نام كتاب : تفسير الميزان جلد 7
نام نويسنده : علامه طباطبايي رحمه الله عليه
آيات 3 - 1 سوره انعام 3.
بيان اينكه سوره انعام مكى و داراى سياق واحد مى باشد، ونقل اقوالى در مورد اينكه بعضى آيات اين سوره مدنى است
ثناى خداى تعالى در سه آيه اول سوره انعام متضمن اشاره به معارفى است كه مادهاساسى شريعت مى باشند
جهت و سبب جمع آوردن (ظلمات ) و مفرد آوردن (نور) در جمله : (وجعل الظلمات و النور) معناى (اجل )
وجوهى كه در بيان مراد از دو قسم اجل در آيه (ثم قضى اجلا واجل مسمى عنده ) ذكر شده است .
بحث روايتى
رواياتى درباره فضيلت سوره مباركه انعام
رواياتى در بيان مراد از اجل معلق و اجل مسمى
آيات 11 - 4 سوره انعام .
دو وجه در مراد كفار از درخواست نزول ملائكه .
چگونه انسان در عين علم به چيزى در آن چيز گمراه مى شود؟
چون در دنيا دار اختيار است و دعوت الهى متوجه انسان مختار استرسول بايد يكى از خود مردم باشد نه از ملائكه .
توجيه اغلب مفسرين در خصوص اين آيه و نقد توجيه آن
آيات 18 - 12 سوره انعام .
اقامه برهان بر معاد با استناد به مالكيت مطلقه خداوندمتعال و رحمت او.
توضيحى در مورد (سميع ) و (عليم ) بودن خداى سبحان .
عواملپيدايش مرام بت پرستى .
احتياج عليه بت پرستان با بهره جستن از منطق خودشان .
معناى (قاهر)بودن خداى سبحان و فرق آن با قهر و غلبه موجودات بر يكديگر.
آيات 20 - 19 سوره انعام .
انذار و تخويف ، در دعوت نبوت مؤ ثرتر از تبشير و تطميع بوده است .
جمله : (لا نذركم به و من بلغ ) شاهد بر ابدى و جهانى بودن رسالت پيامبر اسلام(ص ) مى باشد.
بحث روايتى . 54.
بيان روايتى از امام رضا عليه السلام درباره سه مذهب و مسلك مردم در توحيد.
رواياتى در ذيل جمله : (و من بلغ ) و درباره معرفتاهل كتاب نسبت به پيامبر اسلام (ص ).
آيات 32 - 21 سوره انعام .

*(194/1)*

توضيح اينكه افترا زننده بر خداى عزوجل و تكذيب كننده آيات او از هر ظالمى ظالم تراست .
قول به جواز شفاعت پيغمبر (ص ) و ائمة معصومين (ع ) و اولياء الله شرك نيست .
معناى (فلاح ).
توضيح اينكه : ظالمان (فلاح ) نمى يابند و به آرزوها و اهداف خود نمى رسند (انهلا يفلح الظالمون ).
بيان اينكه مشركين در قيامت آلهه دروغين خود را نمى يابند.
سرّ دروغگويى كفار در روز قيامت .
مواجه شدن با آتش و هول روز قيامت كفار را به تمناى رجوع به دنيا وادار مى كند نهظهور حق .
وجوه نه گانه اى كه درباره (بل بدالهم من الله ...) گفته شده است .
دروغ گفتن كفار، در آرزوى رجوع به دنيا و عدم تكذيب آيات خدا.
بحث روايتى .
روايات و شواهدى در مورد ايمان جناب ابوطالب .
دو روايت در مورد عالم ذر، در ذيل جمله : (و لو ردوا العادوا لما عنه ...).
آيات 36 - 33 سوره انعام .
معناى جمله : (فانهم لا يكذبونك و لكن الظالمين باياتنا يجحدون ).
مراد از: (كلمة الله )، (قول الله ) و (وعد الله ) در عرف قرآن مجيد.
دعوت به حق و قبول آن بايد در مجراى اختيار جريان يابد گو اينكه خداوند بر هدايتاجبارى و اضطرارى مردم قادر است .
چرا مشيت خداى تعالى بر هدايت همگانى انسانها با حفظ اختيار آنها، تعلق نگرفته است ؟
توصيف مؤ منين به وصف حيات و شنوايى و توصيف مشركين و معرضين به وصف مردگى ،كرى و كورى .
بحث روايتى .
آيات 55 - 37 سوره انعام .
سبب اينكه مشركين به منظور عاجز ساختن پيامبر (ص ) درخواست معجزه از او كردندجهل به دو امر بوده است .
گفتارى پيرامون اجتماعات حيوانى .
وجه اشتراكى كه بين انسان و حيوانات ديگر وجود دارد و موجب تشابه انسان و حيواناتديگر در مساءله (حشر) و بازگشت
پاسخ به چند سؤ ال در مورد حشر حيوانات غير انسانى و حشرامثال آسمانها و زمين و آفتاب و ماه و...

*(194/2)*

تاءمل و دقت در (مختار) بودن بود و حالات نفسانيه اى كه به وسيله آنافعال اختيارى خود را انجام مى دهد.
اختلاف فاحشى كه در مبادى (اختيار) و اسباب آن در انسان وجود دارد.
مى توان گفت حيوانات هم تا اندازه اى مختار هستند و احتمالا به تكاليفى مناسب با افقفهم و اختيارشان مكلف هستند.
چند احتمال در معناى (كتاب ) در (ما فرطنا فى الكتاب من شى ء).
سخنان نادرستى كه در معناى آيه مربوط به (امت بودن ) و (محشور شدن )حيوانات غير انسانى گفته شده است .
نكته اى كه در توصيف مشركين به گنگى و كورى و كرى ، گاه بهوصل و گاه به فصل ، وجود دارد.
در شدائد و سختى ها، روى آوردن به خدا از فطريات بشر است .
نكاتى چند كه از توضيحات قبلى روشن گرديد.
بيان عدم منافات آيه مورد بحث با: (و ما دعا الكافرين الا فىضلال ).
ابتلاء امم قبل از امت اسلام به (باءساء) و (ضراء)، تا شايد در برابر خدا سرفرود آورند.
تا زمانى كه شدت باءسا و ضراء باعث انقطاع از اسباب ظاهرى نشود فطرت توحيدىانسان مشرك بروز نمى كند.
فساد اين گفتار كه امم سابق حتى در شدائد اضطرارآور زير بار توحيد نرفته اند!
احتياج عليه مشركين به عجز شركاى ادعائى و بت هايشان از هردخل و تصرفى در عالم .
مشركين ، همان ستمكارانند و جز به خاطر ظلمشان غذاب نمى شوند.
مراد از: (خزائن الله ).
مراد از نفى علم غيب (و لا اعلم الغيب ) از لسان پيامبر (ص ).
جمله : (و لا اقول لكم انى ملك ) تعبير ديگرى است از: (انما انا بشر مثلكم ).
فرق بين پيامبر(ص ) و ديگر مردمان ، مانند فرق بينا و نابينا است .
وجه اينكه در جمله : (و ليس لهم من دونه ولى و لا شفيع ) شفاعت ، بدون استثناء، نفىشده است .
معناى جمله : (و انذر به الذين يخافون ان يحشروا) با توجه به اينكه مشركين موردخطاب در سوره انعام ، معتقد به حشر
برحذر داشتن رسول خدا(ص ) از راندن مؤ منين فقير، كه خواست امتياز طلب هاى ثروتمندبود.

