرد، و اميرالمؤ منين نيز چنين كارى مى كرده ، با اينكه نقش انگشتر رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) (محمد رسول الله ) بوده آيا اين روايات صحيح است ؟ فرمود: آرى ، عرض كردم ما هم اينكار را مى توانيم بكنيم ؟ فرمود: آنان انگشتر را بدست راست مى كرده اند و شما بدست چپ ...  
مؤ لف : روايتى قريب به اين مضمون در جعفريات و مكارم از كتاب لباس تاءليف عياشى از امام صادق (عليه السلام ) نقل شده .  
127 - و از جمله آداب آنحضرت در برخورد به مصيبت و بلا و مرگ عزيزان و متعلقات آن ، آنست كه صاحب مكارم نقل كرده و گفته كه رسول خدا(صلى الله عليه و آله ) هر وقت جوش كوچكى در بدن خود مى ديد به خدا پناه مى برد و اظهار مسكنت در برابر او مى نمود و خود را به او مى سپرد، خدمتش عرضه مى داشتند يا رسول الله ! اين جوش كوچك كه چيز قابل توجهى نيست ؟ ميفرمود: آرى ، و ليكن خدا وقتى بخواهد درد كوچكى را بزرگ كند مى تواند، چنانكه اگر بخواهد درد بزرگى را كوچك كند نيز مى تواند.

*(190/4)*

128 - و در كافى به سند خود از جابر از ابى جعفر (عليه السلام ) نقل مى كند كه فرمود: سنت اين است كه تابوت را از چهار طرفش ‍ بدوش بكشند و اگر بخواهند اطراف ديگرش را هم حمل كنند مستحب است .  
129 - و در كتاب قرب الاسناد از حسين بن طريف از حسين بن علوان از جعفر از پدربزرگوارش (عليه السلام ) نقل كرده كه فرمود: روزى حسن بن على (عليهماالسلام ) با اصحاب خود نشسته بودند كه ناگاه جنازه اى را عبور دادند، بعضى از اصحاب آن حضرت برخاسته به مشايعت آن جنازه رفتند ولى آن حضرت برنخاست ، وقتى جنازه را بردند بعضى به آن حضرت عرض كردند چرا شما برنخاستيد، خدا شما را عاقبت دهد با اينكه رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) هر وقت مى ديد جنازه اى را مى برند برمى خاست ، حسن بن على (عليهماالسلام ) فرمود: رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) فقط يكبار براى جنازه برخاست آنهم روزى بود كه جنازه مردى يهودى را مى بردند و راه عبور هم تنگ بود و آن حضرت نمى توانست از راه جنازه به كنارى برود، از روى ناچارى برخاست ، براى اينكه نمى خواست جنازه بالاى سرش باشد.  
130 - و در كتاب دعوات قطب راوندى است كه رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) وقتى جنازه اى را مشايعت مى فرمود، اندوه بر دلش ‍ مستولى مى شد، و بسيار حديث نفس مى كرد، و خيلى كم حرف مى زد.  
131 - و در جعفريات به سند خود از جعفر بن محمد از آباى گرامش از على (عليه السلام ) نقل كرده كه فرمود: رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) وقتى مى خواست بعد از دفن جنازه اى خاك بر آن بريزد تنها سه مشت خاك مى ريخت .

*(190/5)*

132 - و در كافى به سند خود از زراره از ابى جعفر (عليه السلام ) نقل كرده كه فرمود: رسول خدا(صلى الله عليه و آله ) نسبت به مرده هاى بنى هاشم كارهاى مخصوصى انجام مى داد كه نسبت به اموات ساير خانواده ها آن كارها را نمى كرد، از آن جمله وقتى به جنازه اى از بنى هاشم نماز مى گزارد و قبرش را آب ميپاشيدند حضرت دست خود را بر قبر مى گذاشت به طورى كه انگشتان مباركش در گل فرو مى رفت ، بطورى كه اگر غريب و يا مسافرى از اهل مدينه به شهر مدينه وارد مى شد و از قبرستان مى گذشت و آن قبر تازه و اثر انگشتان را مى ديد، مى فهميد كه صاحب اين قبر از بنى هاشم است و لذا مى پرسيد از آل محمد(صلى الله عليه و آله ) چه كسى تازه از دنيا رفته ؟.  
133 - شهيد ثانى در كتاب مسكن الفواد از على (عليه السلام ) نقل كرده كه فرمود: رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) وقتى به صاحبان مصيبت تسليت مى داد مى فرمود: (آجركم الله و رحمكم - خداوند اجرتان دهد و شما را رحم كند) و وقتى كسانى را تبريك و تهنيت مى داد مى فرمود: (بارك الله لكم و بارك الله عليكم - خداوند براى شما مبارك كند و آنرا برايتان مستدام بدارد).  
آداب آن جناب در وضو ساختن و غسل نمودن  
134 - و از جمله آداب آن حضرت كه آنرا در وضو و غسل رعايت مى كرد كه قطب در آيات الاحكام آنرا از سليمان بن بريده از پدرش نقل كرده كه گفت : رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) براى هر نمازى وضوئى مى گرف ت تا آنكه سال فتح مكه فرا رسيد، از آن به بعد براى خواندن چند نماز به يك وضو اكتفا مى كرد، عمر پرسيد يا رسول الله (صلى الله عليه و آله ) مى بينم كارى كردى كه تاكنون نكرده بودى ؟ فرمود: متوجهم و عمدا چنين مى كنم .

*(190/6)*

135 - و در كافى به سند خود از زراره نقل كرده كه گفت : حضرت ابى جعفر فرمود: آيا نمى خواهيد وضوى رسول الله (صلى الله عليه و آله ) را برايتان حكايت كنم ؟ گفتيم : چرا، پس حضرت دستور داد قدح كوچك و ضخيمى كه مقدار كمى آب در آن بود آوردند، آن را جلو خود گذاشت و دو دست خود را بالا زده ، دست راست خود را در آن فرو برد و سپس فرمود: البته اين وقتى است كه دست پاك باشد، آنگاه آندست را پر از آب كرده بر پيشانى خود ريخت و گفت : (بسم الله ) و آن آب را به اطراف محاسن خود جريان داده وبعدا يك مرتبه دست را به صورت و پيشانى خود كشيد، سپس دست چپ را در آب فرو برد. و به پرى آن آب به آرنج دست راست خود ريخت و كف دست چپ را به ساعد دست راست كشيد به طورى كه آب تا نوك انگشتان آن جريان يافت ، آنگاه با دست راست كفى از آب پر كرده به آرنج چپ ريخت و آنرا با كف دست راست به ساعد و سر انگشتان دست چپ مرور داد و جلو سر و پشت پا را با ترى دست چپ و بقيه ترى دست راست مسح كرد، زراره مى گويد: ابو جعفر (عليه السلام ) فرمود: خدا تك است و تك را دوست مى دارد، از اين جهت در وضو هم سه مشت آب بس است يكى براى صورت و دو تا براى دو ذراع و با ترى دست راستت جلو سر و با بقيه آن پشت پاى راستت را مسح ميكنى و با ترى دست چپ پشت پاى چپت را، زراره گفت : ابو جعفر (عليه السلام ) فرمود: مردى از اميرالمؤ منين (عليه السلام ) پرسيد وضوى رسول خدا چطور بود؟ آن حضرت همينطور كه من براى شما حكايت كردم براى آن شخص حكايت كرد.  
مؤ لف : و اين معنا از زراره و بكير و غير ايشان و به طرق متعددى نقل شده ، و همه آنها را كلينى و صدوق و شيخ و عياشى و مفيد و كراچكى و ديگران نقل كرده اند، و اخبار ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) در اين باره مستفيض و نزديك بتواتر است .

*(190/7)*

136 - و مفيد الدين طوسى در امالى به سند خود از ابى هريره نقل كرده كه گفت : رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) وقتى وضو مى گرفت در همه جاى وضو اول سمت راست را مى شست .  
137 - و در تهذيب به سند خود از ابى بصير نقل كرده كه گفت از امام صادق (عليه السلام ) از وضو پرسيدم فرمود: رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) با يك مد آب (تقريبا يك چارك من تبريز) وضو مى گرفت و با يك صاع (يك من تبريزى تقريبا) غسل مى كرد.  
مؤ لف : نظير اين روايت به طريق ديگر از حضرت ابى جعفر نقل شده .  
138 - و در عيون به سند خود از حضرت رضا و آن جناب از آباى گرامش در ضمن حديث طويلى نقل فرموده كه رسول خدا(صلى الله عليه و آله ) فرموده : ما اهل بيتى هستيم كه صدقه بر ما حلال نيست و ما دستور داريم وضو را شاداب بگيريم ، و ما هرگز الاغ را بر ماديان نمى كشيم .  
139 - و در تهذيب به سند خود از عبدالله بن سنان از ابى عبدالله (عليه السلام ) نقل كرده كه فرمود: مضمضه (آب در دهان گرداندن ) و استنشاق (آب در بينى كشيدن ) از چيرهائى است كه رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) آنرا سنت قرار داده .  
140 - و در همان كتاب به سند خود از معاويه بن عمار نقل كرده كه گفت : شنيدم كه امام صادق (عليه السلام ) مى فرمود: رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) با يك صاع غسل ميكرد و اگر با او يكى از زنانش بودند با يك صاع و يك مد غسل مى كردند.  
مؤ لف : اين معنا را كلينى هم در كافى به سند خود از محمد بن مسلم از آن جناب نقل كرده ، با اين تفاوت كه در روايت كلينى دارد هر دو از يك ظرف غسل مى كردند. و همچنين شيخ هم بطريق ديگرى آن را نقل كرده .

*(190/8)*

141 - و در جعفريات به سند خود از جعفر بن محمد (عليهماالسلام ) از پدرش نقل كرده كه فرمود: حسن بن محمد از جابر بن عبدالله از چگونگى غسل رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) پرسيد. جابر گفت : رسول خدا با مشت سه مرتبه آب به سر خود مى ريخت ، حسن بن محمد گفت : موى من همينطور كه مى بينى زياد و انبوه است . جابر گفت : اى آزاده ! اين حرف را مزن براى اينكه موى رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) از موى تو پرپشت تر و پاكيره تر بود.  
142 - و در كتاب الهدايه صدوق است كه امام صادق (عليه السلام ) فرموده : غسل جمعه سنتى است كه بر مرد و زن و در خانه و در سفر واجب است - تا آنجا كه مى گويد - و نيز امام صادق (عليه السلام ) فرمود: غسل روز جمعه هم مايه پاكيزگى بدن و هم كفاره گناهان بين دو جمعه است آنگاه فرمود: علت غسل جمعه اين بود كه انصار در ايام هفته به كار شتران رسيدگى به ساير اموال خود سرگرم بودند، جمعه كه مى شد با همان بدن كثيف خود به مسجد مى آمدند و رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) از بوى گند زير بغلهاى شان متاءذى ميشد از اين رو دستور فرمودند كه روز جمعه همگى غسل كنند و اين خود باعث شد كه غسل جمعه سنت شود.  
مؤ لف : و روايت شده كه از جمله سنت هاى آن حضرت در غسل ، غسل روز عيد فطر و غسل در جميع اعياد و غسلهاى ديگر بسيارى است كه چه بسا به بعضى از آنها در آينده اشاره بكنيم ان شاء الله تعالى .  
از جمله آداب حضرتش در نماز و ملحقات آن  
143 - و از جمله آداب و سنن آن حضرت در نماز و ملحقات آن چيزى است كه آن را در كافى به سند خود از فضيل بن يسار و عبد الملك و بكير نقل كرده كه گفتند: شنيديم كه امام صادق (عليه السلام ) مى فرمود: رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) نماز مستحبى را مثل واجب و روزه مستحبى را مثل واجب به جا مى آورد.  
مؤ لف : اين مطلب را شيخ نيز روايت كرده .

*(190/9)*

144 - و نيز در كافى به سند خود از حنان نقل كرده كه گفت : عمرو بن حريث از امام صادق (عليه السلام ) - در حالى كه من هم نشسته بودم - پرسيد: فدايت شوم مرا از نماز رسول خدا(صلى الله عليه و آله ) خبر ده ، حضرت فرمود: رسول خدا هشت ركعت نافله ظهر و چهار ركعت ظهر و هشت ركعت نافله عصر و چهار ركعت نماز عصر و سه ركعت مغرب و چهار ركعت نافله آن و چهار ركعت عشا و هشت ركعت نافله شب و سه ركعت وتر و دو ركعت نافله فجر و دو ركعت نماز صبح مى خواند، عرض كردم ، فدايت شوم اگر من بتوانم بيشتر از اينها نماز بخوانم خداوند مرا بخواندن نماز زياد عذاب مى كند؟ فرمود نه ، و ليكن تو را عذاب مى كند به ترك سنت رسول خدا (صلى الله عليه و آله ).

*(190/10)*

مؤ لف : از اين روايت استفاده مى شود كه : دو ركعت نماز نشسته بعد از عشا يعنى (عتمه ) جزو پنجاه ركعت نماز يوميه نيست بلكه متمم آن و براى اين است كه با آن بنابراين كه دو ركعت نشسته يك ركعت ايستاده حساب مى شود عدد نمازها به پنجاه و يك برسد و نيز براى اين تشريع شده كه بدل از نماز يك ركعتى وتر باشد، به اين معنا كه اگر كسى ده ركعت نافله شب را خواند و مرگ مهلتش ‍ نداد كه يك ركعت وتر را بخواند اين دو ركعت نشسته عتمه به جاى آن حساب شود، كما اينكه كلينى هم در كافى به سند خود از ابى بصير از ابى عبدالله (عليه السلام ) روايت مى كند كه فرمود: كسى كه ايمان به خدا و روز جزا دارد هرگز تا نماز وتر نخوانده نمى خوابد، ابى بصير مى گويد عرض كردم : مقصود شما از وتر همان دو ركعت نشسته بعد از عشاء است ؟ فرمود: آرى اين دو ركعت يك ركعت حساب مى شود و اگر كسى آن را بخواند و در آن شب مرگ او را از خواندن وتر باز بدارد مثل كسى مى ماند كه وتر را خوانده باشد اگر هم نمرد كه آخر شب برخاسته وتر را مى خواند، عرض كردم : آيا رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) هم اين دو ركعت را خواند؟ فرمود: نه ، عرض كردم : چرا؟ فرمود: براى اينكه به رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) وحى مى آمد و مى دانست كه آيا امشب مى ميرد يا نه ، ديگرانند كه چنين علمى ندارند از همين جهت بود كه خودش نخواند و به ديگران دستور داد ت بخوانند...  
و ممكن است مقصود امام (عليه السلام ) از اينكه فرمود: رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) اين دو ركعت نماز را نخواند، اين باشد كه آنحضرت دائما اين نماز را نمى خواند، بلكه گاهى مى خواند و گاهى نمى خواند، كما اينكه از بعضى از احاديث ديگر هم اين معنا استفاده مى شود، و با اين احتمال ، روايت ابى بصير معارض و منافى با روايت ديگرى كه مى گويد رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) اين نماز را مى خواند نخواهد بود.

*(190/11)*

145 - و در تهذيب به سند خود از زراره نقل كرده كه گفت شنيدم حضرت ابى جعفر (عليه السلام ) مى فرمايد: رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) در هيچ روزى تا ظهر نمى شد نمازى نمى خواند وقتى كه ظهر مى شد و به قدر نصف انگشت سايه مى گشت هشت ركعت مى خواند و وقتى سايه به قدر يك ذراع مى شد نماز ظهر را مى خواند بعد از نماز ظهر هم دو ركعت و قبل از نماز عصر دو ركعت مى خواند تا آنكه سايه بقدر دو ذراع مى شد آنوقت نماز عصر را بجا مى آورد و وقتى آفتاب غروب مى كرد نماز مغرب را و بعد از زوال سرخى شفق ، عشا را مى خواند و مى فرمود: وقت عشا تا ثلث شب امتداد دارد، بعد از عشا نماز ديگرى نمى خواند تا شب به نصف مى رسيد، آنگاه برمى خاست و سيزده ركعت نماز مى خواند كه سيزدهمى آن نماز وتر بود و دو ركعت از آن نافله صبح و وقتى فجر طالع و هوا روشن مى شد نماز صبح را مى خواند.  
مؤ لف : در اين روايت تمامى نافله عصر را ذكر نكرده و مهم هم نيست چون از ساير روايات مقدار آن بدست مى آيد.

*(190/12)*

146 - و نيز در تهذيب به سند خود از معاويه بن وهب نقل مى كند كه گفت : شنيدم كه امام صادق (عليه السلام ) در ضمن بيان چگونگى نماز رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) مى فرمود: ظرف آب را رو پوشيده بالاى سرش مى گذاشتند و آن جناب مسواك خود را هم زير رختخواب خود مى گذاشت و مى خوابيد، تا چندى كه خدا بخواهد، و وقتى از خواب بيدار مى شد مى نشست و نظرى به آسمان مى افكند و آياتى را كه در سوره آل عمران است يعنى آيات (ان فى خلق السموات و الارض ...) را مى خواند سپس دندانها را مسواك كرده ، تطهير نموده و به مسجد مى رفت و چهار ركعت نماز مى خواند كه ركوع هر ركعتش بقدر قرائت آن و سجودش بقدر ركوع آن طول مى كشيد، بحدى كه مردم مى گفتند كى سر از ركوع برمى دارد و به سجده مى رود؟ و هم چنين سجده اش بحدى طولانى بود كه گفته مى شد چه وقت سر برمى دارد، آنگاه به بستر خود برمى گشت و تا خدا مى خواست مى خوابيد، آنگاه بيدار شده مى نشست و همان آيات را تلاوت نموده ، چشم را به آسمان مى انداخت ، آنگاه مسواك زده تطهير نموده و به مسجد مى رفت ، باز هم مثل بار اول چهار ركعت نماز مى گذاشت ، مجددا به بستر خود مراجعت نموده ، مقدارى مى خوابيد، سپس بيدار شده نگاهى به آسمان انداخته و همان آيات را تلاوت مى نمود، باز مسواك و تطهير را انجام داده به مسجد تشريف مى برد و يك ركعت نماز وتر و دو ركعت ديگر خوانده و براى نماز صبح بيرون مى شد.  
مؤ لف : اين معنا در كافى هم به دو طريق روايت شده .  
147 - و روايت شده كه آن جناب نافله صبح را در اول فجر مختصر مى خواند و براى نماز صبح بيرون مى رفت .

*(190/13)*

148 - و در محاسن به سند خود از عمر بن يزيد از ابى عبدالله (عليه السلام ) نقل كرده كه فرمود: هر كس در نماز وترش هفتاد مرتبه : (استغفر الله ربى و اتوب اليه ) بگويد و بر اين كار تا يكسال مداومت و مواظبت داشته باشد، خداى تعالى اسمش را در زمره كسانى مى نويسد كه در سحرها طلب مغفرت مى كرده اند، رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) هم همينطور در نماز وترش هفتاد بار استغفار مى كرد و هفت بار مى گفت : (هذا مقام العائذ بك من النار - اين موقف كسى است كه از آتش دوزخ پناهنده تو شده است ...)  
149 - و در فقيه مى گويد: رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) در قنوت وتر خود مى گفت : اللهم اهدنى فيمن هديت ، و عافنى فيمن عافيت ، و تولنى فيمن توليت ، و بارك لى فيما اعطيت ، و قنى شر ما قضيت ، انك تقضى و لا يقضى عليك ، سبحانك رب البيت ، استغفرك و اتوب اليك و اومن بك و اتوكل عليك و لا حول و لا قوه الا بك يا رحيم - پروردگارا، ما را به آنان كه هدايتشان كردى هدايت كن و با آنان كه عافيتشان دادى عافيت ده ، و با آنان كه امورشان را خودت به دست گرفتى امور مرا هم عهده دار شو، و در آنچه مرا داده اى بركت قرار ده ، و مرا از شر قضا و قدرى كه گذراندى نگهدار، چون توئى كه قضا بدست تو است و توئى كه حكم مى كنى و كسى نيست كه عليه تو حكم كند، منزهى تو اى پروردگار خانه ، از تو طلب مغفرت مى كنم ، و به تو رجوع مى نمايم و به تو ايمان مى آورم ، و بر تو توكل مى كنم ، و حول و قوه اى نيست مگر از ناحيه تو اى خداى مهربان .)  
150 - و در تهذيب به سند خود از ابى خديجه از ابى عبدالله (عليه السلام ) نقل مى كند كه فرمود: رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) هر وقت ماه رمضان مى شد نماز خود را بيشتر مى كرد من نيز به آن مى افزايم شما نيز بيفزائيد.

*(190/14)*

مؤ لف : مقصود از اين بيشتر كردن ، همان خواندن نماز هزار ركعتى (تراويح ) است ، و اين نماز، نافله ماه رمضان و غير از پنجاه ركعت نافله هاى يوميه است ، و در كيفيت تقسيم كردن اين هزار ركعت نماز، بر شبهاى رمضان اخبار زيادى وارد شده . و از طريق امامان اهل بيت (عليهم السلام ) وارد شده كه رسول خدا اين نمازها را بدون جماعت مى خواند، و از خواندن آن به جماعت نهى مى كرد، و مى فرمود: در نافله جماعت نيست ، و براى آن جناب نمازهاى مخصوص ديگرى است كه در كتابهاى دعا از آن جناب نقل شده ، و چون از غرض ما در اين مقام خارج بود از ذكرش خوددارى نموديم ، و هم چنين در نمازهايش مستحبات و دعاها و اورادى است كه اگر كسى بخواهد به آنها وقوف يابد بايد به همان كتابها مراجعه كند.  
151 - و در كافى به سند خود از يزيد بن خليفه نقل كرده كه گفت : خدمت حضرت صادق (عليه السلام ) عرض كردم : عمر بن حنظله درباره اوقات نمازها از شما براى ما مطالبى نقل كرده ؟ حضرت فرمود، او بر ما دروغ نمى بندد - تا آنجا كه مى گويد - عرض كردم عمر بن حنظله مى گويد: وقت مغرب موقعى است كه جرم آفتاب پنهان شود، چيزى كه هست رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) در مسافرتها زمانى كه با شتاب راه مى پيمود، نماز مغرب را تاخير مى انداخت و آنرا با نماز عشا مى خواند، امام فرمود: عمر بن حنظله درست گفته .  
152 - و در تهذيب به سند خود از طلحه بن زيد از جعفر بن محمد از پدر بزرگوارش (عليه السلام ) نقل كرده كه فرموده : رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) در شبهائى كه باران مى باريد نماز مغرب را مختصر مى خواند و در خواندن عشا هم عجله مى كرد و آنرا زودتر از وقت فضيلتش - يعنى با مغرب - مى خواند و مى فرمود: كسى كه به مردم رحم نكند در حقش رحم نمى كنند.

*(190/15)*

151 - و نيز در تهذيب به سند خود از ابن ابى عمير از حماد از حلبى از امام صادق (عليه السلام ) نقل كرده كه فرمود: رسول خدا(صلى الله عليه و آله ) وقتى كه در سفر بود و هم چنين در مواقعى كه كار فورى داشت ، ظهر و عصر را با هم مى خواند و هم چنين بين مغرب و عشا فاصله نمى انداخت ،...  
مؤ لف : در اين باره روايات زيادى است كه مرحوم كلينى ، شيخ و فرزندش و شهيد اول (رحمهم الله ) آنها را نقل كرده اند.  
154 - و در كتاب فقيه به سند خود از معاويه بن وهب از ابى عبدالله (عليه السلام ) نقل كرده كه فرمود: بسيار مى شد كه موذن در گرماى ظهر مى آمد دنبال رسول خدا (صلى الله عليه و آله )، حضرت مى فرمود: (اءبرد، اءبرد - بگذار هوا خنك شود).  
مؤ لف : صدوق (عليه الرحمه ) ميگويد: معنى اينكه فرمود: (ابرد، ابرد) اين است كه بشتاب بشتاب ، و گويا نامبرده كلمه مزبور را از (بريد) گرفته ، و ظاهر روايت اين است كه مراد از كلمه (اءبرد، اءبرد) تاخير انداختن تا خنك شدن هوا و كاسته شدن شدت گرما است ، چنانكه اين ظهور را روايت كتاب علاء از محمد بن مسلم هم تاييد مى كند، چه در آن روايت محمد بن مسلم مى گويد: حضرت ابى جعفر (عليه السلام ) در مسجد رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) از كنار من گذشت ، در حالى كه من نماز مى خواندم ، بعدا روزى مرا ديد و فرمود: هيچ وقت نماز واجب را در آن وقتى كه مى خواندى مخوان ، آيا نماز را در آن شدت گرما مى خوانى ؟! عرض ‍ كردم نماز واجب نبود نافله بود.  
155 - در كتاب احياء العلوم آمده رسول خدا(صلى الله عليه و آله ) هيچ وقت در نماز كسى به خدمتش نمى آمد و در كنارش ‍ نمى نشست مگر اينكه براى خاطر او نماز را كوتاه مى كرد و متوجه او مى شد و مى فرمود: آيا حاجتى دارى ؟ پس از آنكه حاجت او را برمى آورد مجددا به نماز مى ايستاد.