*(194/3)*

نظر راغب اصفهانى در مورد معناى (وجه ) در: (وجه الله )، (وجه ربك ) وامثال آن .
مراد از (وجه الله ) ذات خدا نيست ، بلكه هر چيزى كه به خدا انتساب دارد و نيز آنچهكه بنده از خداى خود انتظار دارد،
معناى جمله : (ما عليك من حسابهم من شى ء و ما من حسابك من شى ء).
فاصله طبقاتى بين مردم امتحانى الهى است .
كرامت و عزت ، با شكر كه همانا توحيد است همراه مى باشد و تفاوت هاى مادى ، امتحاناست .
چند روايت درباره توبه كه از آيه : (و اذا جائك الذين يؤ منون ...)استفاده مى شود.
بحث روايتى .
چند روايت درباره (قدريه ) و توضيحى در مورد حديث معروف : (قدريه مجوس اين امتاست ).
چند روايت در مورد سنت (املاء) و (استدراج ) و مهلت دادن خداوند به كفار در دنيا.
رواياتى پيرامون درخواست اشراف و اغنياء از پيامبر(ص ) كه فقراء را از خود دور كند،و نهى خداوند از اين عمل .
توضيحى درباره روش تطبيق ، در تفسير آيات قرآن و روايات شاءننزول ، و اشاره به اينكه اين روايات ، قابل اعتماد نيستند.
آيات 73 - 56 سوره انعام .
گفتارى در معناى حكم و اينكه حكم تنها از آن خدا است .
حكم تكوينى ، مختص به خدا و حكم تشريعى ، همانند امور ديگر، بالاصالة و مستقلا منتسببه خداى تعالى است .
معنا و تفسير (ان الحكم الا لله ) و (يقص الحق و هو خير الفاصلين ).
گفتارى در معناى حقيقت فعل و حكم خداى سبحان .
افراط و تفريط دو گروه از مسلمين در مساءله حسن و قبح و رابطه آن با تشريع .
شرايع و احكام الهى ، معلل به جهات حسن و مزاياى مصالح است ولى نه آنچنانكهافعال و احكام بشرى چنين است .
عقول بشرى از درك تمام حقائق عاجز است .
جهات حسن و مصلحت نسبت به احكام و افعال ما حاكميت دارند ولى خداوند محكوم به اين جهاتنيست .
وجه ارتباط اين آيه با ماقبل خودش .
معناى خزائن غيب و مراد از (مفاتح الغيب ).
مراد از (كتاب مبين ).
فرق (كتاب مبين ) با (مفاتح غيب ).

*(194/4)*

عموميت علم خداوند و نامتناهى بودن آن (يعلم ما فى البرّ و البحر...).
حقيقت انسان كه از آن به (من ) تعبير مى شود، همان روح انسانى است و بس .
جهت و هدف از گماشتن ملائكه (حفظه ) براى آدمى تا زمان مرگ .
ريشه فطرى توجه انسان به خدا و وعده شكر و طاعت دادن او به هنگام گرفتارى هاىشديد.
تهديد امت به نزول عذاب از ناحيه خداى تعالى .
وجوهى كه در معناى (عذاب از فوق ) در آيه شريفه گفته شده است .
پيشگوئى تفرقه امت و درگيرى هاى بين آنها پس ازرسول خدا (ص ).
مردم از قوم رسول خدا كه براى نخستين بار نفاق ورزيده ، مخالفت و اعتراض كردند وراه مخالفت را براى سايرين باز كردند.
آنچه بر سر امت اسلام پديد آمده همه زاييده اختلافات و مشاجرات بعد از رحلت پيامبراست .
پيغمبر (ص ) معصوم از فراموشى است و خطاب (ينسينك ) در حقيقت خطاب به امت است .
آميزش با كناهكاران و حضور در مجلس معصيت ، خطر وقوع در معصيت را براى انسانافزايش مى دهد.
معناى (بسل ) و مراد از (و ذكر به اءن تبسل نفس ).
استدلالفاسد و عجيب برخى ، به بعضى آيات براى اثبات اين ادعا كه پيغمبرانقبل از بعثت كافر بوده اند.
معناى اينكه هدايت خدا هدايت است (ان هدى الله هوالهدى ).
وجه وجهت اثبات ملك و سلطنت براى خداى تعالى در روز قيامت .
چند نكته :
بحث روايتى
رواياتى در ذيل آيه مربوط به نزول بلا بر امت محمد (ص ) و بيان اختلاف و عدم اعتباراين روايات .
چند روايت در ذيل آيه نهى از نشستن با كسانى كه در آيات خدا خوض مى كنند.
آيات 83 - 74 سوره انعام .
بررسى كيفيت مخصوص رفتار و محاجه ابراهيم (ع ) در اين آيات ، كه به رفتار فطرىيك انسان اوليه فرضى كه براى نخستين بار
هر چه اشتغال و سرگرمى به امور مادى بيشتر باشد، توجه به مبداء و معاد كمتر مىشود.
اينكه غرض از اين تعبيرات تحقير بتها باشد از ادب ابراهيم (ع ) دور است .

*(194/5)*

ضمير مذكر آوردن براى (شمس ) در كلام ابراهيم (ع ): (هذا ربى هذا اكبر) شاهدبر اينست كه آن حضرت همچون
اختلاف مفسرين در معناى كلمه (آزر) و نسبت او با ابراهيم (ع ).
استغفار و دعاى ابراهيم (ع ) براى آزر، دعاى صورى بوده و در دنيا واقع شده ، نه درآخرت براى شفاعت .
آزر، پدر صلبى و حقيقى ابراهيم عليه السلام نبوده است .
توهم عجيب و غريب بعضى از مفسرين در مورد داستانهايى كه در قرآن كريمنقل شده است .
كلام الهى ، كلام حق و فصل است و هزل و خلاف واقع در آن راه ندارد.
وجه اينكه قرآن مواد تاريخ و جزئيات داستان رانقل نمى كند.
بت ها (اصنام ) چه بوده اند.
مالكيت حقيقى خداى سبحان ، مانند مالكيت انسان است نسبت به قوا و افعالش .
(ملكوت ) همان وجود اشياء است به لحاظ انتسابشان به خدا و رؤ يت ملكوت به معناىديدن خدا است با ديدن اشياء و
ستاره اى كه مردم مى پرستيدند و ابراهيم (ع ) به آن اشاره فرمود و گفت : (هذا ربى) ستاره (زهره ) بوده است .
مراد از (رب ) در كلام ابراهيم (ع ) (هذا ربى )، خداوند آفريدگار هستى نيست .
اينكه ابراهيم (ع ) نخست ستاره و ماه و خورشيد را (رب ) دانست ، از باب محاجه بهزبان خصم بوده است .
قضيه مورد بحث مربوط به زمان كودكى و قبل از بلوغ ابراهيم (ع ) است .
ربوبيت ملازم با محبوبيت است و (لا احب الآفلين ) يعنى من چيز متغير را رب خود نمىدانم .
وجه آوردن ضمير مذكر براى (شمس ) كه مؤ نث است در كلام ابراهيم (ع ): (هذا ربىهذا اكبر).
اقوال مختلفى كه در توجيه تذكير ضمير در جمله مزبور گفته شده است .
سخن غريب و نادرست يكى از مفسرين كه مدعى است ابراهيم (ع ) به زبان عربى سخن مىگفته است .
جمله : (لا احب الآفلين ) حجتى است يقينى و برهانى بر مبناى محبت و عدم محبت ، نه حجتىعوامانه و غير برهانى .

*(194/6)*

وحه اينكه ابراهيم (ع ) افول را در احتجاج آورد نه طلوع را. و بيان اينكه مشركين معتقدبه اينكه اجرام سه گانه داراى مقام ايجاد
اشكالاتى كه بر اقوالى كه در توجيه (لا احب الآفلين ) بر مبناى اينكهافول مبناى برهان است وارد شده است .
وجه جامى كه فخر رازى براى توجيه آيه بر همان مبنا ذكر كرده است واشكال آن وجه .
نكته اى در مورد ترتيب احتجاجات ابراهيم (ع ) عليه بت پرستان و ستاره پرستان هدايت، هميشه از ناحيه خدا است و ضلالت از
هدايت هميشه ...
هيچ چيز غروب كننده و از كف رونده ، شايسته محبت و تعلق خاطر نيست .
معناى (فطر) و (فطرات ) و (حنيف ).
توجيه وجه به سوى خدا به معناى عبادت او است .
اسلام ، دين مطابق با فطرت انسانى و نوع وجودى آدمى است .
بخش دوم احتجاجات ابراهيم (ع ) كه محاجه آن حضرت است با مشركين بعد از اعلام بيزارىاز بت ها.
حاصل كلام در تفسير سخن ابراهيم (ع ) (و لا اخاف ما تشركون به ...)
اقوال متعدد مفسرين در توضيح و توجيه جملات ابراهيم (ع ) در محاجه با مشركين .
اقوال مفسرين در توجيه (وسع بى كل شى ء علما) در كلام ابراهيم (ع ) واشكال آنها.
وجه اينكه ابراهيم (ع ) عدم وجود اذن و دليل از ناحيه خداوند را به عنواندليل بر بطلان بت پرستى آورده است .
(امن ) و (اهتدا) از خواص و آثار ايمان است ، اگر با ظلم پوشيده نشود.
(ظلم ) داراى مفهوم وسيعى است ولى تمام اقسام آن به ايمان ضرر نمى رساند.
گناه و ظلم اختيارى داراى مصاديق و مراتبى است كه شخص مؤ من مناسب با درجه تقوا ومعرفت و ايمانش از مصاديق و مراتب
ايمان به خدا فقط مشروط به دورى از شرك و گناهان كبيره نيست .
سخن بعضى از مفسرين در تفسير آيه : (للذين آمنوا و لم يلبسوا ايمانهم بظلم ...). واشكال وارد بر آن .
معناى لغوى و اصطلاحى (درجه ) و مراد از (نرفع درجات من نشاء...) در كلام خداوند.
بحث روايتى .

*(194/7)*

مناظره ماءمون يا امام رضا (ع ) درباره احتجاج ابراهيم (ع ) عليه بت پرستان .
رواياتى در مورد تولد و نشو و نماى ابراهيم (ع ) در خفا، و اينكه (آزر) پدر يا عموىابراهيم (ع ) بوده است .
آنچه درباره سرگذشت حضرت ابراهيم مورد اتفاق علماى حديث است .
چند روايت درباره ارائه ملكوت به ابراهيم (ع ).
رواياتى در خصوص جمله (هذا ربى ) كه ابراهيم (ع ) بر زبان آورد.
رواياتى در ذيل جمله : (و لم يلبسوا ايمانهم بظلم ).
سخن بعضى كه در توجيه يك روايت گفته اند: امت ابراهيم فقط مكلف به ايمان بودند وبه فروع و احكام مكلف نبودند و بيان
فروع و احكامى كه توسط ابراهيم (ع ) تشريع شده اند.
سبب وجود قوانين (حمورابى ) در تورات فعلى .
گفتارى درباره شخصيت ابراهيم خليل (عليه السلام ) و سرگذشت او (در چندفصل ).
1- داستان ابراهيم (ع ) از نظر قرآن .
2- منزلت ابراهيم (ع ) نزد خداوند و موقف بندگى اش و مواهب خدا به او:
3- آثار پربركتى كه آن حضرت از خود در جامعه بشرى به يادگار گذاشت :
4- تورات فعلى درباره ابراهيم (ع ) چه مى گويد؟
5- تناقضات تورات بهترين دليل بر دست خوردگى آن است .
وجود نظير نسبت هاى نارواى تورات فعلى به ابراهيم (ع )، در بعض رواياتاهل سنت .
عدم صحت نسبت دروغ گفتن ، به ابراهيم (ع ) كه در روايات عامه آمده است .
روايتى جامع از طريق ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) درباره قضاياى ابراهيم (عليهالسلام ).
ذبيح ابراهيم (ع )، اسمعيل (ع ) بوده است نه اسحق (ع ).
كلام نادرست طبرى در تاريخ خود كه اسحق (ع ) را ذبيح دانسته .
تورات بر خلاف قرآن كريم :
اشكال بعضى از مستشرقين به قرآن در مورد عدمنقل خصوصيات ابراهيم و اسمعيل (ع ) و داستان بناى كعبه و... در سور مكيه
اشكال ديگر به آيات مربوط به احتجاجات ابراهيم (ع ) و در آتش انداختن آن حضرت .
گفتار بيرونى و بلخى و مسعودى درباره عقائد ستاره پرستان ، بت پرستان و صائبين .

*(194/8)*

دو نكته كه از بيانات گذشته بدست آمد.
آيات 90-84 سوره انعام .
اشاره به استمرار و عدم انقطاع عقيده به توحيد در قرون گذشته ، با عنايت و هدايتالهى .
قرآن كريم دخترزادگان را هم اولاد و ذريه حقيقى مى داند.
ملاك تفصيل و برترى انبياء(ع ) بر ديگر مردم ، داشتن هدايت فطرى و بهره مندى ازهدايت خاص و بى واسطه الهى است .
كوششى كه صاحب المنار براى توجيه ترتيب اسماء انبياء (ع ) در سه آيه شريفه ،نموده است .
اشكالاتى كه بر كلام صاحب المنار وارد است .
معناى (اجتباء) و مراد از استعمال آن در ارتباط با انبياء الهى .
دعوت همه انبياء(ع ) و تمام شرايع ، در حقيقت يكى است اگر چه در سعه و ضيق واجمال و تفصيل مختلف باشند.
معناى (و هديناهم الى صراط مستقيم ).
در هدايت الهى ضلالت راه ندارد و بقاء آن مشروط به شكر، كه عبارتست ازعمل به لوازم توحيد و عبوديت مى باشد.
معانى (حكم ) و بيان مراد از دادن كتاب و حكم و نبوت به پيامبران عليهم السلام .
معناى كتاب در اصطلاح قرآن .
اقسام سه گانه اطلاق (كتاب ) در قرآن مجيد.
معناى حكم در قرآن
بررسى اقوال مختلفى كه درباره اينكه قومى كهموكل بر حفظ دين خدا هستند چه كسانى مى باشند گفته شده است .
به نظر ما مراد از اين قوم انبياء و معصومين و اتقياء و صلحايند كه همواره پاسدار دين حقمى باشند.
شريعت اسلام ناسخ شرايع قبل است و امر خداوند در (فبهديهم اقتده ) به معناى امربه تبعيت از شرايع گذشته نيست .
بحث روايتى .
چند روايت درباره (يسع ) يكى از انبياى بنىاسرائيل .
رواياتى در مورد اينكه دخترزادگان هم از ذريه انسان بشمار مى روند.
مساءله قرابت و ترتب آثار نسب در مورد زنان ، و دخترزادگان مساءله اى حقوقى واجتماعى است كه در اسلام شناخته شده است .
استناد ائمه اهل بيت عليهم السلام به آياتى از قرآن مجيد براى اثبات اينكه دخترزادهاولاد بشمار مى رود.