*(190/16)*

156 - و در كتاب زهد النبى تاءليف جعفر بن احمد قمى است كه : رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) وقتى به نماز مى ايستاد از ترس ‍ خدا رنگش مى پريد، و از اندرون دل و قفسه سينه اش صدائى نظير صداى اشخاص خائف و وحشت زده شنيده مى شد.  
مؤ لف : اين معنا را ابن فهد و ديگران هم نقل كرده اند.  
157 - و نيز در احياء العلوم مى گويد: در روايت ديگرى دارد كه رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) وقتى كه نماز مى خواند مانند پارچه اى مى شد كه در گوشه اى افتاده باشد.  
158 - و در بحار مى گويد: عايشه گفته است : رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) براى ما و ما براى او سخن مى گفتيم ، همينكه موقع نماز مى شد حالتى به خود مى گرفت كه گوئى نه او ما را مى شناخته و نه ما او را مى شناخته ايم .  
159 - و مفيد الدين طوسى در كتاب مجالس به سند خود كه آن را منتهى به على (عليه السلام ) كرده ، نقل نموده كه آن جناب وقتى كه ولايت مصر را به محمد بن ابى بكر داد، دستور العملى به او مرحمت نمود، و در ضمن آن فرمود: مواظب ركوع و سجود خودت باش ، زيرا رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) از همه مردم نمازش كامل تر و در عين حال اعمالش در نماز از همه سبك تر و كمتر بود.  
160 - و در كتاب جعفريات به سند خود از جعفر بن محمد از آباى گرامش از على (عليه السلام ) نقل كرده كه فرمود: هر وقت دهن دره و خميازه رسول خدا را مى گرفت آن جناب آنرا با دست راست خود رد مى كرد.  
مؤ لف : در كتاب دعائم نيز روايتى نظير اين روايت نقل شده .

*(190/17)*

161 - و در كتاب علل به اسناد خود از هشام بن حكم از ابى الحسن موسى بن جعفر (عليه السلام ) حديثى نقل كرده كه در ضمن آن گفته است : خدمت آن حضرت عرض كردم به چه علت بايد در ركوع بگويند: (سبحان ربى العظيم و بحمده ) و ليكن در سجود گفته شود: (سبحان ربى الاعلى و بحمده ) فرمود: اى هشام وقتى كه رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) را به معراج بردند و در آنجا نماز گذاشت و ذكر گفت و از عظمت خداوند ديد آنچه را كه ديد بندهاى بدنش مرتعش شد و بدون اختيار به حالت ركوع درآمد، و در آن حال گفت : (سبحان ربى العظيم و بحمده ) وقتى كه از آن حالت برخاست نظرش به عظمت خداى خود در مكان بلندترى كه از آن بلندتر تصور نمى شود افتاد و بدون اختيار صورت خود را به خاك نهاد و گفت : (سبحان ربى الاعلى و بحمده ) و هم چنين تكرار مى كرد تا پس از گفتن هفت مرتبه قدرى از آن رعبى كه دلش را پر كرده بود كاسته گرديد، از اين جهت در امتش هم اين دو ذكر سنت شد.  
162 - و در كتاب تنبيه الخواطر تاءليف شيخ ورام بن ابى فراس از نعمان نقل مى كند كه گفت : رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) هميشه صفوف نماز ما را منظم مى فرمود به طورى كه اگر تيرى رها مى شد فاصله نيمه از آن تير يكسان بود تا اينكه رفته رفته براى همه عادت شد، اتفاقا روزى به مسجد تشريف آورد و به نماز ايستاد، خواست تا تكبيره الاحرام بگويد متوجه شد كه مردى سينه اش جلوتر از سايرين است ، فرمود: بندگان خدا صفوف خود را منظم كنيد و گرنه ميان شما اختلاف خواهد افتاد.  
163 - و نيز در همان كتاب از ابن مسعود نقل مى كند كه گفت : رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) دست به شانه هاى ما مى گذاشت و ما را پس و پيش مى كرد و مى فرمود: منظم بايستيد و گرنه اگر در ايستادن اختلاف داشته باشيد دلهايتان هم مختلف خواهد شد...

*(190/18)*

164 - و در فقيه به سند خود از داود بن حصين از ابى العباس از ابى عبدالله (عليه السلام ) نقل مى كند كه فرمود: رسول خدا(صلى الله عليه و آله ) در ماه رمضان در دهه اول معتكف شد، سال بعد از دهه دوم اعتكاف كرد، ولى پس از آن هميشه در دهه سوم اعتكاف مى كرد.  
165 - و نيز در فقيه مى گويد امام صادق (عليه السلام ) فرموده : جنگ بدر در ماه رمضان اتفاق افتاد، در آنسال رسول الله اعتكاف نكرد، سال بعد كه شد آن جناب دو دهه اعتكاف كرد، يكى براى همان سال يكى هم براى قضاى اعتكاف سال پيش .  
مؤ لف : كلينى هم در كافى اين روايت را نقل فرموده .  
166 - و نيز در كافى به سند خود از حلبى از ابى عبدالله (عليه السلام ) نقل كرده كه فرمود: رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) وقتى كه دهه آخر (ماه رمضان ) مى شد در مسجد اعتكاف مى كرد، و برايش خيمه اى موئى مى زدند، و در آن ايام لحاف و بسترش را برمى چيدند، بعضى از اصحابش گفته اند كه : از زنان هم كناره مى گرفت و ليكن امام صادق فرمود: اين حرف صحيح نيست و از زنان كناره گيرى نمى كرد.  
مؤ لف : اين معنا در روايات زياد ديگرى هم وارد شده ، و مقصود از كناره گيرى از زنان به طورى كه مى گويند و روايات هم بر آن دلالت دارد آميزش و معاشرت با آنان است نه جماع .  
روزه گرفتن آن حضرت

*(190/19)*

167 - و از جمله آداب و سنن آن حضرت در روزه گرفتن آنست كه صاحب فقيه به سند خود از محمد بن مروان نقل كرده كه گفت : از امام صادق (عليه السلام ) شنيدم كه مى فرمود: رسول خدا(صلى الله عليه و آله ) يك مرتبه آن قدر زياد روزه مى گرفت كه مى گفتند: ديگر افطار نمى كند و يك مرتبه آن قدر پشت سر هم افطار مى كرد كه مى گفتند ديگر روزه نمى گيرد، بعضى از اوقات هم يك روز روزه مى گرفت و يك روز افطار مى كرد، بعضى از اوقات تنها روزهاى دوشنبه و پنجشنبه را روزه مى گرفت تا آنكه باينجا رسيد كه در هر ماه تنها سه روز يعنى پنجشنبه اول ماه و چهارشنبه وسط ماه و پنجشنبه آخر ما را روزه مى گرفت . و مى فرمود: اگر كسى اينچنين روزه بگيرد مثل اين است كه تمام عمرش روزه بوده ، آنگاه امام صادق (عليه السلام ) فرمود: پدرم بارها مى فرمود: هيچ كسى نزد خدا دشمن تر و مبغوض تر از كسى نيست كه وقتى به او مى گويند رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) چنين و چنان ميكرد و مثلا زياد روزه نمى گرفت و تو چرا اين قدر روزه مى گيرى و نماز مى خوانى در جواب بگويد: خدا مرا بخواندن نماز زياد و گرفتن روزه بسيار عذاب نخواهد كرد، زيرا معنى اين حرف اين است كه رسول خدا بيش از آن نمى توانسته عبادت كند.

*(190/20)*

168 - و در كافى به سند خود از محمد بن مسلم از ابى عبد الله (عليه السلام ) نقل كرده كه فرمود: رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) در اوائل بعثت روزه گرفتنش اينطور بود كه يك مدت آنقدر پى در پى روزه مى گرفت كه مى گرفتند هيچ روزى را بدون روزه بسر نمى برد، و مدتى ديگر آنقدر پى در پى روزه بود كه گفته مى شد: روزه نمى گيرد، آنگاه اين رويه را ترك كردند و مدتى يك روز در ميان روزه مى گرفتند كما اينكه روزه حضرت داود هم همين طور بوده ، پس از مدتى اين را نيز ترك كرد و مدتى همان ايام البيض هر ماه را روزه بود، در آخر اين را نيز ترك كرد و سه روزى را كه در ايام البيض روزه مى گرفت در دهه هاى ماه تقسيم كرده يكى را در پنجشنبه دهه اول و يكى در چهارشنبه دهه دوم و يكى در پنجشنبه دهه سوم مى گرفت و تا زنده بود اين رويه را داشت .  
مؤ لف : مطابق مضمون اين روايت ، روايات بسيار زيادى در دست هست .  
169 - و نيز در كافى به سند خود از عنبسه عابد نقل كرده كه گفت : رسول خدا از دنيا رحلت فرمود در حالى كه رويه اش در روزه داشتن اين بود كه ماه شعبان و رمضان و سه روز از هر ماه را روزه مى گرفت .  
170 - و در كتاب نوادر احمد بن محمد بن عيسى از على بن نعمان از زرعه از سماعه نقل شده كه گفت از امام صادق (عليه السلام ) پرسيدم آيا رسول خدا(صلى الله عليه و آله ) ماه شعبان را هم روزه مى گرفت ؟ فرمود: آرى و ليكن همه آن ماه روزه نمى گرفت . پرسيدم : چند روز از آنرا مى خورد؟ فرمود: مى خورد. سه مرتبه سوال مزبور را تكرار كردم و آن جناب جواب بيشترى به من نداد. سپس سال بعد همان مساءله را پرسيدم و امام همان جواب را تكرار نمود....

*(190/21)*

171 - و در كتاب مكارم از انس نقل مى كند كه گفت : غذاى رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) شربتى بود كه در افطار مى آشاميد، و شربتى كه آنرا در سحر مى خورد، خيلى از اوقات اين شربت عبارت بود از شير و خيلى از اوقات مقدارى آب بود كه در آن نان را حل كرده بودند،...  
172 - و در كافى به سند خود از ابن قداح از ابى عبدالله (عليه السلام ) نقل مى كند كه فرمود: رسول خدا در روزهائى كه روزه مى گرفت اولين چيزى كه با آن افطار مى فرمود خرماى تازه و يا خرماى خشك بود.  
173 - و نيز در كافى به سند خود از سكونى از جعفر از پدرش (عليهماالسلام ) نقل كرده كه فرمود: رسول خدا(صلى الله عليه و آله ) وقتى روزه مى گرفت و براى افطار بشيرينى دست نمى يافت با آب افطار مى كرد، و در بعضى از روايات دارد كه با كشمش افطار مى فرمود.  
174 - و در كتاب مقنعه از آل محمد (صلى الله عليه و آله ) روايت كر  
ده كه فرموده اند: مستحب است اينكه روزه دار سحرى بخورد و لو به شربتى از آب ، و روايت شده كه بهترين سحرى ها خرما و قاووت است ، زيرا پيغمبر اكرم (صلى الله عليه و آله ) در سحر آن دو را استعمال مى فرمود.  
مؤ لف : تا اينجا سنت هاى جارى آن حضرت بود در باب روزه ، و البته سنت هائى هم مخصوص به خود داشت ، از آن جمله (روزه وصال ) است كه عبارت است از روزه بيشتر از يك روز به طورى كه در ميان آنها افطار نشود، رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) خودش چنين روزه اى داشت و ليكن امت را از آن نهى مى كرد و مى فرمود: شما طاقت آن را نداريد، و اگر مى بينيد كه من روزه وصال مى گيرم و چند روز پى درپى بدون افطار و سحر بسر مى برم براى اين است كه خداى تعالى مرا از غذاهاى آسمانى خود سير و از شرابهاى بهشتيش سيراب مى سازد.  
175 - و در كتاب مكارم از رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) روايت كرده كه بيشتر اوقات و از هر غذا بيشتر (هريسه ) را مخصوصا در سحرها ميل مى فرمود.

*(190/22)*

176 - و در فقيه مى گويد: رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) وقتى كه ماه رمضان فرا مى رسيد تمامى اسيرهاى جنگى را آزاد و بتمامى سائل ها عطيه مى داد.  
177 - و در كتاب دعائم از على (عليه السلام ) نقل مى كند كه فرمود: رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) در دهه آخر رمضان به كلى لحاف و تشك خود را جمع مى كرد و به عبادت مى پرداخت ، و در شب بيست و سوم اهل خانه خود را بيدار مى كرد و در آنشب آب به روى خوابيده ها مى پاشيد تا خواب از سرشان برود، و هم چنين فاطمه زهرا (س ) احدى از اهل خانه خود را اجازه نمى داد كه در آنشب بخوابند، و براى اينكه خوابشان نبرد غذاى كمترى به آنان مى داد، و از روز خود را براى شب زنده دارى آن شب آماده مى كرد، و مى فرمود: محروم است كسى كه از خيرات امشب استفاده نكند.  
178 - و در كتاب المقنع گفته است : سنت در افطار عيد قربان اين است كه بعد از نماز انجام شود و در عيد فطر قبل از نماز.  
جمله اى از آداب آن جناب در قرائت قرآن و دعا  
179 - و از جمله آداب آن حضرت درباره قرائت قرآن و دعا آنست كه شيخ در كتاب مجالس به سند خود از ابى الدنيا از اميرالمؤ منين (عليه السلام ) نقل كرده كه فرمود: رسول خدا (صلى الله عليه و آله )هيچ امرى او را از تلاوت قرآن باز نمى داشت مگر جنابت .  
180 - و در مجمع البيان از ام سلمه نقل مى كند كه گفت رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) قرائت خود را آيه آيه وقف مى كرد.  
181 - و در تفسير ابو الفتوح مى گويد: رسول خدا(صلى الله عليه و آله ) از رختخواب بر نمى خواست مگر اينكه مسبحات را تلاوت مى كرد و مى فرمود: در اين چند سوره آيه ايست كه فضلش از هزار آيه بيشتر است ، پرسيدند مسبحات كدامند؟ فرمود: سوره حديد، حشر، صف ، جمعه و تغابن است .  
مؤ لف : اين معنا در مجمع البيان از عرباض بن ساريه نيز روايت شده .

*(190/23)*

182 - و در كتاب درر اللئالى تاءليف ابن ابى جمهور از جابر نقل شده كه گفت رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) هيچ وقت نمى خوابيد مگر اينكه سوره تبارك و الم تنزيل را مى خواند.  
183 - و در مجمع البيان مى گويد: روايت شده كه على بن ابيطالب فرمود: رسول خدا(صلى الله عليه و آله ) سوره (سبح اسم ربك الاعلى ) را دوست مى داشت و اولين كسى كه (سبحان ربى الاعلى ) گفت ، ميكائيل بود  
مؤ لف : همين روايت را مجلسى در اولين حديث از بحار از در المنثور نقل كرده ، و در اين ميان اخبار ديگرى راجع به دعاهائى كه رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) در موقع خواندن قرآن و يا در موقع تلاوت سوره ها و يا آيات مخصوصى مى خواند در دست هست كه اگر كسى بخواهد از آنها اطلاع حاصل كند بايد به كتبى كه متعرض آن است مراجعه نمايد.  
آن حضرت داراى خطبه ها و بياناتى است كه در آن مردم را به تمسك به قرآن و تدبر در آن ترغيب و به اهتداء به هدايت و استناره از نور آن تحريص مى فرمايد، و خود آن جناب به طريق اولى به آنچه كه در اين باره توصيه مى فرمود عمل مى كرد، و از همه پيش قدم تر و سريع تر به سوى خيرات بود، همو بود كه مى فرمود: سوره هود مرا پير كرد. و البته مقصود آن جناب آيه (فاستقم كما امرت ) است .  
كما اينكه از ابن مسعود هم قريب به اين مضمون روايت شده كه گفت : رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) مرا دستور دادند كه مقدارى از قرآن را بخوانم ، و من چند آيه اى از سوره يونس برايش تلاوت كردم تا آنكه رسيدم به اين جمله : (و ردوا الى الله موليهم الحق ...)، ديدم كه اشك در دو چشمان نازنينش حلقه زد.

*(190/24)*

اين بود پاره اى از آداب و سنن آن حضرت كه ما آنرا از رساله اى كه سابقا درباره سنن آن حضرت تاءليف كرده بوديم انتخاب نموده ، در اينجا ذكر نموديم ، و در كتب شيعه و سنى روايات مستفيضه اى در اين باره نقل شده كه البته آيات الهى قرآن نيز آنرا تاييد مى كند و هيچيك از آنها را رد و انكار نمى نمايد. و خداوند راهنما است .  
گفتارى پيرامون بندگى و بنده دارى  
خداى تعالى در سوره مائده مى فرمايد: (ان تعذبهم فانهم عبادك ) و اين كلام خلاصه ايست از معناى رقيت و بندگى ، گر چه در قرآن كريم آياتى كه متضمن اين معنا هستند بسيار است ، ليكن جمله كوتاه فوق نفوذ تصرفات خود مختارانه مولا را در عبد تعليل مى كند و مشتمل است بر دليلى كه مى رساند هر جا و در حق هر كسى بندگى تصور شود حق مسلم و عقلى مولا است كه در آن بنده به عذاب تصرف كند، براى اينكه فرض شد كه مولا و مالك اوست ، و عقل همينطور كه شكنجه و ساير تصرفات و تكاليف شاقه را براى مولى و نسبت به عبد خود تجويز مى كند و چنين حقى را به او مى دهد، تصرفات غير شاقه را نيز براى او مباح مى داند، پس عقل حكم مى كند به اينكه مولا مى تواند بهر نحوى كه بخواهد در بنده خود تصرف كند، و تنها تصرفاتى را تجويز نمى كند كه زشت و مستهجن باشد، آنهم نه از جهت رعايت حال و احترام بنده ، بلكه از جهت رعايت احترام خود مولى و اينكه اينگونه تصرفات زيبنده ساحت مولويت نيست ، و لازمه اين معنا اين است كه بنده نيز بايد در آنچه كه مولايش او را بدان تكليف كرده و از او خواسته اطاعت و پيروى كند، و براى او در هيچ عملى كه خوش آيند مولايش نيست هيچگونه استقلالى نخواهد بود، چنانكه آيه شريفه (بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول و هم بامره يعملون ) نيز تا اندازه اى به اين معنا اشاره دارد و همچنين آيه شريفه (ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شى ء و من رزقناه منا رزقا حسنا فهو ينفق منه سرا و جهرا هل

*(190/25)*

يستوون ).  
و ما اگر بخواهيم جهاتى را كه قرآن شريف در مساءله عبوديت متعرض شده همه را مورد بحث قرار دهيم بايد كه در طى چند فصل راجع به آن بحث كنيم .  
اعتبار عبوديت براى خداى سبحان  
1 - اعتبار عبوديت براى خداى سبحان : در قرآن كريم آيات بسيار زيادى است كه مردم را بندگان خدا حساب كرده ، و اساس دعوت دينى را بر همين مطلب بنا نهاده كه مردم همه بنده و خداى تعالى مولاى حقيقى ايشان است ، بلكه چه بسا از اين نيز تعدى كرده و همه آنچه را كه در آسمانها و زمين است به همين سمت موسوم كرده ، نظير همان حقيقتى كه از آن به اسم ملائكه تعبير شده ، و حقيقت ديگرى كه قرآن شريف آنرا جن ناميده و فرموده : (ان كل من فى السموات والارض الا آتى الرحمن عبدا).  
و جهت اينكه بندگى تنها بايد براى خداوند اعتبار شود از تجزيه و تحليل خود معناى عبوديت به دست مى آيد، چه اگر ما معناى عبوديت را به اجزاى اصلى اش تجزيه كنيم و خصوصيات زائدى را كه در خصوص مخلوقات صاحب عقل عارض بر معناى اصلى آن مى شود طرح كنيم بدون ترديد حكم به اعتبار عبوديت و وجوب بندگى براى خدا خواهيم نمود، براى اينكه ما اگر به بعضى از بنى نوع خود اطلاق بنده و عبد مى كنيم يا مى كرديم ، براى اين بود كه مى ديديم نامبردگان نه تنها مالك چيزى نيستند بلكه خودشان هم ملك غيرند، ملكى كه تجويز ميكند كه آن غير يعنى همان كسى كه مالك و مولاى عبد است در عبد خود بهر طورى كه بخواهد تصرف كند، ملكى كه هر گونه استقلالى را از عبد و از اراده و عملش سلب مى كند، وقتى معناى عبوديت در بين خود ما افراد بشر اين باشد معلوم است كه معناى تام و تمامش بر ما نسبت به خدا صادق خواهد بود.

*(190/26)*

بلكه اگر دقت بيشترى در معناى عبوديت شود يقينا حكم خواهيم كرد به اينكه علاوه بر افراد بشر تمامى موجودات صاحب شعور و اراده بنده خداى سبحانند، زيرا خداى سبحان به تمام معناى كلمه و حقيقتا مالك هر چيزى است كه كلمه (شى ء - چيز) بر آن اطلاق مى شود، چه هيچ موجودى جز خداى سبحان ، خود و غير خود را و همچنين نفع و ضررى را و مرگ و حيات و نشورى را مالك نيست . و خلاصه در عالم هستى هيچ چيزى نه در ذات و نه در وصف و نه در عمل استقلال ندارد و مالك نيست ، مگر آنچه را كه خدا تمليك كند، البته تمليكى كه مالكيت خود او را باطل نمى كند، و نظير تمليك هاى ما انتقال ملكيت از مالك بغير مالك نيست ، بلكه بعد از تمليك هم باز خود او مالك آن چيزى كه تمليك كرده و همچنين قادر بر آن چيزى كه بندگان را بر او قدرت داده هست : (و هو على كل شى ء قدير) و (بكل شى ء محيط).  
سلطنت حقيقى و مالكيت واقعى پروردگار منشاء وجوب انقياد موجودات در برابر اراده اواست  
و همين سلطنت حقيقى و مالكيت واقعى پروردگار منشاء وجوب انقياد موجودات و مخصوصا آدميان در برابر اراده تشريعى او و دستوراتى است كه خداوند بر ايشان مقرر فرموده ، چه دستوراتى كه درباره كيفيت عبادت و سنتش داده و چه قوانينى كه باعث صلاح امر آنان و مايه سعادت دنيا و آخرت شان ميباشد جعل فرموده .

*(190/27)*

خلاصه اينكه صاحبان عقل از انس و جن و ملك همه ملك خدايند و خدا هم مالك تكوينى و به وجود آورنده ايشان است و به همين جهت همه بندگان او ذليل و زبون حكم و قضاى اويند، چه او را بشناسند چه نشناسند و چه اينكه تكاليفش را اطاعت كنند و چه اطاعت نكنند و هم مالك تشريعى ايشان است ، مالكيتى كه به او حق مى دهد همه را به اطاعت خود در آورد، و همه را محكوم به تقوا و عبادت خود كند، و فرق اين مالكيت و مولويت از نظر حكم با مالكيت و مولويتى كه در ميان ما مردم معمول و دائر است و همچنين فرق آن بندگى و عبوديت با بندگى و بردگى افراد بشر نسبت به يكديگر اين است كه از آنجائى كه خداى سبحان مالك تكوينى و على الاطلاق است و كسى جز او مالك نيست از اين جهت جايز نيست كه در مرحله عبوديت تشريعى - نه تكوينى - كسى جز او پرستش شود، چنانكه خودش فرمود: (و قضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه ) به خلاف ساير مولاها كه اطاعت كردن و فرمان بردارى آنان به استحقاق ذاتى شان نيست ، بلكه به خاطر مالكيت شان مى باشد و مالكيت شان هم ذاتى نيست ، بلكه مالكيت اينجا به معنى غلبه بر ديگران به سببى از اسباب است .