*(194/9)*

رواياتى در ذيل (.... فقد و كلنا بها قوما ليسوا بها كافرين ).
آيات 105 - 91 سوره انعام .
موارد استعمال كلمه (قدر) و معناى جمله : (و ما قدروا الله حق قدره ).
وجود كتب آسمانى و وجود معارف و احكام الهى در بين مردم ، دو شاهد بر لزوم هدايت مردم ازجانب خدا است .
بيان اينكه در آيه : (قل من انزل الكتاب ) كه در آن بهنزول تورات بر موسى احتجاج شده ، رسول خدا(ص ) ماءمور به سؤال
اشكالاتى كه بر بيان فوق وارد نموده و گفته اند مسؤل در آيه شريفه مشركين هستند نه يهود، و جواب آن اشكالات .
اشكال سوم و پاسخ آن .
آنچه از معارف الهى و ارزشهاى معنوى كه در گوشه و كنار جهان وجود دارد، ميراثانبياء(ع ) و از آثار وحى است .
داشتن بركت و خير كثير و هدايت انسان به سعادت ، نشانهنزول قرآن از سوى خدا است .
گفتارى پيرامون معناى بركت از نظر قرآن .
بيان اينكه سببيت خدا و بركت او در طول ساير اسباب است ، ونزول بركت ، با عمل ساير عوامل منافات ندارد.
مراد از افتراء زدن به دروغ بر خدا در: (فمن اظلم ممن افترى على الله كذبا).
سختى مرگ ظالمان (مرتكبين افتراء بر خدا، ادعاى نبوت به دروغ و استهزاء به آياتخدا).
حقيقت زندگى انسان پس از مرگ .
مراد از انشاء و پديده آوردن بنى آدم از (نفس واحدة ) و تقسيم آنان به (مستقر) و(مستودع ).
وصف (بديع السموات والارض ) متضمن حجت بر استحاله فرزند داشتن خدا است .
دقائق و لطائفى كه از جمله : (لا تدركه الابصار و هو يدرك الابصار) استفاده مىشود.
گفتارى در عموميت خلقت و گسترش دامنه آن .
در قرآن كريم افعال انسان به خود او نسبت داده شده و قانون (عليت ) مسلم دانسته شدهاست .
از نظر قرآن ذوات تمامى اشياء مخلوق خدا است ولىاعمال و رفتار آنان منسوب به (تقدير و هدايت ) مى باشد.
دو اشكال بى اساس بر عموميت خلقت .
خلقت و حسن ، متلازمند و هر چيزى ذاتا و به لحاظ اينكه آفريننده خدا است ، نيكو است .

*(194/10)*

حسن و قبح ، از امور اعتباريه مى باشند و قابل خلق و ايجاد نيستند.
پاسخ به اشكالى ديگر و بيان اينكه انحصار خلقت و عليت ايجاد در خدا، مستلزم نفىقانون عليت نيست .
جواب اين شبهه كه عليت خدا در بقاء اشياء مستلزم توارد و اجتماع دو علتمستقل در معلول واحد است .
موجودات در بقاء خود نيز - همچون حدوث - محتاج خدا هستند.
نظام جارى در عالم دلالت بر وجود صانع مى كند.
بحث روايتى
رواياتى در ذيل (و ما قدروا الله حق قدره ).
رواياتى در مورد نزول آيه : (و من اظلم ممن افترى على الله ...) درباره عبدالله بنسعد بن ابى سرح .
روايتى راجع به (طينت ) آدمى .
رواياتى درباره (مستقر) و (مستودع ) در آيه شريفه .
چند روايت در مورد ديده نشدن خداى تعالى به چشم (لا تدركه الابصار).
آيات 113 - 106 سوره انعام .
در نظام عالم تشريع نيز سنت عليت و معلوليت حاكم است .
مراد از اينكه پيامبر (ص ) حفيظ و وكيل بر مردم نيست .
نهى از هر كلام زشتى نسبت به مقدسات دينى .
اقسام لذائذى كه عمل و متعلقات عمل انسان را زينت داده او را بهعمل وامى دارد.
وجه اينكه لذات موافق با هواى نفس و گناهان بدون واسطه به خدا نسبت داده نمى شود.
اقوال متعددى كه درباره مراد از زينت دادن اعمال در (و كذلك زينالكل امة عملهم ) گفته شده است .
ايمان آوردن مردم منوط به مشيت الهى است و كفرشان نيز خارج از مشيت خدا نمى باشد.
بحث روايتى
(روايتى در ذيل آيات شريفه گذشته : نهى از سب خدايان مشركين ، ايمان نياوردن كفارو...).
آيات 121 - 114 سوره انعام .
معناى (كلمة ) و موارد استعمال آن در قرآن .
مراد از تماميت كلمه به صدق و عدل در: (تمت كلمة ربك ...)كمال يافتن شرايع - با تشريع شريعت اسلام است .
در امورى از قبيل معارف الهى و شرايع ، نبايد به حدس و تخمين بسنده كرد و جز به علمو يقين تكيه نبايد كرد.

*(194/11)*

مراد از گناه ظاهرى در: ذروا ظاهر الاءثم و باطنه ) واقوال مفسرين در اين باره .
خطاب به مؤ منين كه اگر در خوردن مردار، از مشركين پيروى كنند در زمره آنان قرارخواهند گرفت .
بحث روايتى
(رواياتى در ذيل جمله (و تمت كلمة ربك ...) و تذكيه حيوانات و...).
آيات 127 - 122 سوره انعام .
تشبيه ايمان ، به حيات و نور و كفر، به مرگ و تاريكى .
حيات طيبه مؤ من يكى زندگى ممتاز از ديگر انسانهاست .
مكر بزرگان و اعيان هر قريه در برابر دعوت انبياء و استهزائشان به رسالتپيغمبر(ص ).
معناى (شرح صدر) و بيان اينكه خداوند براى هدايت بنده سينه او را شرح و توسعهمى دهد.
دو اشتباه در مورد انتساب هدايت و ضلالت انسان به خداى تعالى .
گفتارى در معناى هدايت الهى .
تقسيم هدايت الهى به دو قسم : تكوينى و تشريعى . و تقسيم هدايت تشريعى به دو قسم: ارائه طريق و ايصال به مطلوب .
بحث روايتى
(در ذيل آيات مربوط به حيات و نور شخص مؤ من و شرح صدر...).
آيات 135 - 128 سوره انعام .
بين قضاى الهى و اختيار انسان ، مزاحمتى نيست .
سلطه و ولايت شياطين بر انسان ، قهرى نيست ، بلكه به اعتراف كفار در قيامت ، نتيجهمعامله طرفينى است .
بعثت پيامبران حجت را بر كافرين تمام كرده است .
سه نكته كه از معناى آيه استفاده مى شود.
سنت الهى چنان نيست كه مردم بى خبر را (قبل از اتمام حجت ) هلاك سازد.
نفى جميع انحاء ظلم از خداى متعال در جمله : (و ربك الغنى ذوالرحمة ).
بحث روايتى
(چند روايت درباره محبت ظالم ، انتقام از ظالم بدست ظالمى ديگر، آرزوى دراز).
آيات 150 - 136 سوره انعام .
بيان آيات شريفه ، كه متضمن احتجاج عليه مشركين در مورد قربانى كردن فرزندانشاندر برابر بت ها، و بعض احكام در مورد
مراد از نهى از اسراف در: (و لا تسرفوا انه لا يحب المسرفين ).
خداوند متعال به مشيت تكوينى خود از هيچكس ايمان نخواسته است .
بحث روايتى .

*(194/12)*

رواياتى در مورد حق فقراء و مساكين در محصول زراعت .
معناى : (ثمانيه ازواج من الظاءن اثنين ...).
در قيامت از جاهل سؤ ال مى شود: چرا علم نياموختى تا بدانعمل كنى ؟.
آيات 157 - 151 سوره انعام .
بيان آيات مربوط به تحريم محرماتى كه به شريعت معينى از شرايع اختصاص ندارد.
عقوق والدين ، بعد از شرك به خدا، در شمار بزرگترين گناهان است .
نهى از كشتن فرزندان از ترس فقر و گرسنگى .
نهى از نزديك شدن به فواحش و قتل بنا حق نفس محترمه .
دستور و سفارش در مورد مال يتيم ، وفا و عدالت در ميزانوكيل و پرهيز از سخن ناحق حتى به خاطر نزديكان .
مراد از عهد خدا كه به وفا به آن امر شده ، دستورات الهى است .
وجه اختلاف تعابير در آخر سه آيه شريفه : (لعلكم تعقلون )، (لعلكم تذكرون)، (لعلكم تتقون ).
تقواى دينى با تفرقه و اختلاف نمى سازد، ولى راههاى غير راه خدا مختلف و متعددند وپيروانشان متشتت مى باشند.
توجيه ناصحيح صاحب تفسير روح المعانى در مورد اختلاف تعابير در آخر سه آيهشريفه .
وجوهى كه درباره ارتباط آيه شريفه : (ثم آتينا موسى الكتاب ....) با آيات ديگرذكر شده است .
اقوالى كه در معناى جمله : (تماما على الذى احسن ) گفته شده است .
بحث روايتى
(چند روايت در ذيل آيه : (قل تعالوا اتل ... و درباره صراط مستقيم ).
آيات 160-158 سوره انعام .
مراد از آمدن خدا و آمدن بعض آيات خدا در آيه شريفه :(هل ينظرون ...).
ايمان و عمل در موقع روبرو شدن با عذاب الهى يا هنگام مرگ ، سودى ندارد.
امت اسلام هم مانند ساير امم روزى دچار عذاب گشته ومشمول قضاى به قسط و حكم خداوند مى شود.
بيزارى رسول خدا (ص ) از مشركين و كفار و بدعت گزاران و مذهب تراشان امت خود.
بجث روايتى
(درباره آيات الهى قبل از قيامت ، تفرقه در دين و پاداش مضاعف حسنات .
آيات 165-161 سوره انعام .
مقصود از اينكه رسول الله صلى عليه و آله (اول المسلمين ) مى باشد.
بحث روايتى

*(194/13)*

پيرامون اسلام خالص و آيه (درجات فوقها بعض )...

*(194/14)*

next page
fehrest page
بسم الله الرحمن الرحيم
آيات 3 - 1 سوره انعام 3.
سوره انعام ، مكى است و 165 آيه دارد
الحمد لله الذى خلق السموت و الارض و جعل الظلمت و النور ثم الذين كفروا بربهم يعدلون (1) هو الذى خلقكم من طين ثم قضى اجلا و اجل مسمى عنده ثم انتم تمترون (2) و هو الله فى السموت و فى الارض يعلم سركم و جهركم و يعلم ما تكسبون (3)
ترجمه آيات
سپاس خدائى را كه آسمانها و زمين را آفريده و تاريكيها و نور ايجاد نمود و عجب است كه با همه اينها كسانى كه كافر شدند براى پروردگار خود همتا مى گيرند(1)
او كسى است كه شما را از گل آفريد آنگاه اجلى مقرر فرمود و اجل معين پيش اوست ؛ و باز هم شما شك مى كنيد(2)
و او است خداوند در آسمانها و در زمين ، مى داند نهان و آشكار شما را و مى داند آنچه را كه شما (از نيك و بد) كسب مى كنيد(3)
بيان آيات
غرضى كه اين سوره در مقام ايفاى آن است همان توحيد خداى تعالى است ، البته توحيد به معناى اعم و اينكه اجمالا براى انسان پروردگارى است كه همان او پروردگار تمام عالميان است ،
از او است ابتداى هر چيز، و به سوى او است بازگشت و انتهاى هر چيز، پروردگارى كه به منظور بشارت بندگان و انذار آنان پيغمبرانى فرستاد و در نتيجه بندگان مربوبش به سوى دين حق او هدايت شدند.
اين است اجمال آنچيزى كه اين سوره در مقام اثبات آن است ، زيرا بيشتر آياتش به صورت استدلال عليه مشركين و مخالفين توحيد و نبوت و معاد است ، البته مشتمل بر اجمالى از وظايف شرعى و محرمات دينى نيز مى باشد.
بيان اينكه سوره انعام مكى و داراى سياق واحد مى باشد، ونقل اقوالى در مورد اينكه بعضى آيات اين سوره مدنى است

*(195/1)*

و اگر در سياق آيات آن ، دقت شود معلوم مى گردد كه سياق همه واحد و همه به هم متصل و مربوطند، و خلاصه در بين آنها چيزى كه دلالت كند بر اينكه آيات آن جدا جدا نازل شده به نظر نمى رسد، و اين خود دليل بر اين است كه اين سوره همين طور كه هست يك مرتبه نازل شده ، و نيز بدست مى آيد كه اين سوره در مكه نازل گرديده ، به دليل اينكه در همه و يا بيشتر آيات آن روى سخن با مشركين است .
مفسرين و راويان حديث هم بر اين معنا اتفاق دارند، مگر در شش آيه كه از بعضى از مفسرين نقل شده كه گفته اند در مدينه نازل شده ، و آن شش آيه عبارت است از آيه (و ما قدروا الله حق قدره ) - آيه 90 تا 93 - و آيه (قل تعالوا اتل ما حرم ربكم عليكم ) - آيه 150 تا 153 -.
بعضى هم گفته اند كه تمامى آن مكى است مگر دو آيه و آن دو عبارتند از آيه (قل تعالوا اتل ) و آيه بعدش .
بعضى ديگر گفته اند: سوره انعام تماميش در مكه نازل شده مگر دو آيه كه در مدينه و در باره مردى از يهود كه گفته بود: (ما انزل الله على بشر من شى ء...) نازل شده است .
عده اى ديگر گفته اند كه همه آن مكى است مگر يك آيه ، و آن آيه (و لو اننا نزلنا اليهم الملائكة ...) است كه در مدينه نازل شده .
ليكن از سياق خود آيات دليلى بر هيچيك از اين اقوال نيست ، زيرا گفتيم سياق آيات ، سياقى است واحد و همه آنها به هم متصل و مربوطند. و بزودى تا آنجا كه از توانمان برآيد اين معنا را بيان خواهيم نمود.
از ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) و همچنين از ابى و عكرمه و قتاده روايت شده كه اين سوره تماميش در مكه نازل شده است .
الحمد لله الذى خلق السموات و الارض و جعل الظلمات و النور