*(190/28)*

فرق ديگر اين دو سنخ مالكيت اين است كه خداى تعالى از اين جهت كه در بندگان مملوكش كسى و چيزى نيست كه مملوك او نباشد و خلاصه چنان نيست كه بعضى در هستى خود مملوك او باشند و بعضى نباشند، بلكه تمامى موجودات از جهت ذاتشان و صفات و احوال و اعمالشان مملوك تكوينى اويند، از اين جهت خداى تعالى مالك تشريعى به تمام معناى آنان نيز هست ، و لذا به بندگى دائمى آنان و عبوديتى كه جميع شوون آنان را فرا گيرد حكم كرده ، و ديگر نمى توانند بعضى از عبادت خود را براى خدا و بعضى را براى غير خدا انجام دهند. به خلاف مالكيت و بندگى دائر در بين افراد بشر كه در اين مالكيت مالك نمى تواند هر رقم تصرفى كه مى خواهد در عبد خود بكند، چون مالك به تمام معنا و مالك جميع شوون عبد نيست (دقت فرمائيد).  
و اين همان معنائى است كه امثال آيه : (ما لكم من دونه من ولى و لا شفيع ) و آيه (و هو الله لا اله الا هو له الحمد فى الاولى و الاخره و له الحكم ) و آيه (يسبح لله ما فى السموات و ما فى الارض له الملك و له الحمد و هو على كل شى ء قدير) اطلاقش بر آن دلالت ميكند، و به هر تقدير روشن شد كه عبوديتى كه نسبت به خداى تعالى معتبر است همان معنائى است كه از تجزيه و تحليل و عبوديت معتبر بين عقلا در مجتمع انسانى شان گرفته مى شود.  
خلاصه كلام اينكه اين عبوديت معنائى است كه ريشه آن در مجتمعات بشرى نيز هست ، اكنون بايد در اين ريشه بحث و نظر كرد و ديد كه به چه جهت بعضى از افراد بشر بعضى ديگر را بنده خود گرفته اند؟  
next page  
fehrest page  
back page

*(190/29)*

next page  
fehrest page  
back page  
برده گيرى و اسباب آن  
2 - برده گيرى و اسباب آن : تا آنجا كه تاريخ بشريت نشان مى دهد از زمانهاى قديم تا حدود هفتاد سال قبل مساءله برده گيرى و خريد و فروش افرادى از جنس بشر به نام غلام و كنيز مساءله اى دائر و معروف در بين مجتمعات بشرى بوده ، و شايد امروزه هم در بين بعضى از قبائل دور افتاده و عقب مانده آفريقا و آسيا معمول باشد، و اين مساءله همانطور كه گفتيم آنقدر سابقه دار و قديمى است كه نمى توان ابتدائى تاريخى براى آن پيدا كرد، ولى تاريخ اين معنا را نشان مى دهد كه مساءله بردگى داراى نظام مخصوصى در ميان همه ملتها بوده و مقررات مخصوصى داشته است .

*(191/1)*

و معناى اصلى آن اين بوده كه انسان در تحت شرائط مخصوصى آزاديش سلب شده و بصورت متاعى كه قابل ملكيت است مانند ساير اجناس و متاعهائى كه به مالكيت درمى آيد از قبيل حيوانات و نباتات و جمادات درآيد، و معلوم است كه اگر انسانى مملوك شد ديگر اختيارى از خود ندارد، چون اعمال و آثار او نيز به ملكيت غير درآمده و آن غير هر طورى كه بخواهد مى تواند در اعمال و آثار او تصرف كند اين آن سنتى بوده كه گفتيم ملتها در بردگان اجرا مى كرده اند، چيزى كه هست بايد گفت مساءله برده گيرى متكى به اراده جزافى و على الاطلاق و بدون هيچ قيد و شرطى هم نبوده ، و خلاصه اينطور هم نبوده كه هر كس هر كه را كه دوست مى داشته برده خود مى كرده و يا هر كه را كه دلش مى خواسته مى فروخته و يا مى بخشيده ، گر چه در بين قوانينى كه در نظام بردگى اجرا مى شده امور جزاف زيادى به حسب اختلاف آراء و عقايد اقوام و سنن آنها ديده مى شود، بلكه ريشه و اساس آن مبتنى بر نوعى غلبه و تسلط بوده است ، نظير غلبه در جنگ كه مجوز اين مى شده كه غالب و فاتح نسبت به مغلوب هر كارى كه مى خواهد بكند، بكشد، اسير كند، از او پولى گرفته و رهايش سازد. و نظير غلبه به رياست كه رئيس در حوزه رياستش هر چه مى خواسته مى كرده ، و همچنين نظير غلبه و قهرى كه پدر نسبت به فرزند داشته و پدر را از نظر اينكه فرزند را توليد كرده ولى امر او دانسته و بوى حق مى داده كه نسبت به طفل ضعيف خود هر كارى كه دلش بخواهد بكند حتى او را بفروشد و يا به ديگران ببخشد و يا با فرزندان ديگران تبديلش كند و يا به

*(191/2)*

و ما در ابحاث گذشته مكرر گفتيم كه بطور كلى مساءله مالكيت در مجتمع انسانى مبنى است بر غريره اى كه در هر انسانى تمام قدرت بر انتفاع از هر چيزى كه ممكن است به وجهى از آن انتفاع برد وجود دارد، و انسان كه مساءله استخدام ، جبلى و طبيعى اوست در راه بقاى حيات خود هر چيزى را كه بتواند استخدام نموده از منافع وجودى آن استفاده مى كند چه از مواد اوليه عالم و چه عناصر و چه مركبات گوناگون جمادى و چه حيوانات و چه انسانى كه هم نوع خود او و در انسانيت مثل اوست ، و اگر احساس احتياج به مساءله اشتراك در زندگى نبود آرزوى جبليش اين بود كه همه افراد هم نوع خود را استثمار نمايد، ليكن همين احتياج مبرمش به اجتماع و تعاون در زندگى او را مجبور به قبول اشتراك با ساير هم نوعهاى خود در عمل و تحصيل منافع هر چيزى و انتفاع از آن نموده است ، از اين رو، او و ساير هم نوعانش مجتمعى تشكيل دادند كه هر جزئى از اجزاى آن و هر طرفى از اطرافش اختصاص به عمل يا اعمالى داشته و تمامى افرادشان از مجموع منافع حاصله برخوردار مى شوند، يعنى نتائج اعمالشان تقسيم شده ، هر كسى به قدر وزن اجتماعيش از آن سهم مى گيرد، و تن در دادن به چنين تشكيلات - همانطورى كه گفتيم - بر خلاف آرزوى طبيعى و جبلى و صرفا از روى اضطرار است ، به شهادت اينكه مى بينيم يك فرد از انسان با اينكه موجودى است اجتماعى هر وقت در خود قوت و شدتى مى بيند پشت پا به همه قوانين اجتماعى و مدنى كه آن نيز طبيعى آدمى است زده و شروع مى كند به زور و قلدرى افراد هم نوع خود را زير يوغ استعمار خود كشيدن و دعوى مالك الرقابى كردن و به جان آنان و نواميس و اموالشان به دلخواه خود دست درازى كردن .

*(191/3)*

و لذا اگر خواننده محترم آزادانه و منصفانه در روش اينگونه افراد و استثمارشان تاءمل كند خواهد ديد كه اينان روش خود را در تملك انسانها تنها در انسانهائى كه داخل در مجتمع آنان و جزئى از اجزاى آنند معتبر نمى دانسته بلكه روش مزبور را در آشنا و بيگانه و دوست و دشمن مجرى مى داشتند، چيزى كه هست دشمن را از اين جهت تملك مى كردند كه بيگانه بود، يا به جرم دشمنى محكوم به بيگانگى و خروج از مجتمع او شده و همه آرزو و همش اين بوده است كه تار و پود هستى طرف را به باد داده ، اسم و رسم او را محو و نابود سازد، به همين جهت از مجتمع طرف خود خارج شده و طرف هم بخود حق مى داد كه او را نابود كرده و او و مايملك او را تملك كند، چون براى او احترامى قائل نبود، و همچنين پدرانى كه اولاد خود را ملك خود مى دانستند آنان نيز اولاد را در عين حالى كه جزو مجتمع خود مى شمردند هم طراز و هم سنگ خودشان نمى پنداشتند، و چنين معتقد بودند كه فرزندان در مجتمع بشرى از متعلقات و  
توابع پدرانند و به همين جهت به پدران حق مى دادند كه در فرزندان خود همه رقم تصرف حتى كشتن و فروختن و تصرفات ديگر را بكنند.

*(191/4)*

يا از اين جهت تملك مى كردند كه خصوصياتى كه در آنان بوده آنان را بر اين مى داشت كه خيال كنند كه مافوق افراد مجتمعند و افراد هم پايه و هم وزن و در منافع شريك آنان نيستند و حق دارند كه در جامعه حكمرانى نموده و از هر لذتى لب لباب آنرا به خود اختصاص دهند و در نفوس افراد مجتمع همه رقم دخل و تصرف نموده حتى آنان را زير يوغ بردگى خود درآورند، پس معلوم شد اصل اساسى در مساءله برده گيرى همان حق اختصاص و تملك على الاطلاقى بوده كه انسان هاى زورمند براى خود قائل بوده اند، و نيز معلوم شد كه اين روش ناپسند را نسبت به طائفه مخصوصى اجرا نمى كردند، بلكه هر ضعيفى را بدون استثنا محكوم به رقيت خود مى دانستند، تنها كسانى مستثنا بودند كه مثل خودشان زورمند و در وزن اجتماعى هم سنگ شان باشند، از اينان گذشته هيچ مانعى از برده گرفتن بقيه افراد مجتمع برايشان نبود، و عمده اين بقيه سه طائفه بودند: 1 - دشمنانى كه با آنان سر جنگ داشتند 2 - فرزندان خرد و ضعيف آنان و هم چنين زنان نسبت به اولياى خودشان 3 - هر مغلوب ذليلى نسبت به غالب عزت يافته خود.  
سير تاريخى برده گيرى  
3 - سير تاريخى برده گيرى : گر چه تاريخ شيوع سنت برده گيرى در مجتمع بشرى در دست نيست ، ليكن چنين بنظر مى رسد كه اين سنت نخست درباره اسراى جنگى معمول و سپس درباره زنان و فرزندان عملى شده باشد، براى اينكه آن مقدار كه در تاريخ امم قوى و جنگى به قصص و حكايات و قوانين و احكام مربوط به سنت برده گيرى اسراى جنگى برمى خوريم به داستانهاى برده گيرى زنان و فرزندان برنمى خوريم .

*(191/5)*

اين سنت در بين جميع ملل و امم متمدن قديم مانند هند، يونان ، روم و ايران و همچنين در بين اديان آسمانى آنروز مثل دين يهود و نصارا - به طورى كه از انجيل و تورات استفاده ميشود - رواج داشته است ، تا اينكه اسلام ظهور نموده و پس از انفاذ و امضاء اصل اين سنت تضييقات زيادى در دائره آن و اصلاحاتى در احكام و قوانين آن كرد، تا اينكه در اثر آن تضييقات اسلام ، سرانجام اين سنت به اينجا كشيد كه در هفتاد سال قبل در كنفرانس بروكسل به طور كلى لغو گرديد.  
(فردينان توتل ) در معجم خود كه درباره اعلام شرق و غرب نوشته در صفحه (219) مى گويد: مساءله برده گيرى در بين ملل قديم شايع بود، و اين برده ها از همان اسراى جنگى و طوائف مغلوبه بودند، و اين روش در بين يهود و يونانيها و روميها و عرب جاهليت و همچنين در  
اسلام داراى نظام معروفى بود، و ليكن رفته رفته رو به زوال و لغويت گذاشت ، نخست در هند در سال (1843) و سپس در مستعمرات فرانسه سنه (1848) و در ايالات متحده آمريكا بعد از جنگ انفصال در سنه (1865) و در برزيل در سال (1888) لغو شد، تا آنكه در سال (1890) در بروكسل كنفرانسى تشكيل يافته و به لغويت آن قرارى صادر گرديد، الا اينكه تا كنون در سراسر جهان لغو نشده ، هنوز هم در بعضى از قبائل آفريقا و همچنين بعضى از نقاط آسيا آثارى از آن باقى است ، و منشاء اين لغويت همان تساوى بشر است در حقوق و واجبات و ضروريات زندگى .  
لغو دو سبب از اسباب بردگى (سلطه و قلدرى ولايت پدر و شوهر) در اسلام

*(191/6)*

4 - نظر اسلام درباره برده گيرى چيست ؟ : همانطورى كه قبلا گفتيم عمده اسباب برده گيرى سه چيز بود: 1 - جنگ 2 - زور و قلدرى 3 - داشتن ولايت ابوت و شوهرى و امثال آن . يكى از تضييقات اسلام همين بود كه اين بود سبب اخير را لغو كرد و حقوق جميع طبقات بشر را از شاه و رعيت و حاكم و محكوم و سرباز و فرمانده و خادم و مخدوم را به طور يكسان محترم شمرده ، و امتيازات و اختصاصات زندگى را لغو نمود، و در احترام جان ها و عرض و مال همه حكم به تسويه فرمود، افكار و عقايد و خواسته هاى همه را مورد اعتنا قرار داد، يعنى همه را در بكار بردن حقوق محترم خود در حد خود تام الاختيار ساخت و همچنين آنان را بر كار خود و بر دست مزدى كه كسب كرده اند و منافع وجودشان مسلط كرد.

*(191/7)*

روى اين حساب زمامدار در حكومت اسلامى ولايتى بر مردم جز در اجراى احكام و حدود و جز در اطراف مصالح عامى كه عايد به مجتمع دينى ميشود ندارد، و چنين نيست كه هر چه را دلش خواست بكند و هر چه را كه براى زندگى فردى خود پسنديد به خود اختصاص دهد، بلكه در مشتهيات شخصى و تمتعات زندگى فردى مثل يك فرد عادى است ، و هيچگونه امتيازى از سايرين ندارد، و امر او در آرزوها و اميال شخصيش به هيچ وجه در ديگران نافذ نيست ، چه آن آرزو بزرگ باشد و چه كوچك ، آرى اسلام با اين طرز حكومت موضوع و زمينه استرقاق به زور و قلدرى را از بين برده و همچنين ولايت پدران را هم نسبت به فرزندان محدود نموده و اگر به آنان ولايتى آنهم تنها نسبت به حضانت و نگهدارى اولادشان داده در عوض بار سنگين تعليم و تربيت شان و حفظ اموالشان در ايام حجر و كودكى آن را هم بدوششان گذاشته ، و همين كه اين بار سنگين ، به رسيدن فرزندان به حد بلوغ از دوش شان برداشته شد آن ولايت نيز از آنان سلب شده و در تمامى حقوق اجتماعى دينى با فرزندان خود برابر مى شوند همانطورى كه آنان صاحب اختيار خود هستند فرزندان نيز در زندگى شخصى و تمايلات خود مستقل و صاحب اختيار ميشوند، اين است آن مقدار ولايتى كه اسلام براى پدران نسبت به  
فرزندان قائل شده .

*(191/8)*

و ضمنا سفارشات اكيدى هم به فرزندان كرده كه زحمات پدران را در راه تعليم و تربيتشان منظور داشته و در عوض به آنها احسان و نيكوئى كنند، از آن جمله فرموده : (و وصينا الانسان بوالديه حملته امه وهنا على وهن و فضاله فى عامين ان اشكر لى و لوالديك الى المصير، و ان جاهداك على ان تشرك بى ما ليس لك به علم فلا تطعهما و صاحبهما فى الدنيا معروفا و اتبع سبيل من اناب الى ) و نيز فرموده : (و قضى ربك الا تعبدوا الا اياه و بالوالدين احسانا اما يبلغن عندك الكبر احدهما او كلاهما فلا تقل لهما اف و لا تنهرهما و قل لهما قولا كريما و اخفض لهما جناح الذل من الرحمه و قل رب ارحمهما كما ربيانى صغيرا) و در شريعت مقدس اسلام عقوق و رنجاندن والدين را از گناهان كبيره و هلاك كننده شمرده است .  
و همچنين ولايتى را كه بشر براى شوهران نسبت به زنان قائل بود از بين برده و بر عكس براى زنان در جامعه جائى را باز كرده و ارزش اجتماعى برايشان قائل شد، عقل سليم هم جز اين را درباره آنها نمى گويد و تخطى از آن را جايز نمى داند، و خلاصه در نتيجه اين روش اسلام ، زنان در برابر مردان و دوش به دوش آنان يكى از دو ركن اجتماع گرديدند، و حال آنكه در دنياى قبل از اسلام از چنين مكانت و ارزشى محروم بودند، اسلام زمام انتخاب شوهر و زمام اداره اموال شخصى آنان را به خودشان واگذار نمود و حال آنكه زنان در دنيا داراى چنين اختياراتى نبودند و يا اگر هم بودند چنين استقلالى را نداشتند، اسلام زنان را در امور معينى با  
مردان شريك كرد و در امور ديگرى جدايشان نمود، چنانكه امورى را هم اختصاص به مردان داد، و در تمامى امور رعايت وضع ساختمانى بدنى و روحى شان را نمود، و در امورى مانند امر نفقه و شركت در صحنه هاى جنگ و امثال آن كار زنان را آسان نموده بار اين گونه امور را به دوش مردان گذاشت .

*(191/9)*

سابقا هم راجع به اين مطالب در اواخر سوره بقره در جلد دوم عربى اين كتاب و همچنين در سوره نساء يعنى جلد چهارم عربى ، بطور تفصيل بحث شد و در آنجا روشن شد كه ارفاقى را كه اسلام بزنان اختصاص داده بيش از آن ارفاقى است كه درباره مردان رعايت نموده ، به طورى كه نظير آن در هيچ يك از سيستم هاى مختلف اجتماعى قديم و جديد ديده نمى شود، و ما در اينجا چند آيه از قرآن شريف به عنوان استشهاد نقل مى كنيم :  
(للرجال نصيب مما اكتسبوا و للنساء نصيب مما اكتسبن ) و نيز فرموده : (فلا جناح عليكم فيما فعلن فى انفسهن بالمعروف ) و نيز فرموده : (و لهن مثل الذى عليهن بالمعروف ) و نيز فرموده : (انى لا اضيع عمل عامل منكم من ذكر او انثى بعضكم من بعض ) و نيز فرموده : (لها ما كسبت و عليها ما اكتسبت ) اين آيه شريفه مشتمل است بر خلاصه اى از آنچه كه در آيات قبلى بيان شده و نيز فرموده : (و لا تكسب كل نفس الا عليها و لا تزر وازره وزر اخرى )  
آيات مطلق ديگرى نيز هست كه مانند اين آيات ، يك فرد از انسان را چه مرد و چه زن  
جزء تام و كامل مجتمع دانسته و او را آنقدر استقلال فردى داده كه در نتايج خوب و بد و نفع و ضرر اعمالش ، از هر فرد ديگرى جدايش ساخته ، بدون اينكه در اين استقلال بين مرد و زن و كوچك و بزرگ فرقى گذاشته باشد، آنگاه ميانشان در عزت و احترام نيز تساوى قائل شده و فرموده : (و لله العزه و لرسوله و للمؤ منين ) و سپس تمامى عزت ها و كرامت هاى موهوم را لغو كرده و تنها عزت و احترام دينى را كه با تقوا و عمل صالح به دست مى آيد معتبر دانسته و فرموده : (يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكر و انثى و جعلناكم شعوبا و قبائل لتعارفوا ان اكرمكم عند الله اتقيكم  
برده گيرى اسراى جنگى در جنگ مسلمين با كفار، در اسلام پذيرفته شده است

*(191/10)*

پس روشن شد كه اسلام از آن سه سبب مذكوره استعباد، دو سببش را لغو كرده و تنها مساءله جنگ را باقى گذاشت و سببيت آن را براى استرقاق لغو نفرمود، آرى آن را هم تنها در جنگهائى معتبر دانست كه بين مسلمين و كفار اتفاق افتد كه در اين صورت مسلمين مى توانند اسير كافر را استرقاق نمايند، نه جنگهائى كه بين خود مسلمين رخ مى دهد، كه در اين جنگها اسير گرفتن و استرقاق كردن نيست بلكه ياغى از اين دو طائفه آنقدر سركوب ميشود تا سر در اطاعت امر خدا فرود آورده و رام گردد، چنانكه فرمود: (و ان طائفتان من المؤ منين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احديهما على الاخرى فقاتلوا التى تبغى حتى تفى ء الى امر الله فان فاءت فاصلحوا بينهما بال عدل و اقسطوا ان الله يحب المقسطين انما المؤ منون اخوه فاصلحوا بين اخويكم )  
و جهت اين امضاء كردن و معتبر شمردن برده گيرى اسراى جنگى اين است كه به طور كلى دشمن محارب ، هدفى جز نابودى انسانيت و از بين بردن نسل بشرى و ويران ساختن آبادى هاندارد، و فطرت بشر بدون هيچ ترديدى چنين كسى را محكوم به زوال دانسته و بر هر  
كسى واجب مى داند كه اينگونه دشمن هاى بشريت را جزو مجتمع بشرى به شمار نياورده و آنان را مستحق تمتع از مزاياى حيات و تنعم به حقوق اجتماعى نداند، و نيز حكم مى كند بوجوب از بين بردن آنان و يا دست كم استرقاقشان ، علاوه براين ، بشر، حكم فطريش و سنت عمليش هم - تا آنجا كه تاريخ نشان داده - از روزى كه در زمين منزل گزيد تا امروز همين بوده و بعد از اين هم همين خواهد بود.

*(191/11)*

اسلام هم در ساختمان مجتمع دينى خود كه بر اساس توحيد و حكومت دينى اسلاميش بنا نهاده ، عضويت هر منكر توحيد و ياغى از حكومت دين را نسبت به مجتمع انسانى لغو فرموده ، و تنها كسانى را انسان دانسته و عضويت آنان را نسبت به مجتمع بشرى معتبر شمرده كه اسلام (دين توحيد) را پذيرفته و يا لااقل به ذمه و تبعيت حكومت دين گردن نهاده باشد، بنابراين از نظر اسلام كسى كه از دين و حكومت آن و يا ذمه و عهده آن خارج باشد از جرگه انسانيت خارج بوده ، با او همان معامله اى را مى كند كه با غير انسان مى نمايد، يعنى به انسانها اجازه مى دهد كه او را از هر نعمتى كه خود در زندگيشان از آن استفاده مى كنند محروم ساخته و زمين را از ننگ و لوث استكبار و افسادش پاك كنند، پس چنين كسى از نظر اسلام هم خودش و هم عملش و هم نتائج همه مساعى و كارهايش ‍ مسلوب الحرمه و بى احترام است ، روى اين حساب لشكر اسلام مى تواند چنين كسى را در صورت غلبه و پيروزى اسير نموده و بنده خود قرار دهد.  
راه برده گيرى در اسلام

*(191/12)*

5 - راه برده گيرى در اسلام چيست ؟ : برده گيرى در اسلام از اين راه صورت مى گيرد كه نخست قشون اسلام خود را براى روبرو شدن با كفار هممرز و همجوار تجهيز نموده آنان را با كلمات حكمت آميز خود و موعظه و مجادله و با حسن دعوت ، به حق دعوت نموده ، آنگاه اگر كفار دعوتشان را پذيرفتند برادرانشان خواهند بود، به اين معنى كه در هر سود و زيانى با ساير مسلمانان شركت خواهند داشت ، و اگر بعد از اتمام حجت نپذيرفتند در اين صورت يا اين است كه پيرو كتابى از كتابهاى آسمانى هستند و حاضر مى شوند كه به حكومت اسلامى جزيه و ماليات بپردازند كه در اين فرض بحال خود واگذار شده ، در تحت لوا و ذمه اسلام به سلامت زندگى مى كنند، يا اين است كه با قشون اسلام معاهده اى مى بندند كه در اين صورت چه اهل كتاب باشند و چه نباشند به عهدشان وفا ميشود، و اگر نه اهل كتابند و نه براى جزيه دادن حاضر ببستن معاهده ، در اين صورت با اعلام قبلى به جهاد و كارزار با ايشان اقدام مى شود، البته تنها كسانى از آنان كشته مى شوند كه شمشير كشيده و در معركه و ميدان جنگ حاضر شده باشند، و اما كسانى كه تسليم شده و همچنين مردان و زنان و فرزندان مستضعف ، هيچكدام محكوم به قتل نيستند، و اسلام ، كشتن آنان را جايز نمى داند، و نيز شبيخون زدن و بدون اطلاع بر سر دشمن تاختن و آب را به روى دشمن بستن و او را شكنجه دادن و مثله كردن را اجازه نمى دهد.

*(191/13)*

قشون اسلام اين روش را همچنان ادامه مى دهد تا آنكه در روى زمين اثرى از شرك باقى نماند و همه به دين خدا گرايند، بنابراين تنها كسانى محكوم به قتل اند كه دين حق را نپذيرند، و در هر جنگى كه لشكر اسلام پيروز مى شود بعد از خاتمه جنگ به هر چه از اموال و نفرات لشكر كفر مسلط شود ملك او خواهد بود، تاريخ درخشان جنگهاى رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) مشتمل است بر صفحاتى نورانى و مملو است از سيره عادله و پسنديده اى كه سراسر لطائفى از فتوت و مروت و ظرائفى از برو احسان است .  
رفتار و سيره اسلام درباره غلامان و كنيزان و عنايت بسيار به آزاد گشتن بردگان  
6 - رفتار و سيره اسلام درباره غلامان و كنيزان چگونه است ؟ : بعد از آنكه بردگى بر غلام و يا كنيزى مستقر گرديد آن غلام و كنيز (ملك يمين ) شده و تمامى منافع عملش براى غير خواهد شد، و در مقابل هزينه زندگيش بر عهده مالكش خواهد بود، اسلام سفارش كرده كه مولا با عبد خود معامله پدر و فرزندى نموده و او را يكى از اهل بيت خود حساب كنند، و بين او و آنان در لوازم و احتياجات زندگى فرق نگذارد، چنانكه رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) هم با غلامان و خدمت كاران خود همين طور رفتار مى نمود، با ايشان غذا مى خورد، نشست و برخاست مى كرد، در خوراك و پوشاك و امثال آن هيچ تقدمى براى خود بر آنان قائل نبود.