*(195/2)*

اين آيه با ثنا و ستايش پروردگار شروع شده ، و اين ثنا به منزله مقدمه است براى مطالبى كه بنا است در خلال سوره در پيرامون مساله توحيد ايراد گردد، و مقدميت آن از اين نظر است كه ثناى مزبور متضمن چكيده و اجمال غرضى است كه به تفصيل آن در سوره ، احتجاج خواهد شد، چنانكه تعجب و توبيخى كه در اين چند آيه از عمل كفار و برابر گرفتنشان غير خدايرا با خدا و تشكيكشان در وحدت او شده ، مقدمه است براى مطالبى كه از وعظ و انذار و تخويف آنان در سوره ايراد مى شود.
ثناى خداى تعالى در سه آيه اول سوره انعام متضمن اشاره به معارفى است كه مادهاساسى شريعت مى باشند
و در ثنايى كه در اين سه آيه هست ، اشاره اى نيز به معارف حقيقى ايكه دعوت دينى متكى بر آن است شده ، و آن معارف در حقيقت به منزله ماده شريعت است و به سه نظام تفكيك مى شود:
1 - نظام عمومى خلقت كه آيه اولى به آن اشاره مى كند.
2 - نظامى كه خصوص انسان از جهت (وجود) دارد و آيه دوم مشتمل بر آنست .
3 - نظام عمل انسان كه آيه سوم به آن اشاره مى كند.

*(195/3)*

پس آنچه كه از مجموع اين سه آيه به دست مى آيد عبارتست از ثناى بر پروردگار بدان جهت كه عالم كبيرى را ايجاد فرمود كه انسان در آن زندگى مى كند و عالم صغيرى را كه همان وجود خود انسان است و محدود است از جهت آغازش به گل و از طرف انجامش به اجل مكتوب ، ايجاد فرمود، و ثنا بر اينكه بر آشكار و نهان آدمى و تمامى اعمال او آگاهى دارد. و جمله (و هو الله فى السموات و فى الارض ) كه در آيه سوم است به منزله توضيحى است براى مضمون دو آيه قبل ، و مقدمه است براى بيان علم خداوند به نهان و آشكار و كرده هاى انسان ، و بنابراين ، اينكه فرمود:( خلق السموات و الارض و جعل الظلمات و النور) اشاره به نظامى است كه در عالم كبير حكم فرماست ، و تمامى اشياى عالم با همه كثرت و تفاوتش بر طبق آن اداره مى شود، زيرا عالم مشهود ما، همين زمينى است كه آسمانهاى پهناور از هر طرف آن را احاطه نموده و سپس با نور و ظلمتى كه چرخ عالم محسوس ، در تحول و تكاملش بر آنها دور مى زند، در آن تصرف مى شود، و پيوسته موجوداتى را از موجودات ديگرى تكوين و چيزهائى را به چيزهاى ديگرى تحويل و نهانهائى را ظاهر و ظاهرهائى را پنهان نموده ، تازههائى را تكوين و كهنه هائى را تباه و فاسد مى كند، و از برخورد همين تحولات گوناگون حركت كلى جهان كه موجودات را به سوى مقصد نهائى خود ميراند منتظم مى شود.
كلمه ( جعل ) در جمله :( و جعل الظلمات ...) به معنى خلقت است منتها از آنجائى كه كلمه خلقت در اصل ماءخوذ از (خلق الثوب ) است و خلاصه در معنى آن تركيب يافتن از اشياى گوناگون ماخوذ است و نور و ظلمت از تركيب چيزى با چيز ديگر موجود نشده است ،
از اين جهت در خصوص نور و ظلمت به جاى (خلقت ) تعبير به (جعل ) فرموده ، و شايد از همين جهت بوده كه خلقت را به ايجاد آسمانها و زمين كه در آن تركيب راه دارد، اختصاص داده - و خدا داناتر است -.

*(195/4)*

در اينجا ممكن است سؤ ال شود كه چرا (نور) را به صيغه مفرد و (ظلمت ) را به صيغه جمع آورده ؟ شايد جهتش اين باشد كه وجود ظلمت از نبود نور و همان عدم نور است در چيزى كه مى بايست نور داشته باشد، و چيزى كه از شانش اين است كه نور داشته باشد و ندارد از جهت دورى و نزديكيش به نور متعدد مى شود، بخلاف نور كه امرى است وجودى و وجودش ناشى از مقايسه آن با ظلمت نيست ، و اگر هم آنرا با قياس به ظلمت درجه بندى كرده و برايش مراتبى قائل شويم در حقيقت صرف تصورى است كه كرده ايم ، و اين تصور باعث تكثر حقيقى و تعدد واقعى آن نمى شود.
ثم الذين كفروا بربهم يعدلون سياق
اين جمله سياق تعجب آميخته با ملامت و توبيخ است ، و به اين معنا است كه خداى سبحان را در آفريدن آسمانها و زمين و ايجاد نور و ظلمت شريكى نيست ، پس تنها او معبود و پروردگار است ، و چيزى شبيه او نيست تا در عبادت شريكش باشد، و عجب اينجاست كه با اين حال باز كسانى كه كافر شدند در عين اينكه اعتراف دارند كه اين عالم و تدبير آن ، ملك حقيقى خداى تعالى است و بس و بتهائى را كه براى خود معبود گرفته اند چيزى از عالم را مالك نيستند، مع ذلك باز هم همان بتها را با خداى تعالى برابر دانسته و خيال مى كنند كه يك مشت سنگ و چوب شريك و همرتبه با پروردگار است و در اين پندارشان سزاوار ملامتند.