*(191/14)*

و نيز توصيه كرده كه بر غلام و كنيز سخت نگيرند و شكنجه ندهند و ناسزا نگويند و ظلم روا ندارند، و اجازه داده كه اين طائفه در بين خود و به اذن اهل شان ازدواج كنند و همچنين به احرار هم اجازه داده كه با آنان ازدواج نمايند و در دادن شهادت و در كارهاى خود دخالت داده و سهيم سازند، چه در زمان بردگيشان و چه بعد از آزاد شدنشان . ارفاق اسلام در حق بردگان به جائى رسيد كه در جميع امور با اصرار شركت مى كردند، حتى تاريخ صدر اسلام بسيارى از بردگان را ياد مى كند كه متصدى امر امارت و قيادت لشكر شده اند، در بين صحابه بزرگ رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) نيز عده اى از همين بردگان وجود داشتند، مانند سلمان فارسى ، بلال حبشى و ديگران ، در حسن سلوك اسلام با بردگان همين بس كه خود رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) صفيه دختر حى بن اخطب را آزاد نمود و با او ازدواج كرد، و همچنين جويريه دختر حارث را كه يكى از دويست نفر اسراى جنگ بنى المصطلق بود همسر خود نمود، و اين عمل باعث شد كه بقيه نفرات هم كه همه زنان و كودكان بودند آزاد شوند. ما اجمال اين داستان را در جلد چهارم عربى اين كتاب  
(جلد 4 ترجمه ) گذرانديم .  
و اين خود يكى از ضروريات سيره اسلام است كه مردان با تقوا اگر چه برده باشند مقدم بر سايرين هستند، حتى از مولاى بى تقواى خود هم گرامى ترند، و عبد مى تواند مالى را تملك نموده و با اذن اهل خود از جميع مزاياى حيات استفاده نمايد، اين بود اجمالى از رفتار اسلام نسبت به بردگان .

*(191/15)*

علاوه بر اين ، تاكيد بليغ و سفارش اكيد كرده به آزاد كردن ايشان و اخراجشان از زندان رقيت به فضاى آزاد حريت ، و همين روش ‍ خود باعث شد كه روز بروز از عده بردگان كاسته شده و به جمعيت احرار افزوده شود. به اين سفارشات هم اكتفا نكرده ، يكى از كفارات را آزاد كردن بردگان قرار داد، نظير كفاره قتل و روزه خورى ، و نيز به موالى اجازه داد كه با بندگان خود مكاتبه كنند، يعنى قرارداد ببندند كه هر وقت تمامى قيمت خود را به موالى پرداختند آزاد شوند، و يا به هر مقدارى كه از قيمت خود را پرداختند به همان مقدار آزاد گردند، همه اين دستورات از جهت عنايتى است كه اسلام به آزاد شدن بردگان و رها شدن شان از اسارت بندگى و الحاقشان به مجتمع انسانى دارد، و مى خواهد كه هر چه زودتر و هر چه بيشتر پيوند بندگان به مجتمع بشرى تكميل شده و بطور كلى اين ذلت از عائله بشر رخت بربندد.  
7 - خلاصه مباحث فصول گذشته : مباحث فصول گذشته را ميتوان در سه مطلب خلاصه كرد:  
اول اينكه اسلام در الغاى اسباب برده گيرى و تقليل و تضعيف آن از هيچ بذل جهدى دريغ نداشته و كوتاهى نكرده ، تا جائى كه از همه اسبابهاى معمول در دنياى آنروز تنها يك سبب را باعتبار خود باقى گذارد، آن هم سببى بود كه به حكم فطرت قاطع ، چاره اى جز ابقاى اعتبارش نبود، و آن سبب عبارت بود از دشمنى با دين و مزاحمت با مجتمع بشرى و سركشى در برابر حق و بهيچ وجهى از وجوه در برابر حق سر فرود نياوردن ، اسلام اين طغيان را مجوز برده گيرى دانست .

*(191/16)*

دوم اينكه اسلام براى احترام و آبرو دادن به بردگان و نجات آنان از ذلتى كه داشتند جميع وسائل ممكن را بكار برد و تا اندازه اى كه بيش از آن تصور و امكان ندارد شوون حياتى آنان را با شوون حياتى ساير اجزاء مجتمع بشرى ، يعنى آزادگان نزديك ساخت ، بحدى كه بردگان مثل يكى از افراد مجتمع شدند، گر چه به تمام معنا همدوش شان نگرديدند، ليكن حجاب و فاصله اى كه باقى ماند بسيار دقيق و قابل تحمل بود، و آن اين بود كه بردگان مانند آزادگان تمامى مازاد از فعاليتشان ملك خودشان نبود، بلكه از اين نيرو تنها مقدارى را مالك  
بودند كه زندگى شان را به طور متوسط تامين نمايد، و زائد بر آن ملك موالى بود، به عبارت ديگر، در اسلام هيچ فاصله اى بين عبد و حر نماند مگر تنها اين تفاوت كه عبد محتاج بود به اذن مولايش .  
سوم اينكه اسلام در آزاد كردن بردگان و الحاقشان به مجتمع آزادگان به هر گونه بهانه متشبث شده ، از طرفى عموم مسلمين را به آزاد كردن بردگان ترغيب و تحريص نموده و اين عمل را يكى از عبادات شمرده ، و از طرفى هم آنرا در حق بعضى از گنهكاران واجب نموده و كفاره گناهشان قرار داده ، و از طرفى ديگر به موالى اجازه داد كه با برده خود مكاتبه نموده ، قرار ببندند كه هر وقت از دستمزد خود همه قيمت خود را به مولا پرداختند آزاد شوند و يا به هر مقدارى كه از قيمت خود را پرداختند به همان مقدار آزاد گردند و نيز به موالى اجازه داد كه بنده خود را تدبير كنند يعنى او را براى بعد از مرگ شان آزاد سازند.  
سير برده گيرى در تاريخ

*(191/17)*

8 - سير برده گيرى در تاريخ : در كتاب دائره المعارف و كتاب المذهب و الاخلاق تاءليف جان هيسينك طبع بريتانيا و كتاب مجمل التاريخ تاءليف ه . ج . ولز طبع بريتانيا و كتاب روح القوانين تاءليف مونتسكيو چاپ تهران مى نويسند: برده گيرى در آغاز پيدايشش نخست درباره اسراى جنگى تحقق يافت ، و قبل از آن رفتار قبائل درباره اسراى جنگى اين بود كه آنان را هر چه هم زياد بودند تا آخرين نفر مى كشتند، بعد از آن ، بنا را بر اين گذاشتند كه ايشان را زنده نگهداشته مانند ساير غنيمت هاى جنگى تملك نمايند، و اين بنا را نه براى استفاده از كار آنان گذاشتند، بلكه منظورشان احسان در حق ايشان و نوع دوستى و رعايت قوانين اخلاقى بود.  
چون همگام با اين سير تاريخى اين احساسات هم در نهاد بشر بيدار شد و بشر به تدريج به طرف ترقى و تمدن پيش مى رفت ، علاوه بر اين ، وضع مادى بشر در آغاز آن طور رو براه نبود كه بتواند اسراى جنگى خود را زنده نگهداشته و نان خور خود را بيشتر سازد، چون بشر در آغاز اقتصادياتش تنها از راه شكار تاءمين مى شد و لذا مجبور بود اسراى جنگى را كشته و نابود سازد. وقتى بفكر نگهدارى آنان افتاده كه در نتيجه اتخاذ روش نزول و ارتحال و انتقال از اين منزل به آن منزل سطح زندگيش بالا رفته به او اجازه چنين ترحم و احسانى را داد.  
و با شيوع روش برده گيرى در بين قبائل و امم به هر طريق كه بود تحولى در زندگى اجتماعى بشر بوجود آمد، به اين معنا كه اولا زندگى اجتماعى بشر نظام و انضباط مخصوصى به خود گرفت ، و در ثانى كارها و وظائف در بين مردم تقسيم شد. اين را هم بايد دانست كه روش برده گيرى در تمامى اقطار عالم به يك روش معمول نبود، بلكه در بعضى از مناطق اصلا رايج نگشت نظير استراليا، آسياى مركزى ، سيبريه ، آمريكاى شمالى ، اسكيمو و بعضى از

*(191/18)*

آفريقا از قبيل شمال نيل و جنوب رامبيز، و به عكس در بعضى از مناطق ديگر رواج داشت نظير جزيره العرب و قسمت وحشى نشين آفريقا و هم چنين اروپا و آمريكاى جنوبى - وضع رفتار امت ها هم با بردگان يكسان نبود بلكه بعضى نسبت به آنان مهربان و بعضى خشن بودند.  
مهربان ترين امت ها نسبت به اين طايفه يهود بود، به شهادت اينكه ما در آثار باستانى جهان براى يهود هيچ بناى رفيعى نظير اهرامى كه در مصر معمول بوده و بناهاى تاريخى آشور نمى يابيم . و اين خود شاهد روشنى است بر خوشرفتارى يهود نسبت به بردگان ، زيرا اينگونه آثار باستانى به دست بردگان ساخته مى شده و خود يك نحو شكنجه اى بوده ، بر عكس روميها و يونانيها كه سختگيرترين مردم نسبت به اين طائفه بودند، اين روش هم چنان در دنيا معمول بود تا آنكه فكر آزاد كردن بردگان و الغاى روش برده گيرى نخست در قسطنطنيه و سپس در روم شرقى شايع شد، و در قرن 13 ميلادى به طور كلى لغو گرديد و اما در روم غربى ، گر چه در آنجا روش ‍ برده گيرى به طور كلى لغو نشد و ليكن آن اعمال اجبارى كه در سابق به بردگان تحميل مى كردند تعطيل شد و روش جديدى نسبت به آنان اتخاذ كردند، و آن اين بود كه آنان را در كار خود كه همان زراعت بود آزاد گذاشته تنها سهمى از دسترنج شان مى گرفتند و وقتى ملكى را خريد و فروش مى كردند دهقان را هم ضميمه ملك معامله مى نمودند.

*(191/19)*

و اما در اروپا، اين روش در بيشتر كشورهاى اروپائى تا سال 1772 ميلادى ادامه داشت ، چند سال قبل از اين تاريخ بود كه معاهده اى سى ساله بين دو كشور بزرگ اروپائى يعنى انگلستان و اسپانيا بدين قرار برقرار شد كه دولت انگلستان از بردگان آفريقائى سالى چهار هزار و هشتصد نفر را به اسپانيا فروخته و در مقابل مبالغ هنگفتى پول از اسپانيا دريافت دارد. ليكن همانطورى كه گفتيم اين روش روز بروز از رونقش كاسته مى شد تا آنكه در سال 1761 افكار عامه مردم عليه رقيت و برده گيرى بهيجان آمد و طوائفى عليه اين روش قيام نمودند از آن جمله طائفه مذهبى (لرزان ) بودند كه دست از شورش و قيام خود برنداشتند تا آنكه در سال 1782 قانونى وضع كردند كه هر كسى از هر كجا به كشور بريتانيا وارد شود آزاد شناخته مى گردد، و در سال 1788 بعد از آمارگيرى و پى جوئى دقيقى معلوم شد كه اين كشور ساليانه دويست هزار برده معامله مى كرده است ، و بردگانى را كه از آفريقا جمع آورى نموده و تنها به كشور آمريكا صادر مى كرده اند بالغ بر صدهزار نفر در سال مى شده ، خلاصه ، مبارزات عليه بردگى هم چنان ادامه داشت تا آنكه در سال 1833 در بريتانيا روش برده گيرى بطور كلى  
لغو و دولت مبلغ بيست ميليون ليره به كمپانيهاى نخاسى (برده فروشى ) بابت خسارت غلامان و كنيزانى كه از آن كمپانيها آزاد شدند پرداخت ، و غلامان و كنيزانى كه در اين واقعه از قيد رقيت آزاد گرديدند بالغ بر (770380) نفر بودند.

*(191/20)*

و اما در آمريكا نيز بعد از مبارزات دامنه دار و مجاهدتهائى كه اهالى اين كشور در اين راه كردند در سال 1862 حكم به لغويت روش ‍ مزبور گرديد، چون نظريه اهالى اين كشور درباره اين مطلب مختلف بود، سكنه آمريكاى شمالى برده را تنها از نظر تجمل نگه مى داشتند، و اما آمريكاى جنوبى چون كه شغل رسمى سكنه آن زراعت و كشت و كار بود و به كارگران بسيارى نيازمند بودند از اين جهت غرضشان از برده گيرى استثمار بردگان و استفاده از نيروى كار آنان بود و ازين روى با لغو شدن روش برده گيرى مخالفت مى كردند، روش مزبور روز به روز و در كشورى بعد از كشور ديگر لغو مى شد، تا آنكه قرار داد بين المللى بروكسل در سال (1890) ميلادى مبنى بر لغويت روش مزبور منعقد گشته ، دولت ها و ممالك يكى پس از ديگرى آنرا امضاء كردند و بدين وسيله روش برده گيرى در دنيا لغو و ميليونها نفر از نفوس بشرى از قيد بردگى آزاد شدند.  
خواننده محترم اگر در اين گفتار دقت نمايد خواهد ديد كه همه مجاهدتها و مبارزاتى كه عليه روش برده گيرى شد و هم چنين قوانينى كه درباره لغويت آن گذرانيدند همه و همه مربوط به برده گيرى از طريق ولايت و زورمندى بوده ، بشهادت اينكه بيشتر و يا همه بردگانى كه آنروز به اطراف دنيا برده و فروخته مى شد آفريقايى بودند و معلوم است كه در آفريقا جنگى پيش نيامده بود كه آنهمه اسير از آنجا گرفته شود، بلكه به وسيله قهر و غلبه و قلدرى مردم را دستگير كرده به اطراف رهسپار مى كردند، پس رقيت و برده گيرى كه اسلام آنرا امضاء فرمود اصلا مورد بحث مبارزين عليه رژيم برده گيرى نبوده .  
انديشه الغاى بردگى تا چه اندازه صحيح بوده است

*(191/21)*

9 - بناگذارى بر الغاى رژيم برده گيرى تا چه اندازه صحيح بود؟: اين حريت و آزادى فطرى كه ما آنرا براى جنس بشر موهبتى مى ناميم ، (صرف نظر از اينكه نتوانستيم بفهميم كه چه جهت دارد، ما اين حريت را از ساير حيوانات با اينكه آنها نيز در داشتن شعور نفسانى و اراده محركه مثل انسانند سلب نموده و بخود اختصاص داده ايم ؟ مگر اينكه بگوئيم همين ما آدميان حريت را به منظور استفاده خودمان از آنها سلب نموده ايم ) هيچ اصلى جز اين ندارد كه انسان چون مجهز به شعورى باطنى است كه لذت ها را از آلام برايش مشخص مى نمايد و هم چنين چون داراى اراده ايست كه او را به جلب لذت ها و وضع آلام واميدارد از اين جهت مى تواند آزادانه هر چيزى را براى خود اختيار نمايد. و اين شعور باطنى انسان محدود و مقيد  
نيست ، يعنى چنان نيست كه به پاره اى از چيرها تعلق بگيرد و چيرهاى ديگرى را احساس نكند و چنين نيست كه انسان ضعيف و زير دست چيرهائى را كه انسان عزيز و قوى درك مى كند درك نكند و همچنين اراده اش هم محدود نيست تا در نتيجه به بعضى از چيرهائى كه دوست دارد تعلق نگيرد و يا بدون اختيار به چيزهائى تعلق بگيرد كه اراده شخص ديگرى به آن تعلق گرفته و آنرا در عين بى ميلى و كراهت به نفع آن شخص انجام دهد.

*(191/22)*

خلاصه اينكه انسان مغلوب و ضعيف هم نظائر همه آنچه را كه مافوقش اراده مى كند او نيز اراده مى كند، و هيچ گونه رابطه اى بين اراده زير دست و اراده مافوقش نيست كه اراده ضعيف و زير دست را مجبور سازد به اينكه تعلق نگيرد مگر به آنچه كه اراده قوى و مافوقش تعلق گرفته و يا اراده او را در اراده مافوقش فانى و مندك سازد. به طورى كه آن دو اراده يكى گرديده و به سود قوى بكار افتد، و يا اراده ضعيف را چنان تابع اراده قوى نمايد كه استقلال را از آن سلب گرداند، وقتى چنين رابطه اى طبيعى در ميان نبود و از طرفى هم چون قوانين حيات بايستى بر اساس ساختمان طبيعت پى ريزى شود از اين جهت لازم است كه هر انسانى خودش آزاد و در عملش هم آزاد باشد، منشاء سر و صداها و مبارزه هائى كه عليه رژيم بردگى شد همين حريت فطرى است ، و صحيح هم هست ليكن بايد ديد آيا اين حريت موهوبه به انسان موهبتى است براى مجتمع بشرى يا براى فرد فرد انسان هائى كه در اين مجتمع به وجود آمده و زندگى مى كنند؟ و آيا با اينكه تا آنجا كه سراغ داريم بشر همواره در حال اجتماع بسر مى برده و جهاز وجوديش اجازه جز زندگى دسته جمعى را نمى دهد، ممكن است يك فرد حريتش بتمام معنا محفوظ مانده و دست بتركيب آن نخورد؟! يقينا خواهيد گفت : خير، زيرا محال است مجتمعى بتواند زندگى اجتماعى خود را با تشريك مساعى افراد حتى براى مدتى كوتاه ادامه بدهد و در همين حال دست به تركيب آزادى يك يك افراد آن مجتمع نخورد.  
لازمه زندگى اجتماعى ، محدوديت آزادى هاى فردى است

*(191/23)*

آرى تشريك مساعى چه به طور عادلانه و عاقلانه باشد و چه سنتى جائره و جزافى يا به هر صفتى ديگر متصف باشد آزادى فردى را محدود مى سازد، علاوه بر اين ، ممكن نيست انسان بتواند در اين عالم زندگى كند مگر اينكه به حكم ضرورت تصرفاتى در مواد اين عالم بنمايد، تصرفاتى كه بقاء و دوام زندگيش را تاءمين و تضمين كند، و اين وقتى ممكن است كه در آنچه كه تصرف كرده يك نحوه اختصاص كه از آن بملكيت تعبير مى شود داشته باشد - البته مراد ما از اين ملكيت معناى اعمى است كه هم شامل حق ميشود و هم شامل ملك مصطلح - و اين خود مستلزم محدوديت آزاديهاى فردى است ، براى اينكه مادامى كه يك فردى مثلا فلان لباس را مى پوشد و يا فلان غذا را مى خورد و يا از فلان مايع استفاده مى كند و يا در فلان محل سكونت

*(191/24)*

مى كند فرد ديگرى نمى تواند مستقلا آن استفاده ها را از آن لباس و خوراك و مسكن بكند، پس اراده فرد غير متصرف نسبت به متصرفات فرد متصرف محدود شده حريتش مقيد مى شود، و لذا مى بينيم از آن روزى كه جنس بشر در زمين جاى گرفت همواره ملازم با اختلاف و نزاع با يكديگر بوده و هيچ روزى بر اين انسانهاى پراكنده در پهناى زمين نگذشت مگر اينكه آفتاب آنروز بر نزاع آنان طلوع و از كشمكش آنها غروب نموده ، نزاع و كشمكشهائى كه آنان را به نابودى نفوس و تباهى و هتك اعراض و تاراج رفتن اموال سوق داده است ، و اين خود شاهد روشنى است بر محدوديت آزاديهاى افراد، و گرنه اگر انسان براى خود، انسانيت ، حريت و آزادى مطلقى قائل بود اين اختلافات دردى از او دوا نمى كرد و كوچكترين اثرى نداشت ، و نيز مى بينيم دائما قوانين جزائى و گرفت و گيرهائى چه صحيح و چه غير صحيح در ميان مجتمعات گوناگون بشرى چه متمدن و چه نيمه وحشى متداول بوده است ، و اين مجازاتها معنائى جز اين ندارد كه مجتمع ، بعضى از نعمتهائى را كه خلقت به فرد ارزانى داشته مالك است و مى تواند آزادى افراد را نسبت به آن نعمتها سلب نمايد.  
آرى اگر جامعه و يا زمامدار جامعه مالك جان يك فرد قاتل نباشد نمى تواند حكم به اعدام او نموده و جانش را از او سلب نمايد، و همچنين از يك فرد متخلف كه او را به جرم گناهى مواخذه نموده و به انواع شكنجه ها از قبيل قطع و ضرب و حبس و غير آن عذابش ‍ مى دهد اگر مالك حكم و اجراء آن و اختياردار سلب بعضى شؤ ون حياتى و آسايش و سلطنت مالى از او نبود نمى توانست چنين احكامى را در حق او صادر و اجرا نمايد، چطور ميتواند بدون تحديد و سلب مقدارى از آزادى فرد متخلف و ياغى او را از جور و تعدى باز داشته و او را از حريم جانها و اعراض و اموال ديگران دور سازد.

*(191/25)*

كوتاه سخن ، براى هيچ عاقلى جاى ترديد نيست كه آزادى على الاطلاق انسان در مجتمع انسانى حتى در يك لحظه باعث اختلال نظام اجتماعى شده و آنا وضع اجتماع را در هم مى ريزد، پس اينكه گفتند حريت فطرى و ارتكازى بشر است - و ما نيز آنرا قبول داشتيم - دليل بر اين نمى شود كه حتى افراد در ياغى گرى و بر هم زدن اوضاع اجتماعى هم آزاد باشند براى اينكه تنها حريت فطرى نيست ، احتياج به تشكيل و اجتماع نيز فطرى و ارتكازى بشر است و همين ارتكاز اطلاق حريتش را كه آنهم موهبت اراده و شعور غريزى اوست مقيد و محدود مى سازد، زيرا همانطورى كه تشكيل و اجتماع با بطلان اصل آزادى دوام نمى يابد همين طور جز به اينكه آزادى هاى فردى تا اندازه اى محدود شود قابل دوام نخواهد بود.  
و لذا مى بينيم جوامعى كه بين اين دو حد افراط و تفريط در آزادى به سر مى برده اند  
محفوظ و پايدار مانده اند و تاريخ از اينگونه جوامع بسيار نشان مى دهد، و چيز نوظهورى نيست ، گر چه بسيارى از ماها در اثر از حد گذشتن تبليغات ملل غرب خيال مى كنند كه اسم آزادى را غربيها در دهن ها انداخته و معنايش را هم همانها اختراع و ابتكار كرده و توانسته اند آزادى على الاطلاق را حفظ كنند.

*(191/26)*

به هر حال پيكره يك اجتماع مانند يك بدن است ، همانطورى كه قواى طبيعى روحى و جسمى يك فرد يكديگر را محدود داشته و بعضى از قوا بخاطر بعضى ديگر از كار دست مى كشد، مثلا قوه باصره كه منشاء ديدن هر چيز قابل رويتى است وقتى لامسه چشم و يا قواى فكرى خسته و مانده شوند او نيز بمنظور همراهى با همكارانش متوقف مى شود، و قوه ذائقه كه از اعمال دستگاه گوارش از گرفتن لقمه و جويدن و فرو بردنش لذت مى برد وقتى عضلات فك خسته و مانده شدند او نيز دست از اشتهاى خود بر مى دارد. هم چنين اجتماع بشرى هم كه خود امرى است فطرى براى هيچ قومى دست نمى دهد مگر اينكه بعضى از افراد، مقدارى از آزادى را كه مى خواهند در عمل و در تمتعات خود داشته باشند فداى ديگران كرده و به محدوديت تن در دهند.  
ميزان محدوديت آزادى در اجتماع ؟ و بيان صحت نظر و روش اسلام درباره برده گيرى وانطباق آن با عقل و فطرت

*(191/27)*

10 - آزادى تا چه حدى محدود است ؟: و اما آن مقدار محدوديتى كه اجتماع در آزادى افراد ايجاد مى كند و اطلاق فطرى آن را تقييد مى نمايد بر حسب اختلاف مجتمعات بشرى از جهت زيادى قوانين و رسومى كه در مجتمع دائر مى باشد و كمى آن قوانين و رسوم مختلف مى شود، زيرا آن چيزى كه بعد از اجتماع در تقييد آزادى هاى فردى اثر به سزائى دارد همان قوانينى است كه در ميان مردم جارى مى شود، هر قدر مواد اين قوانين بيشتر و مراقبت در اعمال مردم دقيقتر باشد معلوم است كه محروميت از آزادى و لاقيدى بيشتر خواهد بود، چنانكه هر قدر مراقبت قوانين كم تر باشد آن محروميت ها نيز كمتر خواهد بود. ليكن در عين حال آن مقدار محدوديت واجبى كه در هيچ اجتماعى از بكار بستن آن مفرى نيست و هيچ انسان اجتماعى نمى تواند آن را ناچيز بگيرد محدوديتى است كه حفظ وجود اجتماع و سنن دائر و قوانين جارى از نقض و انتقاض موقوف بر آن است . و لذا هيچ مجتمعى از مجتمعات بشرى را نخواهيد يافت كه داراى قوه دفاعى اى كه از نفوس و ذرارى آن مجتمع دفاع كند و ايشان را از نابودى و هلاكت حفظ نمايد نبوده باشد، بلكه بهر اجتماعى كه نگاه كنيد خواهيد ديد كه زمامدارى امور آن اجتماع را تكفل نموده و با گستردن امنيت عمومى و بى رحمى در برابر متعدى و ظالم ، سنن جارى و عادات و رسوم مقدس جماعت را از انتقاض حفظ ميكرده ، اين شما و اين رسيدگى و مطالعه اوضاع جوامعى كه تاريخ اوضاع و احوال آنها را ضبط نموده ،  
تاريخ نيز گفتار ما را تصديق مى كند.

*(191/28)*

اينجاست كه بعد از بيانات گذشته مى توانيم حرف خود را پوست كنده بزنيم و بگوئيم روش اسلام درباره برده گيرى صحيح و روش ‍ ديگران غلط بوده است ، براى اينكه در شريعت فطرت ، اولين حق مشروع هر مجتمعى سلب حريت از دشمن جامعه خويش است ، و به عبارت ديگر هر جامعه اى هر گونه آزادى را از دشمن كه در صدد بر آمده زندگى آن جامعه را بكلى تباه سازد مالك است و حق دارد هر گونه آزادى اراده و عمل را از دشمن جانى خود تملك كند و بگيرد، يا اينكه او را بكلى از صفحه روزگار بر اندازد يا زنده اش گذارد و تملكش نمايد، و هم چنين نسبت به دشمن دين و سنن و قوانين جاريه اش مى تواند جلو قانون شكنى و آزادى عملش را بگيرد، و اختيار دارد كه او را به جان و يا مال و يا غير آن مجازات نمايد، يقينا هيچ انسان عاقلى بخود اجازه نمى دهد كه از حريت و آزادى دشمنى كه نه براى حيات مجتمع او وقعى قائل است و نه با او در حفظ مجتمعش برادرى و تشريك مساعى مى نمايد و نه از تباه ساختن مجتمعش پروا داشته و در مواقع خطر به خودش واميگذارد طرفدارى نمايد، و آيا از آزادى چنين دشمنى طرفدارى كردن و هم وظيفه فطرى حفظ اجتماع را انجام دادن جمع صريح بين دو متناقض و سفاهت و ديوانگى نيست ؟ يقينا خواهيد گفت چرا.

*(191/29)*

بنابراين از مطالبى كه گفتيم روشن شد كه : اولا بنا گذاشتن بر آزادى انسان به طور مطلق ، امرى است كه صريحا مخالف حق فطرى و مشروع انسان است ، آنهم حقى كه نسبت به ساير حقوق مشروع و فطرى انسان اولويت دارد. و ثانيا آن برده گيرى كه اسلام معتبرش ‍ دانسته حقى است كه با قوانين فطرت مطابقت دارد، و آن عبارت است از برده گيرى دشمنان دين و محاربين با مجتمع اسلامى ، چنين كسانى از حريت عمل محروم شده به حكم اجبار به داخل مجتمع اسلامى جلب و در زى بردگان در خواهند آمد، و آن قدر در آن مجتمع خواهند زيست تا آنكه بر اساس تربيت صالح دينى تربيت يافته تدريجا آزاد و به مجتمع احرار ملحق شوند، علاوه بر اينكه زمامدار مسلمين حق دارد كه اگر براى مجتمع دينى مصلحت بداند تمامى بردگان را تا آخرين نفر آزاد نموده يا در حق آنها رفتار ديگرى كه منافى با احكام الهى نباشد معمول دارد، و حال آنكه اگر اين بردگان به بردگى مسلمين در نيامده بودند يقينا نه اينطور سالم و محترم مى زيستند و نه نعمت دين و تربيت دينى كه اعظم نعمتهاست نصيبشان ميشد.  
داستان بر انداختن برده گيرى به كجا انجاميد؟  
11 - داستان بر انداختن برده گيرى به كجا انجاميد؟: دولت هاى بزرگ دنيا در كنفرانس بروكسل قرارى صادر كردند مبنى بر منع اكيد خريد و فروش برده ، و نتيجه قرار مزبور اين شد كه غلامان و كنيزان هر كجا بودند آزاد گردند و ديگر مثل سابق بردگان براى عرضه به  
خريدار به صف در نيامده چون رمه گوسفند از اينجا به آنجا سوق داده نشوند، نتيجه ديگرش اين شد كه ديگر عده اى از نفوس بشر براى خدمت در حرم سراها اخته نگردند، خلاصه امروز ديگر از آن بردگان و آن اخته ها حتى براى نمونه يك نفر هم يافت نمى شود، مگر در بعضى از اقوام وحشى بطورى كه نقل مى كنند.  
ادامه برده گيرى در قرن حاضر به شكلى جديد (همان آتش و همان كاسه )

*(191/30)*

ليكن بايد ديد آيا صرف بر انداختن اسم برده و برده گيرى از زبانها و يافت نشدن اشخاص به اين اسم ، يك دانشمندى را كه آزادانه فكر مى كند قانع ميسازد؟ و آيا مردم فهميده نمى پرسند كه مگر در اين مساءله بحث و نزاع بر سر اسم بود كه با منع از بردن اسم برده و اطلاق اسم حر بر بندگان مطلب تمام و نزاع خاتمه يابد اگر چه آش همان آش و كاسه همان كاسه باشد؟ باز هم منافع كار عده اى را از آنان سلب و اراده شان را تابع اراده خود بكنند؟ آيا اين همه گفتگوها و مبارزه هاى اساسى بر سر واقعيت و حقيقت معناى آزادى و آثار آن بود و راستى اينها با رسوم بردگى مخالفند؟! اگر مخالفند پس آن رفتار وحشيانه در جنگ جهانى دوم شان چه بود كه دول ضعيف را تسليم بلاقيد و شرط خود نموده چون مور و ملخ به شهرها و ديارشان تاخته ميليونها از اموالشان را به تاراج برده حتى بر جانشان و اطفال بى گناهشان هم رحم نكردند و ميليونها نفر را به اسيرى و بردگى بداخل خاك خود كشيده بهر كارى كه خواستند واداشتند و همين امروز هم رفتار خود را بهمان منوال دارند ادامه مى دهند.  
خدايا! آيا برده گيرى غير از همين رفتار غربيها است ، و بصرف اينكه از بردن اسم بردگى جلوگيرى كرده اند آزاديخواه و مدافع حقوق بشر شدند؟ مگر معناى برده گيرى غير از سلب آزادى مطلق و تملك اراده و عمل ديگران و نفوذ حكم اقويا و عزت طلبان در اشخاص ضعيف و ذليل به دلخواه خود و به حق و ناحق حكم كردن چيز ديگرى است .  
شگفتا! مگر اسلام چه فرموده بود؟ اسلام هم همين حكم را البته به صحيح ترين وجهى امضا كرده بود، چطور شد كه با كمال بى شرمى نظام صحيح اسلامى را نظام بردگى ناميده و نظام غلط خود را نظام بردگى نمى نامند؟ و حال آنكه اسلام اگر برده مى گيرد به آسان ترين وجه و خفيف ترين مؤ نه گرفته ، و آنها به بى رحمانه ترين وجه و سنگين ترين مؤ نه مى گيرند.

*(191/31)*

ما هنوز خاطرات تلخ آن جنگ جهانى را از ياد نبرده ايم ، با اينكه اينها ميهن ما را بعنوان دوستى و حمايت و حفظ از خرابيهاى جنگ اشغال كرده آن همه وحشى گرى ها را از خود نشان دادند، واى به حال كشورهائى كه اين طرفداران آزادى و مخالفين نظام بردگى آن كشورها را به عنوان فتح و غلبه بر دشمن اشغال نمودند، از آن دوستى شان با ما مى توان فهميد  
كه بر سر دشمن خود چه ها آورده اند؟ اينجاست كه هر شخص فهميده اى به رسوائى قرار داد بروكسل پى برده مى فهمد كه اين قرارداد و آن همه تبليغات جز يك بازى سياسى و گرفتن برده به صورت لغو بردگى چيز ديگرى نبود، و اگر اسلام بردگى اسراى جنگى را امضاء فرمود ايشان نيز عملا آنرا امضاء كرده اند، چيزى كه هست از تلفظ اسم آن جلوگيرى نموده اند.  
و اما بردگى از راه ولايت و به فروش رساندن فرزندان بدست پدران را گر چه ايشان اسما و رسما آنرا منع كرده اند ليكن چندين قرن قبل از منع شان اسلام آنرا منع فرموده بود.  
اما برده گيرى از راه غلبه و قلدرى كه اسلام اين را نيز منع نموده و ليكن غربيها نه ، گر چه اينها نيز بر منع از آن اتفاق نموده اند و ليكن اين منع شان نظير همان منع از بردگى اسراى جنگى تنها حرف است و از مرحله حرف نگذاشته و عمل نمى كنند؟!  
برده گيرى قرن بيستم توسط كشورهاى متمدن !  
خواننده محترم مى تواند جواب اين سؤ ال را از مطالعه و مرور به تاريخ و سرگذشت مستعمرات آسيائى و آفريقائى و آمريكائى اروپائيان و فجايعى كه در آن مستعمرات مرتكب شدند و خونهائى كه ريختند و نواميسى كه هتك نمودند و اموالى كه به غارت بردند و تحكم هائى كه كردند بدست آورد. زيرا اين فجايع و جنايات يكى و صدتا و هزارتا و خلاصه شمردنى نيست .

*(191/32)*

عجب !! ما چرا خواننده را بجائى حواله دهيم كه شايد به نظرش دور و دراز باشد؟ براى صدق گفتار ما كافى است كه خواننده عزيز تنها در شكنجه و خون دلهائى كه مردم الجزاير از ملت متمدن !!! فرانسه در عرض چند سال ديد دقت نمايد و نفوسى كه به دست اين جانور درنده به خون آغشته گشته و شهرهائى كه در زير آتش گلوله هايش ويران شده و شدائدى كه مردم بى گناهش از آنها ديده اند از نظر بگذراند و بر اين تمدن نفرين فرستد و هم چنين ظلم و بيدادى كه ملت عرب از انگليسيها و ملت سودان و سرخ پوستان آمريكا و اروپاى شرقى از اتحاد جماهير شوروى و ستمهائى كه خود ما از دست همين ها ديده ايم به ياد آورده بر اين آدم خواران قرن بيستم نفرين كند. دردناك تر از همه اين است كه اين جنايات را به اسم خيرخواهى و بشر دوستى مرتكب مى شوند و حال آنكه اين همان برده گيرى است كه به ظاهر از آن بيزارى مى جستند.  
next page  
fehrest page  
back page

*(191/33)*

next page  
fehrest page  
back page  
پس از آنچه كه در اين فصول ده گانه گذشت معلوم شد كه غربيها نيز با همه آن هو و جنجال هائى كه عليه روش اسلام براه انداختند، در مرحله عمل همان رفتار اسلام را اتخاذ مى نمايند و در موقع وجود سبب يعنى هجوم دشمنى كه در صدد ويران ساختن بناى مجتمع و هدم انسانيت است از چنين دشمنى حريت را سلب كرده و مى كنند، و نمى توانند نكنند، زيرا اين حكمى است مشروع در شريعت فطرت ، و براى آن اصلى است واقعى و لا يتغير، و آن احتياج انسانيت است در بقاى خود به دفع مزاحمات وجود و مناقضات بقايش ، چنانكه متفرع بر اين اصل واقعى اصل ديگرى دارد اجتماعى و عقلائى و تبدل ناپذير و آن همانطورى كه سابقا هم گفته شد لزوم حفظ مجتمع انسانى است از انعدام و انهدام ، چيزى كه هست ايشان از اين قسم مشروع تجاوز نموده و برده گيرى بزور و قلدرى را هم كه قسم نامشروع آن است معمول مى دارند و هميشه چه قبل از قرارداد بروكسل و چه بعد از آن ميليونها نفوس بشرى را خريد و فروش كرده و به يكديگر پيش كش و يا عاريه داده و مى دهند، الا اينكه طبق مثل معروف يك بام و دو هوا، اعمال وحشيانه خود را برده گيرى نناميده و با كمال پرروئى اسمهاى فريبنده اى از قبيل استعمار، استملاك ، قيموميت ، حمايت ، عنايت ، اعانت و غيره روى آن مى گذارند. و معلوم است كه از اين تبديل لفظ جز پوشاندن روى رسوائيهاى خود غرضى ندارند و لذا هر وقت احساس ‍ مى كنند كه دنيا دارد پى به رسوائيها و فجايع شان مى برد اسم مبتذل و پوسيده سابق را عوض كرده اسم ديگرى بر آن مى گذارند.  
روش اسلام درباره بردگى حكيمانه ترين روش است

*(192/1)*

آرى از اقسام مختلف برده گيرى كه به وسيله قرارداد بروكسل نسخ و ملغى گرديد و آنهمه سر و صدا در دنيا به راه انداخت و دول متمدن دنيا يعنى همان گردانندگان مدنيت مترقى و پرچم داران آزادى درباره آن آنهمه مباهات كردند تنها قسمى كه باقى ماند و مثل ساير اقسام برده گيرى قرارداد مزبور را در خصوص آن نشكستند مساءله فروختن فرزندان و اخته كردن بردگان بود. آنهم نه براى خاطر احترام به قرارداد بروكسل و يا طرفدارى از آزادى بردگان بود بلكه براى اين بود كه اين قسم از برده گيرى بر ايشان سودى نداشت ، علاوه بر اينكه به مساءله فردى بيشتر شباهت داشت تا يك مساءله اجتماعى . مضافا بر اينكه عمل كردن به قرارداد مزبور در خصوص اين قسم از برده گيرى خود سوژه تبليغاتى خوبى بود براى غربى ها كه آن را به دست گرفته سر و صدا براه انداخته و با مشتى الفاظ پوچ و دروغ خود را در دنيا به آزادى خواهى و مخالفت با رژيم برده گيرى وانمود ساخته اثر معجزآسائى از الفاظ و ادعاهاى خالى از حقيقت بگيرند مثل تبليغاتى كه در ساير موضوعات به راه مى اندازند.  
از مقايسه اى كه ما بين روشهاى دنياى قديم و جديد درباره برده گيرى و بين روش اسلام درباره آن كرديم ، بخوبى معلوم شد كه روش ‍ اسلام درباره برده گيرى متقن ترين و حكيمانه ترين و به آزادى و صلاح بردگان نزديك ترين روشى است كه ممكن است تصور نمود. تنها سؤ الى كه در اين مقايسه باقى مى ماند اين است كه غربيها حق استفاده از بردگان را مخصوص دولتها مى دانند و اسلام بردگان را مثل ساير غنيمت هاى جنگى - غير از اراضى مفتوحه عنوه - بين سربازان تقسيم مى كند، بلكه سهم آنان را قبل از سهم دولت مى پردازد. و اين سوال براى خود مساءله جداگانه ايست غير مربوط به اصل مساءله برده گيرى . كه شايد در مباحث آينده در ضمن گفتار در تفسير آيات زكات و خمس به طور مفصل درباره آن بحث كنيم - ان شاء الله ، و الله المستعان -

*(192/2)*

بررسى اين سخن كه منشاء انديشه الغاء بردگى ، تساوى حقوق افراد بشر بودهاست  
اينك بعد از همه اين حرفها بر مى گرديم به تجزيه و تحليل كلام صاحب معجم الاعلام كه پيش از اين نقل كرده بوديم . وى مى گويد: مبداء و منشاء سر و صداهائى كه به راه مى انداخت منجر به الغاى رژيم بردگى گرديد تساوى حقوق افراد بشر در ضروريات زندگى بود، از نامبرده مى پرسيم مقصود شما از اين تساوى در حقوق چيست ؟  
اگر مقصود اين است كه تمامى افراد بشر در استحقاق رعايت شدن حقوق واجبشان يكسانند و خلاصه حقوق همه افراد هر چه باشد محترم است ، اگر چه خود آن حقوق به نسبت اختلاف و ارزش اجتماعى افراد مختلف باشد حقوق رئيس از مرئوس و حاكم از محكوم و آمر از ماءمور و مطيع قانون از متخلف و عادل از ظالم بيشتر باشد البته همينطور است و همه در اينكه بايد حقوقشان چه كم و چه زياد محفوظ باشد استحقاق دارند، ليكن اين سخن مستلزم اين نيست كه جميع افراد بشر چه آن فرد شريفى كه وجودش براى جامعه مفيد است و چه آنكسى كه اصلا صلاحيت ندارد كه جزئى از مجتمع شمرده شود در همه حقوق مساوى باشند، زيرا آن يكى نافع و اين ديگرى مضر و مانند سم مهلكى است كه در هر جا از پيكره مجتمع رخنه كند حيات آن بخش را تباه مى كند، و فطرت انسان به طور صريح حكم مى كند بر اينكه بايد به فرد نافع آزادى كامل داد و از افراد مضر سلب آزادى كرد، پس دشمنى كه در صدد از بين بردن آزادى آدمى است حق ندارد ادعاى تساوى در آزادى كند، به همان دليلى كه گرگ اين حق را به گردن گوسفند و شير به گردن شكار خود ندارد.

*(192/3)*

و اگر مقصود اين است كه همه افراد بشر حتى افراد وحشى چون همه در انسانيت مشتركند و همه قابليت و استعداد ارتقاء به مدارج انسانيت و نيل به سعادت هاى ممكن را دارند از اين جهت جامعه بايد يك يك افراد را از آزادى برخوردار ساخته و آنان را تربيت نموده به تدريج به صلحا ملحق سازد. اين نيز صحيح است ليكن گاهى مى شود كه اين تربيت منوط بر اين مى شود كه براى مدتى آزادى اراده و عمل از افرادى كه تحت تربيتند سلب شود، تا در نتيجه اين نحوه تربيت صلاحيت آزاد شدن را دارا شوند يعنى بدانند كه اراده و عمل را در كجا بكار برند، نظير مريضى كه طبيب اراده و عمل او را كنترل نموده و او را به چيرهائى واميدارد كه خودش ‍ اراده آنرا ندارد، بلكه بر عكس از آن نفرت هم مى كند و همچنين اطفال كه  
اوليايشان آنان را در تحت شرايط و مقرراتى تربيت مى كنند كه خود اطفال آن شرايط را دوست نمى دارند كه هيچ ، بنظرشان سنگين و دشوار هم مى آيد. اسلام هم به منظور تربيت كفار محارب ، آزادى را از اراده و عمل شان سلب نموده آنان را به اسم بردگى به داخل مجتمع صالح دينى خود كشانيده و در آغوش خود تربيت نموده ، آنگاه به تدريج آزادشان مى سازد.  
البته ممكن است يك فرد از اين اسراى جنگى تا آخر عمر هم از قيد بردگى آزاد نگردد، ليكن قانون اسلام درباره بردگان قانونيست اجتماعى و عمومى كه بايد به نظر كلى به آن و به نتيجه آن نظر كرد، نه يك مساءله فردى . كه فرض وجود چنان فردى ناقض آن قانون باشد، از همه اينها گذشته ، عجب اينجاست كه همانطورى كه سابقا هم گفتيم خود اين آقايان يعنى غربيها درباره اسراى جنگى با همه مخالفت شان با اسم بردگى و اظهار حسن نيت نسبت به بردگان همان رفتار اسلام را اجرا مى كنند.

*(192/4)*

و اگر مقصود اين است كه آزادى انسان ايجاب مى كند كه تمامى اطراف و جوانب پيكره مجتمع از آن برخوردار باشد و همه افراد اختيار اراده و عمل خود را داشته باشند و چيزى بين آنان و اراده بى قيد و شرطشان حائل و مانع نباشد، خيلى روشن و غير قابل ترديد است كه چنين آزادى بى قيد و شرطى را نمى توان براى افراد بشر قائل شد، و ممكن نيست در جامعه اى آنرا نسبت به خود افراد جامعه اجرا نمود، تا چه رسد به دشمنان جنگى جامعه كه تنها مورد امضاى بردگى اسلامند و گمان نمى كنيم كه خود اين آقايان هم به چنين چيزى ملزم باشند، بلكه مى بينيم كه بر خلاف آن رفتار مى كنند. براى اينكه اگر اين سخن درست باشد بايد بين يك فرد و دو فرد و يك جامعه فرقى نباشد و اين نحو آزادى درباره همه افراد جارى باشد و حال آنكه همين غربيها كه به افراد آنقدر آزادى قانونى مى دهند كه حتى به او اجازه خودكشى و بدو نفر اجازه دوئل هم مى دهند نسبت به جوامع فقير و ملل عقب مانده و يك مشت هم نوع فقير و بى نواى خود اين قدر ظلم مى كنند كه عرصه زندگى بر آنان تنگ شده و در همان بيغوله و خانه هاى ويرانى كه دارند آب خوش از گلويشان پائين نمى رود.  
وجه علوم تشريع تملك مال براى بردگان و موقت كردن بردگى در اسلام  
در اينجا سؤ الى باقى مى ماند و آن اين است كه چرا اسلام تملك مال را براى بردگان تشريع نكرد تا آنان نيز مانند آزادگان با دستمزد خود حوائج ضرورى خود را برطرف ساخته و سربار موالى نباشند؟ و چرا بردگى بردگان را موقت و محدود به اسلام نكرد تا در نتيجه هر برده اى كه مسلمان شود آزاد گردد و اين لكه ننگ يعنى بردگى و محروميت تا قيام قيامت در دامن او و اعقابش باقى نماند؟  
جواب اين سؤ ال اين است كه اگر اسلام بردگى بردگان را محدود به اسلام نكرده و

*(192/5)*

بعد از اسلام آوردن بردگان باز هم حكم به بقاى بردگى ايشان نموده و همچنين اگر عبد را مالك چيزى ندانسته و نيز فطرت بشرى هم اگر سلب آزادى از دشمنان محارب را تجويز نموده همه براى اين است كه دشمن در داخل مملكت نتواند نقشه هاى درونى خود را عملى سازد و قوه و قدرتى بر مقاومت و پايدارى در مبارزه و به هم زدن نظم اجتماع صالح و دينى حريف را نداشته باشد، چون منشاء همه قدرتها مال و آزادى در عمل است ، وقتى دشمن نه مالك عمل خود بود و نه مالك مزد عمل ، قهرا هوس دشمنى و ستيزه با دشمن خود را هم نمى كند.بله ، اسلام تا اندازه اى اجازه تملك را به بردگان داده ، و البته اين تملك تنها در جائى تجويز شده كه تمليك از ناحيه مالك باشد، و در حقيقت مالكيت عبد يكى از شوون مالكيت مالك و در طول آن است و چنان نيست كه در عرض ‍ مالك مستقل در تصرف باشد.