*(195/5)*

از اين بيان ، نكته به كار بردن لفظ (ثم ) در اينجا روشن مى شود زيرا اين لفظ دلالت بر تراخى و تاخير دارد، پس گويا خود پروردگار بعد از اينكه خود را به تفرد در صنع و ايجاد و يگانگى در الوهيت و ربوبيت ستوده ، به ياد پندار غلط مشركين و بت پرستان كه يك مشت سنگ و چوب را با پروردگار عالميان برابر دانسته اند افتاده و تعجب لحظه اى از گفتارش بازداشت ، سپس دنباله كلام را گرفته و به علت سكوت خود و اينكه حيرت و تعجب او را از ادامه گفتار باز داشته اشاره نموده و فرموده است : (ثم الذين كفروا بربهم يعدلون .)
هو الذى خلقكم من طين ثم قضى اجلا
بعد از اين كه در آيه قبل اشاره به خلقت عالم كبير و بزرگ نمود در اين جمله كوتاه به خلقت عالم صغير و كوچك انسانى اشاره كرد
و اين نكته مهم را خاطر نشان مى سازد كه آن كسى كه انسان را آفريده و امورش را تدبير نموده ، و براى بقاى ظاهرى و دنيويش مدتى مقرر فرموده ، همانا خداى سبحان است ، و در نتيجه انسان وجودش محدود است از يك طرف به گل كه ابتداى خلقت نوع او از آن است ، اگر چه بقاى نسلش به وسيله ازدواج و تناسل بوده باشد. همچنانكه در جاى ديگر هم به اين نكته اشاره كرده و فرموده :(... بدأ خلق الانسان من طين ، ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين ).

*(195/6)*

و از طرفى ديگر به اجل مقررى كه با رسيدن مرگ تمام مى شود و اين همان معنائى است كه آيه (كل نفس ذائقة الموت ثم الينا ترجعون )، متعرض آن است . و ممكن است كه مقصود از اين اجل روز بعث باشد كه روز بازگشت به خداى سبحان است ، چون قرآن كريم گويا مى خواهد زندگى بين مرگ و بعث و خلاصه عالم برزخ را جزء زندگى دنيا بشمارد، همچنانكه از ظاهر آيه :( قال كم لبثتم فى الارض عدد سنين ، قالوا لبثنا يوما او بعض يوم فسئل العادين ، قال ان لبثتم الا قليلا لو انكم كنتم تعلمون )، و آيه :( و يوم تقوم الساعة يقسم المجرمون ما لبثوا غير ساعة كذلك كانوا يؤ فكون ، و قال الذين اوتوا العلم و الايمان لقد لبثتم فى كتاب الله الى يوم البعث فهذا يوم البعث و لكنكم كنتم لا تعلمون )، نيز همين معنا استفاده مى شود.
نكته ديگرى كه در آيه مورد بحث مى باشد اين است كه اجل را نكره آورد تا ابهام را برساند يعنى دلالت كند بر اينكه اين اجل براى بشر مجهول و نامعلوم است ، و بشر از راه معارف و علوم متداول راهى به سوى تعيين آن
جهت و سبب جمع آوردن (ظلمات ) و مفرد آوردن (نور) در جمله : (وجعل الظلمات و النور) معناى (اجل )
(و اجل مسمى عنده )
تسميه اجل به معنى تعيين آن است ، چون خود مردم نيز عادتشان بر اين است كه در معاهدات و قرضها و ساير معاملات اجل را كه همان مدت مقرر در معامله و يا سر رسيدن آن است ذكر مى كنند و به همين دو معناى عرفى در كلام خداى تعالى نيز آمده است . مثلا در آيه شريفه :(اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه )، اجل به معناى آخر مدت است ، و همچنين در آيه شريفه :( من كان يرجو لقاء الله فان اجل الله لات ).

*(195/7)*

و ليكن در آيه شريفه : (قال انى اريد ان انكحك احدى ابنتى هاتين على ان تاجرنى ثمانى حجج فان أ تممت عشرا فمن عندك - تا آنجا كه مى فرمايد - قال ذلك بينى و بينك ايما الاجلين قضيت فلا عدوان على )، أ جل به معنى تمامى مدت مقرر آمده است .
و ظاهرا استعمال اجل در تمامى مدت ، استعمال اصلى و استعمال آن در سررسيد، فرع آن است ، چون بيشتر اوقات در همان معناى اول به كار مى رود، حتى در اثر كثرت استعمال در آن گاهى مى شود كه احتياجى به ذكر وصف (مقضى ) نديده و به ذكر موصوف (اجل ) به تنهائى اكتفا مى كنند، بنابر اين هر جا كه اين كلمه استعمال شده باشد بايد گفت به معنى اجل مقضى و تمام مدت است مگر قرينهاى در كلام باشد و دلالت كند بر اينكه به معناى سررسيد است .
راغب در مفردات مى گويد: مدت مقرره زندگى انسان را (اجل ) مى گويند مثلا گفته مى شود: اجلش نزديك شده ، يعنى مرگش فرا رسيده . ليكن اصل معنى آن استيفاء مدت است .
به هر تقدير، ظاهر كلام خداى تعالى در آيه مورد بحث اين است كه منظور از (اجل ) و (اجل مسمى ) آخر مدت زندگى است نه تمامى آن ، همچنانكه از جمله (فان اجل الله لات ) به خوبى استفاده مى شود.
بنابراين ، از اين بيان اين معنا نيز معلوم شد كه اجل دو گونه است : يكى (اجل مبهم )، و يكى (اجل مسمى )، يعنى معين در نزد خداى تعالى ، و اين همان اجل محتومى است كه تغيير نمى پذيرد. و به همين جهت آن را مقيد كرده و به (عنده - نزد خدا) و معلوم است چيزى كه نزد خدا است دستخوش تغيير نمى شود، به دليل اينكه فرمود:( ما عندكم ينفد و ما عند الله باق ) و اين همان اجل محتومى است كه تغيير و تبديل برنمى دارد. خداى متعال مى فرمايد: (اذا جاء اجلهم فلا يستاخرون ساعة و لا يستقدمون ).

*(195/8)*

پس نسبت اجل مسمى به اجل غير مسمى نسبت مطلق و منجز است به مشروط و معلق ، به اين معنا كه ممكن است اجل غير مسمى به خاطر تحقق نيافتن شرطى كه اجل معلق بر آن شرط شده تخلف كند و در موعد مقرر فرا نرسد، و ليكن اجل حتمى و مطلق راهى براى عدم تحقق آن نيست ، و به هيچ وجه نمى توان از رسيدن و تحقق آن جلوگيرى نمود.
و اگر آيات سابق به ضميمه آيه شريفه (لكل اجل كتاب ، يمحو الله ما يشاء و يثبت و عنده ام الكتاب ) مورد دقت قرار گيرند بدست مى آيد كه اجل مسمى همان اجل محتومى است كه در (ام الكتاب ) ثبت شده ، و اجل غير مسمى آن اجلى است كه در (لوح محو و اثبات ) نوشته شده است ، - و ان شاء الله - بزودى خواهد آمد كه ام الكتاب قابل انطباق است بر حوادثى كه در خارج ثابت است ، يعنى حوادثى كه مستندند به اسباب عامى كه تخلف از تاثير ندارد، و لوح محو و اثبات قابل انطباق بر همان حوادث است ، ليكن نه از جهت استناد به اسباب عامه بلكه از نظر استناد به اسباب ناقصى كه در خيلى از موارد از آنها به (مقتضى ) تعبير مى كنيم ، كه ممكن است برخورد با موانعى بكند و از تاثير باز بماند و ممكن است باز نماند.
مثالى كه با در نظر گرفتن آن ، اين دو قسم سبب يعنى (سبب تام ) و (سبب ) ناقص روشن مى شود نور خورشيد است ، زيرا ما در شب اطمينان داريم كه بعد از گذشتن چند ساعت آفتاب طلوع خواهد كرد و روى زمين را روشن خواهد نمود، ليكن ممكن است مقارن طلوع آفتاب كره ماه و يا ابر و يا چيز ديگرى بين آن و كره زمين حائل
شده و از روشن شدن روى زمين جلوگيرى كند،
همچنانكه ممكن هم هست كه چنين مانعى پيش نيايد كه در اين صورت قطعا روى زمين روشن خواهد بود.