*(192/6)*

و اما اينكه چرا بردگى بردگان را محدود به اسلام آوردن آنان نكرد، جوابش اين است كه اين تحديد با سياست اسلام منافات داشت ، چون اسلام براى حفظ اساس دين و اداره جامعه دينى و بسط دادن تربيت دينى ، حتى به همين كفار محاربى كه منكوب عده وعده اش شده اند سياستهائى دارد كه اگر به صرف اسلام آوردن بردگان حكم بآزادى آنان ميكرد آن سياستها باطل ميشد، زيرا بردگان كه همان دشمنان راه يافته به داخل كشور اسلاميند مى توانستند به ظاهر اسلام آورده و به اين وسيله در داخل مملكت آزادانه عليه حكومت توطئه نموده و به طور خطرناكترى حمله كرده ، افراد و توانائى از دست رفته خود را به دست آورند، و اين تنها اسلام نيست كه براى حفظ اساس دين چنين سياستى را اتخاذ نموده ، بلكه از همين عصر حاضر گرفته تا قديمى ترين ملتى كه تاريخ سراغ مى دهد سنت جارى بين همه اقوام و ملل همين بوده كه وقتى با دشمن روبرو مى شدند و از يكديگر مى كشتند و سرانجام بر دشمن ظفر مى يافتند حق مشروع خود مى دانستند كه شمشير در ميان آنان گذاشته آنقدر مى كشتند تا تسليم بلا قيد و شرط شوند، و تنها به اين راضى نمى شدند كه دشمن از قتال دست كشيده اسلحه خود را زمين بگذارد. بلكه وادارشان مى كردند به اينكه تسليم امرشان شده نسبت به حكم شان مطيع و منقاد شوند، چه اين حكم به نفع آنان باشد و چه بر ضررشان چه بخواهند آنان را زنده گذاشته و اموالشان را محترم شمارند و چه بخواهند اموالشان را مصادره و خونهاى شان را بريزند، و اين را از سفاهت و نفهمى مى دانستند كه قومى پس از آنكه بر دشمن خود غلبه نموده سيادت و سيطره خود را مقيد به قيدى سازد كه در نتيجه آن قيد راه براى برگشتن دشمن و انتقام و خونخواهيش هموار شده سرانجام همه رشته هايش پنبه گشته و زحماتش هدر رود، چگونه ممكن است ملتى به خود اجازه چنين سفاهتى را بدهد؟ و حال آنكه در راه تحصيل اين سيادت و حفظ استقلال

*(192/7)*

مجتمع مقدس خود نفوسى از افراد خود را به كشتن و اموالى را به هدر داده ؟ و آيا اگر با دادن خسارتهاى جانى و مالى چنين كارى كند به خود ظلم نكرده ؟ و به آن خونهاى ريخته شده اهانت و نسبت به اموال و كوششهاى پيگير خود اسراف ننموده ؟  
و اگر ملتى با دادن قربانيان و تحمل خسارتهاى مالى به دشمن خونخوار خود دست يافته و آنان را ذليل و برده خود كرد آيا جا دارد كسى اعتراض كند كه چرا خردسالان دشمن را برده خود كرده اى ؟ و حال آنكه مردان با شما سر جنگ داشتند و خسارتهاى جانى و مالى شما همه از ناحيه بزرگسالان دشمن بوده گناه كودكان چه بود؟ با اينكه نه شمشيرى بدست گرفته بودند و نه در معركه اى حاضر شده بودند؟ جوابش اين است كه خردسالان دشمن ، قربانيان پدران خويشند.  
از اين گذشته ، فراموش نشود كه گفتيم اسلام درباره بردگان داراى حكم مخصوصى است كه در هيچ ملتى نيست ، و آن اين است كه حكومت اسلامى قانونا حق دارد در صورتى كه مصلحت حال مجتمع اسلامى باشد اسراى جنگى را آزاد سازد، و براى آزاد ساختن آنان اقدام نموده مجانا يا با دادن قيمت همه آنان را آزاد كند - و خدا داناتر است -  
گفتارى چند در پيرامون عفو و مجازات  
1 - معنى جزا چيست ؟:  
در پاسخ اين سؤ ال به عنوان مقدمه بايد گفت كه هيچ مجتمعى از مجتمعات بشرى خالى از وظائف اجتماعى اى كه افراد آن موظف به احترام به آن باشند نيست ، چون اصولا تشكيل جامعه براى هماهنگ كردن مردم و ايجاد توافق بين اعمال ايشان و نزديك كردن آنان به يكديگر است ، براى اين است كه همه با هم موتلف و مجتمع شده ، و بوسيله آثارى كه در ائتلاف و اجتماع است احتياجات هر يك از افراد به مقدار استحقاق و به نسبت عمل و سعيشان برآورده مى گردد.

*(192/8)*

و اين وظائف از آنجائى كه اختيارى است و افراد نسبت به انجام و ترك آن مختارند و چون اصولا وظيفه و تكليف از اراده و عمل ايشان سلب حريت مى كند، لذا در خود آن وظائف ضامن اجرائى نيست ، و چنان نيست كه حتى افراد لا قيد و راحت طلب هم از آن تخلف نورزند، از جهت همين نقصى كه در تكليف و وظيفه بود بشر اجتماعى چاره اى جز اين نديد كه اين نقص را جبران نموده با ضميمه كردن چيز ديگرى بنيه آنرا تقويت نمايد، و آن اين بود كه كيفرهائى ناگوار براى مخالفت با آن وظائف و تخلف از آن تكاليف جعل نموده ضميمه آن  
سازد تا كراهت از آن كيفرها و ترس از ضرر آن ، متخلفين را مجبور به تسليم و انجام تكليف سازد.  
اين است معنى جزا و كيفر گناه ، و اين خود حقى است براى مجتمع و يا زمامدار جامعه بر گردن افراد متخلف و عاصى ، و همينطور است پاداشى كه در ازاى اطاعت ممكن است جعل شود، چيزى كه هست جزا در گناه امر ناگوارى است و در اطاعت امر محبوب و مرغوبى بايد باشد تا داعى و محرك اشخاص بسوى انجام وظيفه واجب و يا مستحب بوده باشد. و نيز جزاى گناه حقى است كه براى مجتمع و به گردن متخلف و جزاى اطاعت حقى است براى مكلف و به گردن مجتمع و يا زمامدار آن . اين را جزاى حسنه و يا ثواب و آنرا جزاى سيئه و يا عقاب مى نامند.

*(192/9)*

و اين دو نحو جزا در جميع مجتمعات بشرى هست ، اسلام هم آندو را جعل كرده و فرموده : (للذين احسنوا الحسنى ) و نيز فرموده : (والذين كسبوا السيئات جزاء سيئه بمثلها) و نيز فرموده : (و جزاء سيئه سيئه مثلها) و اين ثواب و عقاب از جهت شدت و ضعف داراى مراتبى است كه ضعيف ترين آن خوش آمدن و ناخوش آمدن عمل است ، از آن شديدتر عملى است كه خوبى و بديش به حدى برسد كه صاحبش مستحق مدح و يا ذم باشد، از آنهم بالاتر عملى است كه صاحبش سزاوار خير و يا شر باشد، البته خير و شر هم داراى مراتبى است ، تا ببينى قدرت طرف در رسانيدن اين خير و شر تا چه اندازه باشد، و اين ثواب و عقاب هم خودش و هم شدت و ضعفش زائيده عوامل مختلفى است ، از آن جمله يكى خود عمل است يكى ديگر اين است كه اين عمل از چه كسى سر زده ، و يكى اينكه اين عمل اطاعت و يا نافرمانى چه كسى بوده و يكى اينكه تا چه اندازه براى مجتمع سودمند و يا تا چه حد مضر و مخل بوده است ، و شايد بتوان همه اين عوامل را در يك جمله كوتاه خلاصه كرده و گفت : هر عملى هر قدر بيشتر مورد اهتمام باشد عقاب آن در صورت معصيت و ثوابش در صورت اطاعت بيشتر خواهد بود.  
لزوم وجود سنخيت بين عمل و كيفر و پاداش  
2 - بين عمل چه خوب و چه بد و جزاى آن بايد سنخيت و شباهتى و لو تقريبا بوده باشد. و از آيات قبلى و همچنين از امثال آيه (ليجزى الذين اساوا بما عملوا و يجزى الذين

*(192/10)*

احسنوا بالحسنى ) نيز اين اعتبار سنخيت استفاده ميشود. از آن آيات روشن تر، آيه زير است كه خداى تعالى آنرا از صحف ابراهيم و موسى (عليهماالسلام ) نقل مى فرمايد: (و ان ليس للانسان الا ما سعى و ان سعيه سوف يرى ثم يجزيه الجزاء الاوفى ) باز از اين آيه هم روشن تر آيات راجع به احكام قصاص است . از آنجمله مى فرمايد: (كتب عليكم القصاص فى القتلى الحر بالحر و العبد بالعبد و الانثى بالانثى ) و نيز مى فرمايد: (الشهر الحرام بالشهر الحرام و الحرمات قصاص فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم و اتقوا الله ) و لازمه اين هماهنگى و سنخيت در بين جزا و عمل اين است كه ثواب و عقاب اول به خود مباشر و به مقدار عملش عايد شود، به اين معنا كه اگر مثلا حكمى از احكام و مقررات اجتماعى را عصيان كرد و كارى كرد كه براى او نفع و براى مجتمع ضرر داشت بايد به همان مقدار تمتعى كه از مجتمع سلب كرده از تمتعاتش سلب شود، اگر چه به كلى آبرويش به باد رود و يا مال و يا عضوى از اعضايش و يا به كلى جانش از او گرفته شود.  
و اين همان مطلبى است كه ما در بحث برده گيرى به آن اشاره كرديم و گفتيم : مجتمع و يا زمامدار جامعه حق دارد به مقدار جرمى كه از مجرم سر زده از جان او و يا هر چيزى كه با جان او بستگى دارد سلب نموده آزاديش را در انتفاع از آنها بگيرد، بنابراين اگر مثلا مجرمى كسى را بدون اينكه خونى از او طلب داشته باشد و يا او فسادى در زمين و در ميان مجتمع اسلامى كرده باشد به قتل برساند زمامدار مجتمع جان او را مالك شده و مى تواند به جرم

*(192/11)*

اينكه وى باعث نقصان جان محترمى از جانهاى مجتمع شده حد قتل را كه همان تصرف در جان قاتل است بر او جارى سازد. و هم چنين اگر كسى چيزى را كه ربع دينار قيمت داشته باشد بدزدد چون يكى از مقررات امنيت عمومى را كه به دست شريعت جعل شده و دست امانت مسلمين حافظ آن است تخلف نموده و زمامدار حكومت اسلامى حق دارد دست او را قطع كند و معنى داشتن چنين حقى اين است كه حكومت شاءنى از شؤ ون حياتى دزد را كه به وسيله دستش تاءمين مى شده مالك شده و مى تواند در اين ملك خود تصرف نموده ، آزادى را از اين عضوش سلب نمايد و خلاصه اين وسيله زندگى را از او بگيرد و به همين قياس است ساير حدود و كيفرهائى كه شارع اسلام در شرايع و سنن مختلف خود جعل فرموده .  
كيفر دادن در مقابل جرائم نشان دهنده يك نوع بردگى است

*(192/12)*

از اينجا به خوبى معلوم ميشود كه عقاب جرائم يك نوع رقيت و بردگى است ، و لذا مى توان گفت بردگان فرد اعلا و خلاصه روشن ترين مصاديق مشخصن اين گونه عقابهايند، قرآن كريم هم به اين معنا اشاره كرده و فرموده : (ان تعذبهم فانهم عبادك ) و از اين معنا در ساير شرايع و سنن مختلف دين نيز مظاهرى وجود دارد، از آن جمله در داستان يوسف (عليه السلام ) آنجا كه به منظور بازداشت برادر تنى خود دستور مى دهد كه جام طلا را دربار و بنه اش بگذارند مى فرمايد: (قالوا فما جزاوه ان كنتم كاذبين - كاركنان يوسف گفتند: اگر معلوم شد كه شما در انكار خود دروغ گفته ايد كيفر آنكس كه جام طلا را دزديده بود چه باشد؟) (قالوا جزاوه من وجد فى رحله فهو جزاوه كذلك نجزى الظالمين - گفتند هر كس از ما كه جام دربار و بنه اش ديده شد خودش كيفر دزديش ‍ باشد، چون معمول خود ما اين است كه دزد را برده خود مى گيريم )، (فبدا باوعيتهم قبل وعاء اخيه ثم استخرجها من وعاء اخيه كذلك كدنا ليوسف - يوسف بعد از آنكه اين التزام را از آنان گرفت دستور داد اول از ساير برادران بازرسى به عمل آورند، درباريان نيز چنين كرده و سرانجام جام را از بار و بنه برادر يوسف بيرون آوردند. آرى اين نقشه را ما به يوسف ياد داديم ) تا آنجا كه مى فرمايد: (قالوا يا ايها العزيز ان له ابا شيخا كبيرا فخذ احدنا مكانه انا نريك من المحسنين - برادران ناتنى گفتند اى عزيز مصر اين جوان را پدرى است سالخورده كه طاقت فراق او را ندارد به جاى او يكنفر از ما را برده خود بگير كه اگر چنين كنى البته به ما احسان بزرگى كرده اى ) و اين پيشنهاد همان فديه معروفى است كه نسبت به بردگان و ساير بازداشتى ها معمول بوده . يوسف گفت : (معاذ الله ان ناخذ الا من وجدنا متاعنا عنده انا اذا لظالمون - پناه بخدا از اينكه ما  
كسى را به جاى دزد خود بازداشت كنيم زيرا اگر چنين كنيم يقينا از ستمكاران خواهيم بود)

*(192/13)*

و چه بسا قاتل را هم برده مى گرفته اند، و نيز به جاى قاتل شخصى ديگر را فديه مى دادند مثلا زن او را و يا دختر و خواهرش را به دست ورثه مقتول مى سپردند تا به جاى قاتل از او انتقام بگيرند. و مساءله عوض دادن به تزويج ، خود سنتى رائج بوده حتى تا امروز هم اين سنت در بين قبايل و عشاير ايران باقى است ، و اين بدان علت است كه ازدواج را براى زن يك نوع اسارت و بردگى مى دانند. قرآن كريم هم در بسيارى از موارد از مطيع تعبير به عبد نموده از آن جمله راجع به اطاعت شيطان فرموده : (الم اعهد اليكم يا بنى آدم ان لا تعبدوا الشيطان انه لكم عدو مبين . و ان اعبدونى ) و نيز مى فرمايد: (افرايت من اتخذ الهه هواه ) و اين گونه تعبيرات از اين جهت است كه مطيع در اطاعتى كه مى كند اراده خود را تابع اراده مطاع مى سازد، پس در حقيقت به مقدار اطاعتش مملوك مطاع و محروم از حريت اراده است ، و زمامدار جامعه يعنى همان كسى كه كيفر متخلف و پاداش وظيفه شناس به دست او است چون از اراده مطيع سلب آزادى كرده و مقدارى از اراده او را مالك شده از اين جهت مطيع هم به مقدار اطاعتش از وى طلبكار پاداش ميشود و مجتمع يا زمامدار آن بايد در مقابل آن مقدار آزادى كه از موهبت مطيع كاسته به وى پاداش بدهد و آن كاستگى و نقص را جبران نمايد، و همين است سر اينكه مى گويند: وفاى به وعده واجب است ، و ليكن وفاى به وعيد و تهديد واجب نيست . براى اينكه وعده در عالم عبوديت و مولويت متضمن ثواب بر اطاعت است كما اينكه وعيد متضمن عقاب بر معصيت .

*(192/14)*

و چون ثواب حق مطيع است و طلبى است كه در ذمه ولى خود دارد بر ولى و زمامدار واجب است كه اين حق را ادا نموده و ذمه خود را برى سازد، به خلاف عقاب كه حق خود زمامدار است بر گردن مكلف مجرم و متخلف . و چون چنين است ميتواند از حق خود صرفنظر نموده و در ملك خود تصرف ننمايد، براى اينكه چنان نيست كه هر كسى هر حقى را دارا باشد واجب باشد آن را اعمال كند، و هر ملكى داشته باشد در آن تصرف نمايد. و براى اين كلام تتمه ايست كه در جاى خود ايراد مى شود.  
عفو و بخشش ، حد مشروعيت آن و اسبابى كه براى مغفرت در قرآن آمده است : (تو به وشفاعت )  
3 - عفو و بخشش : از بحث گذشته چنين نتيجه مى گيريم كه صرفنظر كردن از مجازات عاصى و متخلف جايز است ولى پاداش ندادن به مطيع جايز نيست ، و اين حكم تا اندازه اى فطرى هم هست ، براى اينكه كيفر دادن به گناهكار حق كسى است كه نافرمانيش شده ، و همانطورى كه گفتيم اعمال حق هميشه واجب نيست ليكن چنان هم نيست كه ترك آن هميشه و در هر جا صحيح باشد، زيرا اگر ترك اعمال حق را در هر جا و براى هميشه تجويز كنيم حكم فطرى به ثبوت حق را لغو كرده ايم ، و بما اعتراض خواهد شد كه شما از يكطرف مى گوئيد فطرت به ولى امر حق ميدهد كه گنهكار را كيفر دهد و از طرف ديگر آنرا لغو مى نمائيد پس فائده اثبات اين حق چيست ؟ و آيا تجويز ترك اعمال حق رشته خود را پنبه كردن و علاوه بر اين ، مستلزم لغو ساير قوانين مقرر در نظم اجتماع نيست ؟ يقينا هست ، و معلوم است كه لغو و ابطال آن قوانين چه هرج و مرجى به وجود مى آورد.

*(192/15)*

پس بايد گفت مساءله عفو از گناه تا اندازه اى صحيح است كه منتهى به چنين محذوراتى نشود. خلاصه اين قضيه به اصطلاح علمى ، قضيه اى است مهمل ، به اين معنى كه نمى توان درباره آن حكم يك جا و صد در صد نمود، بلكه بايد ديد حكمت و مصلحتى براى عفو هست يا نه ، اگر بود عفو جائز است و گرنه رعايت احترام قوانينى كه حافظ بنيه اجتماع و سعادت بشر است لازم تر است ، و به همين منظور البته بايد گنهكار را مجازات كرد، آيه شريفه (و ان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم ) كه حكايت قول عيسى (عليه السلام ) است نيز اشاره باين معنا دارد.  
و در قرآن كريم از اسبابى كه حكمت الهى سبب آن را براى مغفرت امضاء نموده دو سبب كلى ديده مى شود.  
اول توبه و بازگشت به سوى خداى سبحان و رجوع از كفر به ايمان و از معصيت به اطاعت ، به تفصيلى كه در جلد چهارم اين كتاب (جلد 4 ترجمه ) در بحث توبه گذشت .  
و از جمله آياتى كه متعرض اين معنا است آيات زير است : (قل يا عبادى الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمه الله ان الله يغفر الذنوب جميعا انه هو الغفور الرحيم و انيبوا الى ربكم و اسلموا له من قبل ان ياتيكم العذاب ثم لا تنصرون ) تا اينجا مربوط به توبه از كفر است و در آن تهديد به عذابى كرده كه نصرت و شفاعت احدى در رفع آن موثر نيست . (واتبعوا احسن ما انزل اليكم من ربكم من قبل ان ياتيكم العذاب بغته و انتم لا  
تشعرون )، (انما التوبه على الله للذين يعملون السوء بجهاله ثم يتوبون من قريب فاولئك يتوب الله عليهم و كان الله عليما حكيما. و ليست التوبه للذين يعملون السيئات حتى اذا حضر احدهم الموت قال انى تبت الان و لا الذين يموتون و هم كفار اولئك اعتدنا لهم عذابا اليما).

*(192/16)*

سبب دوم شفاعت در روز قيامت است ، خداى تعالى در اين باره مى فرمايد: (و لا يملك الذين يدعون من دونه الشفاعه الا من شهد بالحق و هم يعلمون ) و آيات ديگرى كه متعرض امر شفاعتند، و ما در جلد اول اين كتاب درباره شفاعت مفصل بحث كرديم ، در قرآن كريم در موارد متفرق ديگرى عفو بدون ذكر سبب ذكر شده است ، ليكن اگر در همان موارد هم دقت شود اجمالا به دست مى آيد كه در آن موارد نيز مصلحتى در كار بوده و آن عبارت بوده از مصلحت دين ، از آن جمله آيات زير است : (و لقد عفا عنكم و الله ذو فضل على المؤ منين ) و نيز مى فرمايد: (ء اشفقتم ان تقدموا بين يدى نجويكم صدقات فاذ لم تفعلوا و تاب الله عليكم فاقيموا الصلوه و آتوا الزكوه و اطيعوا الله و رسوله ) و نيز مى فرمايد: (لقد تاب الله على النبى و المهاجرين و الانصار الذين اتبعوه فى ساعه العسره من بعد ما كاد يزيغ قلوب فريق  
منهم ثم تاب عليهم انه بهم روف رحيم ) و نيز مى فرمايد: (و حسبوا الا تكون فتنه فعموا و صموا ثم تاب الله عليهم ثم عموا و صموا كثير منهم ) و نيز مى فرمايد: (الذين يظاهرون منكم من نساءهم ما هن امهاتهم ان امهاتهم الا اللائى و لدنهم و انهم ليقولون منكرا من القول و زورا و ان الله لعفو غفور) و نيز مى فرمايد: (يا ايها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد و انتم حرم ) - تا آنجا كه مى فرمايد - (عفا الله عما سلف و من عاد فينتقم الله منه و الله عزيز ذوانتقام ) و بايد دانست توبه اى كه در امثال آيه (عفا الله عنك لم اذنت لهم ) است از قبيل توبه مورد بحث ما نيست زيرا در امثال اين آيات خداوند خبر از مغفرت و قبول توبه نمى دهد بلكه در حقيقت دعا به توبه مى كند و مثل اين است كه ما به يكديگر بگوئيم خدا از گناهت در گذرد چرا چنين و چنان كردى .

*(192/17)*

كما اينكه نظير اين تعبير در آيه (انه فكر و قدر فقتل كيف قدر) نيز بكار رفته است ، چيزى كه هست در آن آيه دعاى به توبه شده بود و در اين آيه نفرين و همچنين مغفرتى كه در آيه (انا فتحنا لك فتحا مبينا، ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك و ما تاخر) است از قبيل توبه و  
مغفرت مورد بحث نيست ، به شهادت اينكه در اين آيه مغفرت را نتيجه فتح مكه قرار داده و معلوم است كه بين فتح مكه و مغفرت گناه هيچ ارتباطى نيست ، و ما ان شاء الله به زودى معنى اين آيه را در محل خود بيان خواهيم نمود.  
مراتب عفو كه مترتب است بر مراتب گناه  
4 - عفو داراى مراتبى است : از آنجائى كه عفو عبارتست از بخشيدن گناهى كه مستلزم نوعى پاداش و مجازات باشد و اين مجازات و پاداش همانطورى كه گفته شد از جهت اختلافى كه در اثر گناه هست داراى عرضى عريض و مراتبى است مختلف و اختلاف جزا، جز از جهت اختلاف و شدت و ضعف آثار گناه نيست و خلاصه از جهت اينكه بحث از مراتب عفو بستگى كامل دارد به آگهى از مراتب آثار گناه ، چون ميزان در شدت و ضعف عقاب و كم و زيادى پاداش همان آثار گناه است از اين رو لازم دانستيم كه قبل از بحث از مراتب عفو قدرى درباره گناه و آثار آن توقف نموده و در آنچه كه عقل فطرى ما را بدان ارشاد مى كند تامل نمائيم .

*(192/18)*

آرى ، گر چه بحث قرآنى است و مقصود از آن بدست آوردن نظريه كتاب الهى است نسبت به اين گونه حقايق ، ليكن خداى تعالى بطورى كه خودش بيان فرموده همواره با ما به قدر عقل ما و بر طبق موازين فطرى ما حرف مى زند، همان موازينى كه ما بوسيله آن نيك و بد هر چيزى را هم در مرحله فكر و هم در مرحله عمل مى سنجيم ، و در چند جاى از ابحاث اين كتاب به اين معنا اشاره كرده ايم ، و چگونه چنين نيست و حال آنكه خود پروردگار در موارد بسيارى از بيانات خود از عقل و فكر بشر استمداد نموده ، و خلاصه ، كلام شريف خود را با همان احكام عقلى تاءييد كرده ، از آنجمله فرموده است : (افلا تعقلون - ا فلا تتفكرون ) و امثال اينها.  
اينك درباره گناه و اختلاف مراتب آن مى گوئيم : چيزى كه عقل سليم و اعتبار صحيح ما را بان ارشاد مى كند اينست كه اولين چيزى كه بستگى به نظام اجتماعى انسان دارد و مجتمع آنرا احترام مى گذارد همان احكام عملى و مقدساتى است كه عمل به آن و مداومت بر آن مقاصد انسانى مجتمع را حفظ نموده و او را در زندگى به سعادت مى رساند، همين سنن و مقدسات است كه مجتمع را وادار مى سازد تا به منظور حفظ آن قوانين ، جزائى وضع كند و متخلفين و كسانى كه از آن سنن سرپيچى مى كنند كيفر نموده و عاملين به آنرا پاداش دهد، گناه در اين مرحله هم عبارتست از همان سرپيچى كردن از متون قوانين عملى ، و قهرا عدد گناهان به اندازه عدد آن قوانين خواهد بود. مرتكز در اذهان ما مسلمين هم از معنى لفظ گناه و الفاظ مرادف آن از قبيل (معصيت ) و (سيئه )، (اثم )، (خطاء)، (حوب )، (فسق ) و غير آن همين معنا است .

*(192/19)*

مساءله پيروى از قوانين به اينجا خاتمه نمى يابد، و مجتمع بشرى تنها به اينكه مردم از ترس قوانين جزائى به دستورات عملى عمل كنند اكتفا نمى كند، بلكه غرض نهائيش اين است كه افراد در اثر ممارست و مراقبت بر عمل به آن داراى فضائلى نفسانى شوند، چون اصولا مداومت بر عمل نيك آدمى را به اخلاقى كه مناسب با آن عمل و با هدف اصلى از تشكيل جامعه است متخلق مى سازد، و اين اخلاق همان چيزى است كه جوامع بشرى آنرا فضائل انسانى نام نهاده و همه افراد را به كسب آن تحريك نموده و مقابل آنرا رذائل ناميده و مردم را از آن برحذر مى دارد.  
خواهيد گفت كه مگر قوانين هر مجتمعى اين آثار حسنه را در روحيات افراد مى گذارد؟ چه بسيار قوانينى كه بر عكس در روحيات مردم اثر سوء دارد؟ البته اين سؤ ال به جا است ليكن ما فعلا كارى به اين جهت نداريم كه اثر قوانين وضع شده در جوامع مختلف بشرى مختلف است ، تنها مى خواستيم بگوييم سنن و قوانين اجتماعى در روحيات اثر مستقيم دارد، البته معلومست كه قوانين صحيح و دستور العمل هاى نيك در تخلق به فضائل ، و قوانين بد در تخلق به رذائل موثر است و اين صفات نيك و بد اخلاقى گر چه از نظر اينكه اوصافى هستند روحى و مستقيما اختيارى انسان نبوده و ضامن اجرائى براى آن نيست ، و لذا جوامع بشرى هم براى تخلف از آن ، قوانينى جزائى وضع نكرده اند، ليكن از نظر اينكه گفتيم عمل به دستورات عملى در تخلق به فضائل و تخلف از آن دستورات در تخلق به رذائل موثر است از اين جهت همين بكار بستن دستورات عملى ، خود ضامن اجراى آن خواهد بود.  
انواع امر و نهى : جزائى اخلاقى

*(192/20)*

خلاصه اينكه اختيارى بودن عمل كافى است كه كسب فضائل و دورى از رذائل هم اختيارى باشد، با اين تفاوت كه عمل خودش ‍ اختيارى انسانى است و ليكن اخلاق به واسطه عمل اختيارى است ، و همين مقدار از اختيارى بودن كافى است كه صحيح باشد عقل درباره كسب فضائلش اوامرى صادر نموده ، مثلا بگويد: در مقام كسب فضيلت شجاعت ، عفت و عدالت برآى و درباره دورى از رذائل آن نواهى يى صادر كرده و بگويد: از تهور، خمود، طمع ، ظلم و امثال آن دورى جوى ، چنان كه همين مقداراختيارى بودن بس است براى اينكه ثواب و عقاب عقلى هم كه همان مدح و ذم است براى آن تصور نمود.  
و خلاصه ، در اين مرحله يعنى مرحله تخلف از احكام اخلاقى هم مرتبه اى از گناه وجود دارد بلكه مرتبه آن فوق مرتبه گناه در مرحله عمل است ، بنابراين درباره فضائل و رذائل اخلاقى نيز حاكمى هست كه به وجوب تحصيل اين و لزوم اجتناب از آن حكم كند و آن عقل آدمى است كه به طور كلى بنايش بر اين است كه وقتى عمل به يكى از دو چيز متلازم را ممكن بداند بدون هيچ تاءملى حكم به وجوب آن ديگرى هم مى كند و تخلف از آن را هم عصيان دانسته و متخلف را مستحق نوعى مواخذه مى داند. بنابراين تا اينجا دو نوع امر و نهى و دو نوع ثواب و عقاب ثابت شد. اينك در اينجا نوع سوم آن ظاهر ميشود.

*(192/21)*

توضيح اينكه فضائل و رذائل يك مقدارش كه به منزله اسكلت بنا است و چاره اى جز تحصيل آن و اجتناب از اين نيست ، واجب و حرام است . و بيشتر از آن كه به منزله زينت و رنگ آميزى بنا است جزو مستحبات اخلاقى است كه عقل نسبت به تحصيل آن ، امر استحبابى مى كند، چيزى كه هست همين مستحبات اخلاقى كه براى مردم عادى مستحب است نسبت به آحادى از مردم كه در ظرف اينگونه آداب زندگى مى كنند واجب است ، و عقل بر حسب اقتضائى كه افق زندگى آنان دارد حكم به وجوب رعايت آن مى كند، مثالى كه مطلب را قدرى روشن كند اين است كه ما خود مى بينيم كه مردم صحرانشين و عشايرى كه افق زندگى شان از افق مردم متوسط شهر دور است ، هيچ وقت به تخلف از احكام و قوانينى كه براى مردم شهر ضرورى و به حكم عقل و فهم خود آنان واجب الرعايه است مؤ اخذه نمى شوند، و چه بسا كارهائى از عشاير سر ميزند كه نسبت به مردم شهر زشت و ناپسند است ، و ليكن همين شهرنشينان آنان را توبيخ ننموده و با خود مى گويند: اينان معذورند، چون افق زندگيشان از سواد اعظم دور و در نتيجه افق فهمشان هم از درك دقايق آداب و رسوم دور است .

*(192/22)*

آرى مردم شهر همه روزه سر و كارشان با اين رسوم و چشمشان پر از مشاهده اين آداب است ، و اين خود معلمى است كه آنان را درس ادب مى آموزد، مردم شهر هم باز با هم تفاوت دارند و همه شان در يك افق نيستند، زيرا در بين ايشان نيز عده معدودى يافت مى شوند كه داراى فهم لطيف تر و آداب ظريف ترى هستند، انتظارى كه از آنان مى رود از مردم متوسط نمى رود و مواخذاتى كه از آنان مى شود از اينان نمى شود، براى اينكه مردم متوسط اگر دقايق ادب و ظرافتهاى قولى و عملى را رعايت نكنند عذرشان موجه است ، چون فهمشان بيش از آن نيست و از ادب و لوازم آن بيش از آن مقدارى كه رعايت مى كنند درك نمى كنند، چون افق و ظرف زندگيشان ظرف همين مقدار از ادب است ، به خلاف نوادر و مردان فوق العاده كه در ترك آن دقايق و ظرائف اگر چه جزئى باشد مواخذه مى شوند، براى آنان حتى يك اشتباه لفظى غير محسوس و يك كندى مختصر و يا يك لحظه كوتاه اتلاف وقت و يا يك نگاه و اشاره نابجا و امثال آن گناه است ، با اينكه هيچيك از اينها نه با قوانين مملكتى و عرفى مخالفت دارد و نه با قوانين دينى ، و اين مثل معروفى هم كه مى گويند: (حسنات الابرار سيئات المقربين - نيكى هاى نيكان نسبت به مقربين گناه است ) به همين ملاك است .  
و خلاصه روى اين حساب در هر موقعيت و افقى كه فرض كنيم كارهائى هست كه در آن افق و موقعيت گناه شمرده نمى شود و انسانهاى آن افق گناه بودن آنرا احساس ننموده و از آن غفلت دارند مسؤ ول ، و زمامدارشان هم ايشان را به ارتكاب آن كارها مواخذه نمى كند، ليكن هر چه افق بالاتر و موقعيت باريك تر و لطيف تر شود گناه بودن مقدار بيشترى از آن كارها نمايان تر مى گردد.

*(192/23)*

اينجاست كه اگر قدرى در بحث دقيق شويم بنوع ديگرى از احكام و قوانين كه نوع چهارم آن و عبارتست از احكام مخصوص افق حب و بغض برمى خوريم ، توضيح اينكه ما مى بينيم چشم دشمن مخصوصا اگر در حال غضب باشد همه اعمال نيك را هم بد و مذموم مى بيند، و بر عكس چشم دوست مخصوصا وقتى كه در دوستى بحد شيفتگى رسيده باشد جز حسن و كمال نمى بيند، تا آنجا كه تمامى هم خود را صرف در خدمت به دوست نموده بلكه كارش به جائى مى رسد كه كوچكترين غفلت از محبوب را گناه مى شمارد، چون به نظر او ارزش خدماتش به دوست به مقدار توجه و مجذوبيتى است كه نسبت به او دارد و چنين معتقد است كه يك لحظه غفلت از دوست و قطع توجه به او مساوى است با ابطال طهارت قلب ، حتى چنين كسى اشتغال به ضروريات زندگى از قبيل ، خوردن و آشاميدن و امثال آن را گناه مى داند، زيرا فكر مى كند كه گر چه اين كارها ضرورى است و آدمى ناگزير از اشتغال به آن است ، ليكن يك يك آنها از جهت اينكه كارى است اختيارى و اشتغال به آن اشتغال اختيارى به غير محبوب و اعراض اختيارى از اوست از اين جهت گناه و مايه انفعال و شرمندگى است ، لذا مى بينيم كسانى كه از فرط عشق و يا از بزرگى مصيبتى كه به آنها روى آورده باين حد از خود بى خبر مى شوند از اشتغال به خوردن و نوشيدن و امثال آن استنكاف مى ورزند.

*(192/24)*

كلام معروفى را هم كه نسبت مى دهند به رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) كه فرمود: (انه ليغان على قلبى فاستغفر الله كل يوم سبعين مره - بدرستى كه من - از آنجائى كه مامور به هدايت خلق و مبعوث به شريعتى آسان هستم و قهرا در تماس با مردم و توجه به ما سوى الله - خاطراتى در دلم خطور مى كند كه ممكن است بين من و پروردگارم حجاب شود لذا همه روزه هفتاد بار استغفار مى كنم ) بايد به امثال اين معانى حمل كرد. و هم چنين آيه شريفه : (و استغفر لذنبك و سبح بحمد ربك بالعشى و الابكار) و آيه شريفه : (فسبح بحمد ربك و  
استغفره انه كان توابا) و ساير آياتى را كه از زبان انبياء (عليهم السلام ) نقل مى كند به امثال اين معانى حمل مى شود. از آن جمله يكى كلام نوح (عليه السلام ) است كه عرض كرد: (رب اغفر لى و لوالدى و لمن دخل بيتى مومنا) و يكى ديگر كلام ابراهيم (عليه السلام ) است كه عرض مى كند: (ربنا اغفر لى و لوالدى و للمؤ منين يوم يقوم الحساب ) و يكى كلام موسى (عليه السلام ) است كه درباره خودش و برادرش عرض مى كند: (رب اغفر لى و لاخى و ادخلنا فى رحمتك ) و يكى ديگر كلامى است كه قرآن كريم آنرا از رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) حكايت مى كند كه عرض كرد: (سمعنا و اطعنا غفرانك ربنا و اليك المصير) بدين علت گفتيم كه اينگونه كلمات بايد به معناى مورد بحث حمل شود كه انبياء (عليهم السلام ) با اينكه داراى ملكه عصمت اند ممكن نيست معصيتى از آنها سر زند، و با اينكه مامورند مردم را بسوى دين و عمل به آن دعوت نموده قولا و فعلا به تبليغ آن قيام نمايند معقول نيست كه خود از عمل به دستورات دينى سرپيچى كنند، و چگونه چنين چيزى تصور دارد و حال آنكه مردم همه مامور به اطاعت از آنهايند؟ مگر ممكن است خداوند مردم را مامور به اطاعت از كسانى كند كه ايمن از معصيت نيستند؟

*(192/25)*

پس ناچار بايد آيات مزبور را به همان معنائى كه گفتيم حمل نمود، و اعتراف به ظلمى را كه از بعضى از آن حضرات حكايت شده مانند اعتراف (ذوالنون ) است كه عرض كرد: (لا اله الا انت سبحانك انى كنت من الظالمين ) چون وقتى صحيح باشد بعضى از كارهاى مباح را براى خود گناه بدانند و از خداوند درباره آنها طلب مغفرت نمايند جايز هم هست كه آن كارها را ظلم بشمارند، زيرا هر گناهى ظلم است . البته محمل ديگرى نيز براى  
خصوص اعتراف بظلم هست و سابقا هم به آن اشاره شد كه مراد از ظلم ، ظلم به نفس باشد، چنانكه آدم و حوا (عليهماالسلام ) گفتند: (ربنا ظلمنا انفسنا و ان لم تغفر لنا و ترحمنا لنكونن من الخاسرين ).  
و اينكه گفتيم اين كلمات فلان محمل را دارد، نخواستيم اعتراف كنيم به اينكه اين محمل ها خلاف ظاهر آيات و يك نوع معانى است كه ما خود تراشيده و به منظور حفظ آراء و عقايد مذهبى خود و اعمال تعصب ، آيات را بر آن حمل كرده ايم . نه ما در اين معنائى كه كرديم نخواستيم تعصب به خرج دهيم ، به شهادت اينكه بحثى كه در جلد دوم اين كتاب (جلد 2 فارسى ) درباره عصمت انبياء كرده آن را اثبات نموديم بحثى بود قرآنى و خالى از هر گونه تعصب و متكى بر دقت در آيات قرآنى بى اينكه مطلبى غير از قرآن را در آن دخالت داده باشيم .  
چيزى كه هست همانطورى كه در آن بحث و در مواردى ديگر مكررا گفته ايم نبايد در تشخيص ظهور اينگونه آيات به فهم عاميانه اكتفا نمود، براى اينكه قرائن مقامى و همچنين قرائن لفظى چه آنهائى كه در خود كلام هست و چه آنهائى كه جداى از كلام يافت مى شود تاءثير قاطعى در تشخيص ظهور دارند، مخصوصا قرآن كريم كه در تشخيص ظهور و معنى هر آيه از آن بيشتر از هر كلام ديگرى بايد رعايت اين جهت را نمود، زيرا كلام الهى هر آيه اش شاهد و مصدق و زبان آيات ديگر است .

*(192/26)*

غفلت از همين نكته بوده است كه مساءله تاءويل را در بين عده اى از مفسرين و علماى كلام رواج داده ، اين عده از آنجائى كه ارتباطى بين آيات قرآنى نمى ديدند و خيال مى كردند كه اين آيات جملاتى است بريده و اجنبى از هم و هر كدام مستقل در معنا، لذا بدون اينكه در تشخيص معنى هر كدام از ساير آيات استمداد كنند آنرا بر معنائى عاميانه حمل كردند، همانطورى كه مردم بازار كلمات يكديگر را بر معنى ظاهرش حمل مى كنند و لذا وقتى مى شنوند كه قرآن كريم مى فرمايد: (فظن ان لن نقدر عليه ) مى گويند: ذو النون خيال كرد - بلكه يقين كرد و حاشا بر او كه چنين خيالى كند - كه خداى سبحان قدرت بر وى ندارد. آيه بعديش را ملاحظه نكردند كه ذوالنون را از مؤ منين دانسته ، مى فرمايد: (و كذلك ننجى المؤ منين ) آرى اگر اين دو آيه را با هم ملاحظه مى كردند قطعا به چنين اشتباهى دچار نمى شدند، و مى فهميدند كه معنى آيه ، آن معناى عاميانه و غلط نيست ، زيرا مومن در قدرت خداى سبحان شك نمى كند تا چه رسد به اينكه عجز خداى را ترجيح داده و يا يقين به آن كند.

*(192/27)*

و نيز وقتى مى شنوند كه قرآن مى فرمايد: (ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك و ما تاخر) چنين خيال مى كنند كه لابد رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) نيز مانند ساير مردم گناه و مخالفت امرى از اوامر و يا نهيى از نواهى مربوط به احكام دين را كرده كه خدايش ‍ آمرزيده . فكرشان آنقدر رسا نبوده كه بفهمند اين آيه مربوط است به آيه قبليش كه ميفرمايد: (انا فتحنا لك فتحا مبينا) و اگر اين گناه و آن آمرزش از سنخ گناهان مردم عادى و آمرزش آن بود هيچ ربطى بين آمرزش آن و داستان فتح مكه نبود و حال آنكه در اين آيات گناه به معنائى گرفته شده كه آمرزش آن نتيجه فتح مكه است ، علاوه بر اين ، اگر مراد از گناه ، همان معناى متعارف بود مغفرت آن با مطالب بعد هم كه مى فرمايد: (و يتم نعمته عليك و يهديك صراطا مستقيما و ينصرك الله نصرا عزيزا) متناسب نبود، زيرا در اينصورت معناى اين جملات عطف بر آن آمرزش مى شوند.  
و نيز وقتى به ساير آياتى كه به خيال خودشان متعرض لغزشهاى انبيائى چون آدم ، ابراهيم ، لوط، يعقوب ، يوسف ، داود، سليمان ، ايوب و محمد (صلى الله عليه و آله ) مى رسند بدون تاءمل و با كمال بى شرمى به ساحت مقدس آنان جسارت نموده و طعنه ها و نسبت هاى ناروائى كه لايق خود آنان است به انبياء (عليهم السلام ) مى دهند. راستى كه هيچ عيب و ننگى بالاتر و بدتر از بى ادبى نيست .

*(192/28)*

خلاصه اينكه ، علمى كه بايد آدمى را به ادب و خضوع در برابر پروردگار و برگزيدگان او وادار سازد در اين كوته نظران مايه گمراهى شده و آنان را به جائى كشانيده كه خدائى را كه قرآن مجيد (رب العالمين ) معرفى اش نموده با خداى تورات و انجيل دست خورده و تحريف شده عوض كنند و خدا را قوه اى بدانند غيبى و داراى بدن كه مانند پادشاهان كه هر روز به سركشى بخشى از كشور خود مى روند در اطراف عالم هستى قدم زده و هيچ همى جز اشباع شهوت و غضب سركش خود ندارد. و در نتيجه نه تنها نسبت به مقام پروردگار خود جاهل ماندند بلكه از مقام نبوت و مدارج عالى و شريف روحى انبياء (عليهم السلام ) و مقامات رفيع آنان نيز  
غافل شدند، و اين جهل و غفلت باعث شد كه آن نفوس طيبه و طاهره را هم مانند نفوس شرير مردم پست و فرومايه بدانند كه از شرف انسانيت جز اسم بهره و بوئى ندارند، نفوسى كه يك روز بر سر آز و شهوت ، عرض و مال خود را مى بازند و روزى خود را بر سر اينكار از دست مى دهند - سبحان الله - همين مردم فرومايه هم با همه پستى و نادانى شان هيچ وقت راضى نمى شوند نسبت هائى كه اين عالم نماها به خدا و انبيا مى دهند به خداى خود و پيغمبران خود بدهند، و هرگز حاضر نيستند زمام امور دنيايشان را بلكه زمام امور خانه و اهل و عيالشان را به دست كسانى بسپارند كه اين عالم نماها آنها را انبياء ميخوانند، چطور راضى خواهند شد كه خداى عليم و حكيم آنها و انبيايشان چنين خدا و چنين انبيائى باشند.

*(192/29)*

خود مردم عامى و بلكه فرومايه گان آنها هم مى دانند كه خداوند اگر انبيائى مبعوث نموده براى اين بوده كه فردا مردم عذرى نداشته باشند. و مى دانند كه انبياء از هر لغزش و گناهى معصومند و اگر معصوم نباشند و جايز باشد كه پيغمبرى كافر و يا فاسق و فاجر شود و يا مردم را به شرك و وثنيت دعوت كند آنگاه پاى خود را كنار كشيده و تقصير را به گردن شيطان گذارد، غرض از بعثت حاصل نمى شود، چون در چنين صورتى از مردم هيچ توقعى نمى توان داشت و خداوند هيچ حجتى بر مردم نخواهد داشت .  
آرى ، مردم عوام اين معنا را درك مى كنند ولى اين گمراهان عالم نما كه علم خود را سرمايه و سلاح براى اضلال مردم قرار داده اند از درك آن عاجز مانده اند، و وقتى اين مطالب را مى شنوند و بحث از عصمت انبياء و موهبت ها و مواقف روحى آنان به ميان مى آيد آنرا شرك و غلو درباره بندگان خدا دانسته و به امثال آيه (قل انما انا بشر مثلكم - بگو بدرستى من نيز بشرى مانند شمايم ) تمسك مى جويند، تقصير هم ندارند، براى اينكه پروردگارى را كه اينها تصور كرده اند بمراتب پائين تر از انبيا و صفاتى را كه براى ذات و افعال خدا قائلند بمراتب پائين تر از صفات و مقامات انبياء (عليهم السلام ) است .  
و اينها همه مصائبى است كه اسلام و مسلمين از دست اهل كتاب مخصوصا يهود ديده و خرافاتى است كه به دست اينها جعل و در بين روايات ما گنجانيده شده و در نتيجه عده اى هم به آن معتقد شده اند، از آن جمله معتقد شدند كه خداى سبحان - كه قرآن كريم با جمله (ليس كمثله شى ء - هيچ چيز شبيه او نيست ) توصيف نموده ، - العياذ بالله - مانند يكى از

*(192/30)*

انسانهاى متجبرى است كه خود را آزاد و غير مسوول و ديگران را همه بنده و مسوول خود مى داند، و از آن جمله معتقد شدند كه ترتب هر يك از مسببات بر اسباب خود و به وجود آمدن هر نتيجه اى از مقدمات خود و اقتضاى هر موجود موثر مادى و معنوى براى اثر خود، همه جزافى و بدون رابطه است .  
و لذاست كه مى گويند اگر خداى تعالى نبوت را به رسول خدا (صلى الله عليه و آله )به ختم نموده و بر آن جناب قرآن نازل كرده ، و اگر موسى (عليه السلام ) را به تكلم با خود ممتاز ساخته و عيسى (عليه السلام ) را به تاييد به روح اختصاص داده ، هيچكدام به خاطر خصوصيتى در روح و نفوس شريف آن حضرات نبوده ، بلكه خداى تعالى خودش چنين خواسته كه يكى را به آن و يكى را به اين اختصاص دهد، و اگر با عصاى موسى سنگ شكافته و آب جارى مى گردد زدن آن حضرت خصوصيتى ندارد، بلكه عينا مانند زدن ما است ، الا اينكه خدا خواسته كه آنجا سنگ شكافته و آب جارى بشود و در زدن ما نشود، و هم چنين اگر عيسى (عليه السلام ) به مردگان مى گويد: برخيزيد به اذن خدا و آنان هم برمى خيزند، خصوصيتى در گفتن وى نيست بلكه گفتن او عينا مثل گفتن ما مردم عادى است ، الا اينكه خداى تعالى بعد از گفتن او مردگان را زنده مى كند و در گفتن ما نمى كند و همچنين است ساير معجزات انبياء (عليهم السلام ).  
next page  
fehrest page  
back page

*(192/31)*

fehrest page  
back page  
اينان از اين رو دچار چنين اشتباهاتى شده اند كه نظام تكوين را بر نظام تشريع قياس كرده اند، و مقررات تشريع را بر تكوين حكومت داده اند در حالى كه نظام تشريع از وضع و قرارداد تعدى و از جهان اجتماع انسانى تجاوز نمى كند و اگر كمى فكر مى كردند، به اشتباه خود واقف شده و مى فهميدند كه گناهى مافوق اين گناه و مغفرتى مافوق مغفرت متعلق به آن نيز هست ، راستى ايشان چگونه از درك اين حقيقت غافل شده اند؟ با اينكه انتقال به آن خيلى دشوار نبود، براى اينكه خداى تعالى از طرفى مكرر بندگانى را براى خود به نام (مخلصين ) سراغ مى دهد كه معصوم و مصون از گناه بوده و شيطان براى هميشه از اغواى آنان نااميد است ، و گناه - به معناى معروف - هرگز از ايشان سر نمى زند، و به مغفرت آن حاجت ندارند، و درباره عده اى از انبياى عظام خود مانند ابراهيم ، اسحاق ، يعقوب ، يوسف و موسى (عليهماالسلام ) صريحا فرموده كه اينان از مخلصين هستند، راجع به ابراهيم و اسحاق و يعقوب فرموده : (انا اخلصناهم بخالصه ذكرى الدار) و در حق يوسف (عليه السلام ) فرموده : (انه من عبادنا

*(193/1)*

المخلصين ) و درباره موسى (عليه السلام ) فرموده : (انه كان مخلصا) و از طرفى ديگر از همين انبياى مخلص و بى گناه طلب مغفرت را حكايت كرده ، چنانكه از ابراهيم (عليه السلام ) حكايت كرده كه عرض كرد: (ربنا اغفر لى و لوالدى ) و از موسى (عليه السلام ) نقل كرده كه گفت : (رب اغفر لى و لاخى و ادخلنا فى رحمتك ) و هر كسى مى تواند بفهمد كه اگر مغفرت جز به گناهان متعارف تعلق نمى گرفت طلب مغفرت ايشان با اينكه بى گناهند معنائى نداشت . گر چه بعضى در توجيه آن گفته اند كه اين حضرات خواسته اند از باب تواضع در برابر پروردگار، خود را در عين بى گناهى گنهكار بخوانند، ليكن اين توجيه نيز غلط است و گويا غفلت كرده اند از اينكه انبياء هيچ وقت در نظريات خود خطا و شوخى و تعارف نمى كنند و اگر طلب مغفرت مى كنند اين تقاضاى شان جدى و از آن معناى صحيحى در نظر دارند.  
علاوه براين ، دعاى ابراهيم (عليه السلام ) تنها بخودش نبود بلكه دعاى به پدر و مادر و جميع مؤ منين هم بود. درباره خودش ممكن است كسى بگويد تعارف است ، درباره جميع مؤ منين چه خواهد گفت ؟ و هم چنين نوح (عليه السلام ) كه به طور اطلاق عرض كرد: (رب اغفر لى و لوالدى و لمن دخل بيتى مومنا و للمؤ منين و المومنات ) چه اطلاق كلامش شامل كسانى هم كه معصومند و محتاج به مغفرت نيستند مى شود.  
با اينهمه چطور ممكن است كسى نفهمد كه گناهانى غير از گناهان متعارف هست كه از آن طلب مغفرت مى شود. و طلب مغفرتى غير از طلب مغفرت متعارف هست و خداوند از ابراهيم نقل مى كند و مى فرمايد: (و الذى اطمع ان يغفر لى خطيئتى يوم الدين ) و شايد همين نكته باعث شده كه خداى تعالى هر جا كه در كلام خود رحمت و يا رحمت اخروى يعنى بهشت را ذكر مى كند قبل از آن مغفرت را اسم مى برد، مثلا مى فرمايد: (و قل رب اغفر و ارحم )و

*(193/2)*

نيز مى فرمايد: (و اغفر لنا و ارحمنا) و نيز از قول آدم و همسرش (عليهماالسلام ) حكايت كرده كه عرض كردند: (و ان لم تغفر لنا و ترحمنا) و از نوح (عليه السلام ) حكايت مى كند كه گفت : (و الا تغفر لى و ترحمنى ).  
پس از اين بيان چنين به دست آمد كه گناه داراى مراتب مختلفى است كه يكى پس از ديگرى و در طول هم قرار دارند، چنانكه مغفرت نيز داراى مراتبى است كه هر مرتبه از آن متعلق به گناه آن مرتبه مى شود، و چنين نيست كه گناه در همه جا عبارت باشد از نافرمانى اوامر و نواهى مولوى كه معناى متعارفى آن است ، و نيز چنين نيست كه هر مغفرتى متعلق به چنين گناهى باشد، بلكه غير از اين معنائى كه عرف از گناه و مغفرت مى فهمد گناهان و مغفرتهاى ديگرى هم هست كه اگر بخواهيم آنرا از بحث سابق خود گرفته و بشماريم بالغ بر چهار مرتبه مى شود:  
اول : گناه معمولى و عرفى كه اگر بخواهيم عمومى تعريفش كنيم عبارت مى شود از مخالفت پاره اى از مواد قوانين عملى چه دينى و چه غير دينى ، و مغفرت متعلق به اين مرتبه از گناه هم اولين مرتبه مغفرت است .  
دوم : عبارتست از گناه متعلق به احكام عقلى و فطرى و مغفرت متعلق به آن هم دومين مرتبه مغفرت است .  
سوم : گناه متعلق به احكام ادبى است نسبت به كسانى كه افق زندگيشان ظرف آداب است ، و اين مرتبه هم براى خود مغفرتى دارد، و اين دو قسم از گناه و مغفرت را فهم عرف گناه و مغفرت نمى شمارد، و شايد اگر در جائى هم چنين اطلاقى ببينند حمل بر معناى مجازى مى كنند. و ليكن بنظر دقيق و علمى مجاز نيست . براى اينكه همه آثار گناه و مغفرت را دارد.

*(193/3)*

چهارم : گناهى است كه تنها ذوق عشق ، آنرا و مغفرت مربوط به آن را درك مى كند، البته در طرف بغض و نفرت نيز گناه و مغفرتى مشابه آن تصور مى شود. و اين نوع از گناه و مغفرت را فهم عرفى حتى به معنى مجازى هم گناه نمى شمارد و اين اشتباهى است از عرف ، و البته تقصير هم ندارد، زيرا فهم عرفى از درك اين حقايق قاصر است ، و چه بسا كسانى از همين اهل عرف بگويند اين حرفها از خرافات و موهومات عشاق و مبتلايان بمرض (برسام ) و  
يا از تخيلات شعرى است و متكى بر مبناى صحيحى از عقل نيست ، و غفلت داشته باشند از اينكه ممكن است همين تصوراتى كه در افق زندگى اجتماعى تصوراتى موهوم به نظر مى رسد در افق بندگى حقايقى ناگفتنى باشد. آرى عبوديتى كه ناشى از محبت پروردگار است كار بنده را بجائى مى كشاند كه دل از دست داده و عقلش خيره و سرگردان مى شود.  
و ديگر شعورى كه بتواند چيزى را غير پروردگار درك نموده ، اراده اى كه چيزى غير از خواسته هاى او بخواهد برايش باقى نمى گذارد، در چنين حالتى انسان احساس مى كند كه كوچكترين توجه به خود و به مشتهيات نفس خود گناهى است عظيم و پرده ايست ضخيم كه جز مغفرت الهى چيزى آن را برطرف نمى سازد. قرآن كريم هم گناه را حجاب دل و مانع از توجه تام به پروردگار ناميده و فرموده : (كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ).  
اين بود آنچه را كه گفتيم بحث دقيق و جدى - نه بحثى كه با حقايق بازى كند - آدمى را به آن ارشاد مى نمايد، و ممكن هم هست كه براى اولياى خدا در خلال راز و نيازهاى نهانى كه با خداى خود دارند حالاتى دست دهد كه در آن احوال به گناهانى رقيق تر از اين مراحل چهارگانه و همچنين مغفرتى لطيف تر از اين مغفرتها برخورد نمايند كه اينگونه بحثهاى كلى و عمومى نتواند از عهده بيان آن برآيد.

*(193/4)*

5 - آيا بدون گناه مواخذه و مغفرت معقول است ؟: در بحث از روش عقلاى اجتماع ، انسان به اين معنا برمى خورد كه عقلاء مؤ اخذه و عقاب را فرع بر مخالفت تكليف اختيارى دانسته و از شرائط صحت تكليف هم عقل را مى شمارند. البته شرائط مختلف ديگرى براى اصل مؤ اخذه و حدود آن نيز قائلند كه ما فعلا در مقام بيان و بحث از آن نيستيم .  
گفتار ما فعلا درباره عقلى است كه مردم متوسط الحال هر مجتمعى آنرا وسيله تشخيص زشت از زيبا و نافع از مضر و خير از شر مى دانند. چون مردم - حتى دانشمندان - از نظر اجتماعى نه از نظر علمى ، براى هر انسانى مبداء فعاله اى كه قادر بر تشخيص خير و شر است سراغ مى دهند، اگر چه از نظر علمى آنرا قبول نداشته ، ممكن است بگويند ما در انسان غير از قوائى كه در او به وديعه سپرده شده از قبيل قوه خيال و حافظه و امثال آن قوه ديگرى بنام عقل سراغ نداريم و تشخيص خير و شر كه مى گويند كار عقل است خاصيت توافق عملى همان قوا است  
نه اثر قوه جداگانه به نام عقل ، مانند عدالت كه اثر توافق غرايز است . و ليكن ما به اين جهت كار نداريم تنها مى خواهيم بگوئيم چنين تشخيصى در انسان هست و مجتمعات بشرى با همه اختلاف سليقه اى كه دارند در وجود آن همه متفقند و قبول دارند كه تكليف ، فرع داشتن قوه مشخصه ايست كه از آن به عقل تعبير ميشود، و ثواب بر امتثال و عقاب بر مخالفت تكليف منوط به داشتن آن است . و عاقل است كه در ازاى اطاعت پاداش و در قبال معصيت كيفر داده مى شود.

*(193/5)*

و اما غير عاقل يعنى اطفال و ديوانگان و مستضعفين ديگر ثواب و عقابى بر اطاعت و معصيتشان نيست . و اگر هم در مقابل اطاعت پاداشى داده شوند از باب تشويق است ، چنانكه مؤ اخذه و سياست در قبال نافرمانيشان تاءديب است ، و اين معنا در همه مجتمعات حتى در مجتمع اسلامى هم امرى است مسلم . و در عين اينكه سعادت و شقاوت در دنيا را نتيجه امتثال و مخالفت تكليف مى داند، با اينحال اينان را نه در امتثالشان سعيد مى داند و نه در مخالفتشان شقى . زيرا تكليفى ندارند تا با ثواب امتثال آن سعيد و با عقاب مخالفت آن شقى گردند، اگر چه احيانا بوسيله پاداشى تشويق و با گوشمالى هائى تاءديب شوند. اين حكم اسلام است نسبت به سعادت و شقاوت در دنيا.  
و اما نسبت به حيات اخروى كه دين الهى آنرا اثبات نموده و مردم را نسبت به آن به دو دسته ، سعيد و شقى تقسيم نموده ، آنچه كه قرآن شريف در اين باب ذكر فرموده مجملاتى است كه نمى توان از آن حكم جزئيات را و اينكه مستضعفين هم سعادت و شقاوت اخروى دارند يا خير استفاده نمود. زيرا جزئيات احوال مردم در آخرت امرى نيست كه عقل بتواند از آن سر در آورد. از جمله آن مجملات آيات زير است كه مى فرمايد: (و آخرون مرجون لامر الله اما يعذبهم و اما يتوب عليهم و الله عليم حكيم ) و نيز مى فرمايد: (ان الذين توفيهم الملائكه ظالمى انفسهم قالوا فيهم كنتم قالوا كنا مستضعفين فى الارض قالوا الم تكن ارض الله واسعه فتهاجروا فيها فاولئك ماويهم جهنم و سائت مصيرا الا المستضعفين من الرجال و النساء و الولدان لا يستطيعون حيله و لا يهتدون سبيلا فاولئك عسى الله ان يعفو عنهم و كان الله عفوا غفورا) و اين آيات همين طورى كه ملاحظه مى كنيد توبه ايشان و حال آنكه مستضعفين گناهى نداشته اند، و اين مغفرت در موردى به كار رفته كه گناهى در كار نبوده ، عذابى هم كه در آيه است عذاب بر كسى است كه تكليف نداشته .

*(193/6)*

خلاصه اين آيات از همان مجملاتى است كه گفتيم قرآن كريم درباره امر آخرت بيان داشته ، الا اينكه روى مراتبى كه ما براى گناه و مغفرت قائل شديم ممكن است اين آيات را معنا كرده ، زيرا به آن بيان گناه و مغفرت منحصر در مخالفت تكليف نيست ، بلكه بعضى از مراحل مغفرت متعلق به مرض هاى قلبى و احوال بدى مى شود كه عارض بر قلب شده و بين قلب و پروردگار حجاب مى شود، مستضعفين درست است كه به خاطر ضعف عقل و يا نداشتن آن تكليف ندارند، ليكن چنان هم نيستند كه ارتكاب كار زشت در دل شان اثر نگذاشته و دلهايشان را آلوده و محجوب از حق نسازد، بلكه در اين جهت با غير مستضعفين يكسانند، و خلاصه در تنعم به نعيم قرب خدا و حضور در ساحت قدس الهى محتاج به ازاله آن مرضها و دريدن آن پرده ها هستند، و چيزى هم از عهده ازاله و رفع آن برنمى آيد مگر همان عفو پروردگار و پرده پوشى و مغفرت او.  
بعيد نيست مراد از رواياتى هم كه مى گويد: (خداوند سبحان مردم را محشور مى كند و آتشى را هم مى آفريند، آنگاه به مردم دستور مى دهد تا در آتش داخل شوند پس هر كس وارد آتش شود داخل بهشت مى شود، و هر كس سرپيچى كند داخل جهنم ميشود) همين معنا باشد، يعنى مراد از آتش رفع آن پرده ها و معالجه آن مرضها باشد، و ما به زودى يعنى در تفسير سوره توبه - ان شاء الله تعالى - حرفهائى كه در اينگونه روايات داريم ايراد خواهيم نمود، و مختصرى هم در تفسير سوره نساء ايراد نموديم .  
و نيز از جمله مواردى كه در قرآن كريم عفو و مغفرت در غير مورد گناه بكار برده شده مغفرتى است كه در موارد رفع تكليف كرارا ايراد گرديده ، مثل آيه اى كه مى فرمايد: (فمن اضطر فى مخمصه غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم ) نظير اين مطلب را در سوره انعام هم

*(193/7)*

فرموده ، و نيز درباره اينكه از فاقد آب تكليف به وضو رفع شده و بايد تيمم كند، مى فرمايد: (و ان كنتم مرضى او على سفر) - تا آنجا كه مى فرمايد - (فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم و ايديكم ان الله كان عفوا غفورا) و نيز درباره حد كسانى كه در زمين فساد مى كنند فرموده : (الا الذين تابوا من قبل ان تقدروا عليهم فاعلموا ان الله غفور رحيم ) و نيز در رفع حكم جهاد از معذورين مى فرمايد: (ما على المحسنين من سبيل و الله غفور رحيم ) و درباره بلايا و مصائبى كه به مردم مى رسد مى فرمايد: (و ما اصابكم من مصيبه فبما كسبت ايديكم و يعفوا عن كثير).  
از اين گونه آيات كشف مى شود كه صفت عفو و مغفرت در خداى تعالى مثل صفت رحمت و هدايت او است كه متعلق به امور تكوينى و تشريعى هر دو مى شود، پس خداى تعالى يك وقت از معاصى عفو مى كند و آنرا از نامه اعمال محو مى سازد، و يك وقت از حكمى كه اقتضاى تشريع دارد عفو مى كند از وضع و تشريع آن صرفنظر مى نمايد، و يك وقت هم از بلايا و مصائب عفو مى كند از نزول آن با آنكه اسباب نزولش فراهم است جلوگيرى مى نمايد.  
6 - رابطه ميان عمل و جزا: از بحث قبلى چنين فهميديم كه اوامر و نواهى عقلائى يعنى همان قوانين دائر بين عقلا مستلزم آثار جميل و پسنديده ايست كه بر امتثال آن مترتب شده و در حقيقت ثواب آن به شمار مى رود. چنانكه مستعقب آثار ناپسند و بدى است كه بر مخالفت آن مترتب شده در حقيقت عقاب آن محسوب مى شود، و غرض عقلا از ترتيب آن آثار حسنه و اين آثار سيئه تقريبا بكار بردن حيله ايست براى وادار كردن مردم به عمل به آن قوانين و تحذير از مخالفت آن .  
از اينجا معلوم ميشود كه رابطه ميان عمل و جزا رابطه ايست جعلى و قراردادى كه خود

*(193/8)*

مجتمع يا زمامداران ، آن را وضع نموده اند، و محرك ايشان بر اين وضع و قرارداد حاجت شديدى بوده كه بجريان قوانين مذكور داشته اند. زيرا اگر آن پاداشها و كيفرها را بر امتثال قوانين و تمرد از آن جعل نمى كردند نمى توانستند از قوانين خود استفاده نموده و حاجتى را كه محرك ايشان بود از آن برآورده و از اختلال نظام جلوگيرى بعمل آورند، و لذا هر وقت از عمل به قوانين بى نياز ميشوند و ديگر به آن قوانين احتياجى نمى بينند در وفاى به قراردادهاى خود يعنى دادن پاداش و كيفر سهل انگارى مى كنند، و نيز كم و زيادى جزا و شدت و ضعف كيفرها به حسب اختلاف مقدار حاجت به قوانين و عمل به آن مختلف مى شود، باين معنا كه هر وقت احتياج به عمل به قوانين زياد شود پاداش و كيفرها نيز به همان نسبت شدت مى يابد و هر چه احتياج كمتر شد آن نيز كمتر مى شود.  
پس در حقيقت آمر و ماءمور، و تكليف كننده و مكلف ، مانند مشترى و فروشنده اى هستند كه هر يك به ديگرى چيزى داده و چيزى مى ستاند، آمر و زمامدار خريدار عمل مردم به قوانين است و پاداشى كه مى دهد به منزله بهاى معامله است ، و عقاب و كيفرى كه به متخلف مى دهد به منزله خسارت و ضمان قيمتى است كه در هر معامله در مقابل اتلاف متاع بر ذمه مى گيرند.

*(193/9)*

و كوتاه سخن ، رابطه ميان عمل و جزا امرى است قراردادى و اعتبارى نه حقيقى و تكوينى نظير ساير عناوين احكام و موازين اجتماعى كه به منزله محور چرخ اجتماع است مانند عنوان رياست و مرئوسيت و امر و نهى و اطاعت و معصيت و وجوب و حرمت و ملك و مال و خريد و فروش و غير آن كه همه عناوينى هستند اعتبارى نه حقيقى ، چون حقايق عبارتند از همان موجودات خارجى و حوادثى كه همراه آنها است ، و به هيچ وجه به دارائى و ندارى و عزت و ذلت و مدح و ذم تغيير نمى كنند. مانند زمين و آنچه كه از آن بيرون ميايد، و نيز مانند مرگ و حيات و مرض و صحت و گرسنگى و سيرى و تشنگى و سيرابى كه امورى هستند حقيقى و واقعى .  
اين است آنچه كه عقلاى اجتماع در بين خود دارند. خداى سبحان هم ميان ما و خودش همين مطالبى را كه ما بين خود مجرى مى داريم معمول داشته ، يعنى سعادتى را كه به وسيله دين خود، ما را بدان هدايت نموده در قالب همين سنن اجتماعى ريخته ، امر و نهى كرده ترغيب و تحذير نموده بشارت داده و انذار كرده به ثوابها وعده و به عقابها وعيد داده .  
و در نتيجه كار تلقى دين را عينا به اندازه سهولت تلقى قوانين اجتماعى آسان نموده و قرآن كريم در اشاره به اين مطلب فرموده : (و لو لا فضل الله عليكم و رحمته ما زكى منكم من  
احد ابدا).  
آرى خداى تعالى نفوسى را كه قابل و مستعد براى درك حقايقند مهمل نگذاشت و در خلال آيات خود به اين معنا اشاره فرموده كه در ماوراى اين معارف دينى كه ظواهر كتاب و سنت مشتمل بر آن است امر ديگرى هست خطيرتر و اسرارى هست كه نفيس تر و گرانبهاتر از آن ها است ، از آن جمله مى فرمايد: (و ما هذه الحيوه الدنيا الا لهو و لعب و ان الدار الاخره لهى الحيوان ).

*(193/10)*

همانطورى كه مى بينيد در اين آيه شريفه دنيا را بازيچه اى شمرده كه جز خيال ، مبنا و اساس ديگرى ندارد، و جز اشتغال به ضرورتهاى زندگى چيز ديگرى نيست . و حقيقت حيات ، فقط زندگى آخرت و سعادت دائمى است ، وقتى حيات دنيا و همان چيزى كه ما آنرا زندگى مى ناميم صرفنظر از شوونى كه دارد، از قبيل مال و جاه و ملك و عزت و كرامت و امثال آن لهو و لعب باشد قهرا شوون آن به طريق اولى لهو و لعب خواهد بود و اگر مراد از حيات دنيوى مجموع زندگى و شوون آن باشد البته لهو بودنش روشن تر خواهد بود.  
بنابراين مى توان گفت قوانين اجتماعى و هدفهائى كه از عمل به آن منظور است از قبيل رسيدن به عزت و جاه و مال و يا غير آن و همچنين قوانين دينى و هدفهائى كه منظور از عمل به آن رسيدن به آنها است و خداوند سبحان به فطرت يا به رسالت انبياء (عليهم السلام ) ما را به آن نتايج راهنمائى كرده مثلشان مثل بازيچه هائى است كه مربى و ولى عاقل در اختيار طفل صغيرى كه عاجز از تشخيص صلاح از فساد و خير از شر است گذاشته و طفل را در بازى با آن راهنمائى مى كند تا بدين وسيله عضلات و اعصاب طفل را ورزيده كرده و روحش را نشاط بخشيده ، او را براى عمل به قوانين و رستگار شدن به آن آماده سازد.  
پس عملى كه عنوان لعب بر آن صادق است عمل طفل است ، و اين عمل از ناحيه طفل پسنديده هم هست ، چون او را به سوى عمل و رسيدن به حد رشد سوق مى دهد و همين عمل از ناحيه ولى طفل هم پسنديده و عملى حكيمانه و جدى است ، به طورى كه به هيچ وجه عنوان لعب بر آن صادق نيست . خداى تعالى به اين معنا اشاره نموده مى فرمايد: (و ما خلقنا السموات  
و الارض و ما بينهما لاعبين ما خلقنا هما الا بالحق و لكن اكثرهم لا يعلمون ) و اين آيه قريب به مضمون آيه قبلى است .

*(193/11)*

سپس براى توضيح اينكه چطور اين تربيت صورى نتائجى معنوى دارد مثال عامى براى مردم زده ، مى فرمايد: (انزل من السماء ماء فسالت اوديه بقدرها فاحتمل السيل زبدا رابيا و مما يوقدون عليه فى النار ابتغاء حليه او متاع زبد مثله كذلك يضرب الله الحق و الباطل فاما الزبد فيذهب جفاء و اما ما ينفع الناس فيمكث فى الارض ).  
پس از اين بيانى كه خداى تعالى فرمود روشن شد كه بين عمل و جزا رابطه اى است حقيقى ، نه قراردادى و اعتبارى كه اهل اجتماع آنرا بين عمل به قوانين خود و جزاى آن قائلند.  
7 - عمل ، اين رابطه را به نفس سرايت مى دهد: خداى تعالى بعد از بيان رابطه بين عمل و جزا درباره اينكه اين رابطه به قلب سرايت كرده ، قلب در اثر عمل حالت و هياءت مخصوصى به خود مى گيرد، اشاره نموده ، مى فرمايد: (و لكن يواخذكم بما كسبت قلوبكم ). و نيز مى فرمايد: (و ان تبدوا ما فى انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله ).  
و در اين معنا آيات زياد ديگرى است كه از آنها برمى آيد جميع آثار مترتبه بر اعمال از ثواب و عقاب همه در حقيقت مترتب بر حالاتى است كه دلها از راه عمل كسب مى كنند، و اعمال تنها و تنها واسطه اين ترتبند. آنگاه در آيات ديگرى بيان مى كند كه آن جزائى كه مردم در برابر عمل خود به زودى مواجه با آن مى شوند در حقيقت همان عمل ايشان است ، و چنان نيست كه خداى تعالى مانند مجتمعات بشرى عملى را در نظر گرفته و جزاى معينى را رديف آن قرار داده و به سبب جعل و قرارداد اين را اثر آن كرده باشد. بلكه محفوظ ماندن عمل در نزد خداى تعالى به محفوظ ماندن نفس عامل است و اثر عمل در نفس عامل همچنان محفوظ هست تا آنكه در روز آشكار شدن نهانى ها آنرا اظهار نمايد. از آن جمله مى فرمايد: (يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضرا و ما عملت من سوء تود لو ان بينها و بينه امدا بعيدا) و نيز مى فرمايد: (لا تعتذروا اليوم انما تجزون ما كنتم تعملون ) و دلالت اين چند آيه بر اين معنا روشن است ، البته آيات بسيار ديگرى هم هست كه از همه روشن تر اين آيه شريفه است : (لقد كنت فى غفله من هذا فكشفنا عنك غطائك فبصرك اليوم حديد) چه از اين آيه مخصوصا به قرينه اينكه فرمود: (اليوم ) استفاده مى شود كه جزاى اخروى در دنيا نيز حاضر و آماده بوده ، چيزى كه هست انسان مادامى كه در دنيا بوده از وجود آن (غفلت ) داشته ، كلمه غفلت نيز قرينه ديگرى است بر اين معنا. زيرا اگر آن جزا در دنيا آماده و حاضر نبود غفلت از آن معنا نداشت ، چنانكه (كشف غطا) نيز قرينه ديگرى است كه از آن استفاده مى شود، چيزى در پس پرده بوده و تنها پرده مانع از ديدن آن بوده است .  
و اين آيات تفسير مى كنند آيات ديگرى را كه ظاهرند در مجازات معمولى و بينونت ميان عمل و جزا. به عبارت روشن تر، از اين آيات استفاده مى شود كه اگر آيات ديگرى ظهور در اين دارد كه عمل و جزا دو چيز جداى از هم و غير همند از اين جهت است كه آن آيات ناظر به ربط اجتماعى و قراردادى و اين آيات ناظر به مرحله رابطه حقيقى و واقعى عمل و جزاست .  
اين بود مطالبى كه ما در اينجا مى خواستيم در پيرامون مجازات و عفو بگذرانيم ، البته در جلد اول اين كتاب در تفسير جمله : (ختم الله على قلوبهم ) نيز مختصر بحثى در اين باره نموديم ، طالبين مى توانند براى تكميل و توضيح بحث به آنجا نيز مراجعه نمايند - خدا راهنما است -.