*(195/9)*

پس طلوع آفتاب به تنهائى نسبت به روشن كردن زمين (سبب ناقص ) و به منزله (لوح محو) و اثبات در بحث ما است . و همين طلوع به ضميمه نبود مانعى از موانع ، نسبت به روشن كردن زمين (علت تامه ) و به منزله (ام الكتاب ) و (لوح محفوظ) در بحث ما است .
همچنين است اجل آدمى ، زيرا تركيب خاصى كه ساختمان بدن آدمى را تشكيل مى دهد با همه اقتضاءات محدودى كه در اركان آن هست اقتضا مى كند كه اين ساختمان عمر طبيعى خود را كه چه بسا به صد و يا صد و بيست سال تحديدش كرده اند بكند. اين است آن اجلى كه مى توان گفت در لوح محو و اثبات ثبت شده ، ليكن اين نيز هست كه تمامى اجزاى هستى با اين ساختمان ارتباط و در آن تاثير دارند، و چه بسا اسباب و موانعى كه در اين اجزاى كون از حيطه شمارش بيرون است با يكديگر برخورد نموده و همين اصطكاك و برخورد باعث شود كه اجل انسان قبل از رسيدن به حد طبيعى خود، منقضى گردد، و اين همان (مرگ ناگهانى ) است .
با اين بيان تصور و فرض اينكه نظام كون محتاج به هر دو قسم اجل ، يعنى مسمى و غير مسمى باشد آسان مى شود. و نيز روشن مى شود كه منافاتى بين ابهام در اجل غير مسمى و تعيين آن در مسمى نيست ، چه بسا اين دو اجل در موردى در يك زمان توافق كنند و چه بسا نكنند، و البته در صورت تخالف آن ، اجل مسمى تحقق مى پذيرد نه غير مسمى .
وجوهى كه در بيان مراد از دو قسم اجل در آيه (ثم قضى اجلا واجل مسمى عنده ) ذكر شده است .
اين همان معنائى است كه گفتيم ، دقت در آيه (ثم قضى اجلا و اجل مسمى عنده ) آنرا افاده مى كند، ليكن مفسرين براى اين دو قسم اجل كه در آيه ذكر شده تفسيرهاى عجيب و غريبى كرده اند.
از جمله گفته اند: مراد از اجل اول فاصله بين خلقت و مرگ است ، و مراد از اجل دوم فاصله بين مرگ و قيامت است ، اين وجه را عده اى از مفسرين ذكر كرده اند و چه بسا از ابن عباس هم روايت شده باشد.

*(195/10)*

و از آن جمله گفته اند: اجل اول اجل اهل دنيا است كه با رسيدن مرگ به آخر نمى رسد و اجل دوم اجل آخرت است كه پايان ندارد، اين وجه به مجاهد و جبائى و ديگران نسبت داده شده است .
و از آن جمله گفته اند: اجل اولى اجل مردمان گذشته است و اجل دومى اجل زندگان و آيندگان است ، اين وجه را به ابى مسلم نسبت داده اند.
و نيز گفته اند كه : اجل اولى به معناى خواب و دومى به معناى مرگ است ، و يا هر دو به يك معنا است ، و در آيه ، كلمه (هذا) در تقدير است ، و تقدير آن چنين است (ثم قضى اجلا و هذا اجل مسمى - پس اجلى قرار داد و اين اجل مسمى است ).
و ليكن دليلى بر صحت هيچيك از اين وجوه نيست و گمان نمى كنم ضيق وقت نويسنده و خواننده اجازه بحث در اطراف صحت و فساد آن و امثال آن را بدهد و اتلاف عمر را با همه كوتاهيش تجويز نمايد.
ثم انتم تمترون
كلمه (تمترون ) از (مرية ) به معناى شك و ترديد است ، در اين آيه شريفه التفات از غيبت به حضور به كار رفته ، و شايد وجه آن اين باشد كه آيه اولى مساله خلقت عالم و تدبير عمومى آن را ذكر مى كرد و نتيجه ميگرفت كه سزاوار نبود كفار غير خداى را معادل و همرتبه با چنين خداى سبحانى بدانند، و براى بدست دادن اين نتيجه همان غيبت كافى بود، ليكن آيه دوم چون مساله خلقت و تدبير خصوص انسان را ذكر كرده ، لذا صحبت از خلقت انسان را به ميان آورده است ، از اين جهت جا دارد كه متكلم تهييج شود و تعجب كند و در نتيجه كفار را مخاطب قرار داده سرزنش و مذمت نمايد.

*(195/11)*

گويا در اين آيه مى فرمايد اين است خلقت آسمانها و زمين و جعل ظلمتها و نور، و بر فرض كه شما در غفلت باشيد از اينكه از اين خلقت پى به ما ببريد و عذرتان اين باشد كه ما غافل بوديم ، چون خلقت مزبور عام و دائرهاش وسيع است و ممكن است شما از دلالت آن به ربوبيت ما غفلت كنيد، ليكن عذرتان در تشكيك و ترديد پروردگار خودتان چيست ؟ و به چه عذرى وى را نشناختيد؟ با اينكه او شما را خلق كرده و براى هر يك از شما اجلى و اجل مسمائى نزد خود قرار داده است ؟.
و هو الله فى السموات و فى الارض
در دو آيه قبلى مساله خلقت و تدبير عموم عوالم و خصوص انسان ذكر شد، و همين مقدار براى تنبيه مردم بر اينكه خداى سبحان معبودى است يگانه و شريكى در امر خلقت و تدبير براى او نيست كافى بود، ليكن با اين حال مشركين خدايان ديگر و شفيعان مختلفى جهت وجوه مختلف تدبير براى خدا اثبات كرده بودند، مانند (اله حيات )، (اله رزق )، (اله خشكيها) و (اله درياها) و غير آن ، و همچنين خدايانى براى انواع مختلف موجودات از قبيل آسمان و زمين و خدايانى براى اقوام و امم مختلف مانند خداى اين قبيله و خداى آن طايفه اثبات كرده بودند، از اين جهت با جمله (هو الله فى السموات و فى الارض ) اينگونه خدايان و شركا را نيز نفى نمود.
پس اين آيه در حقيقت نظير آيه (و هو الذى فى السماء اله و فى الارض اله و هو الحكيم العليم ) مى باشد كه مفادش گسترش حكم الوهيت پروردگار متعال است در آسمانها و زمين بدون اينكه تفاوتى و يا حد و مرزى در آن باشد، و اين خود براى آيات گذشته توضيح و براى مطالب آيات بعدى به منزله مقدمه است .
يعلم سركم و جهركم و يعلم ما تكسبون
نهان و آشكار دو چيز متقابل و دو وصفند براى اعمال ، سر كفار كارهائى بوده كه در خفا مى كرده اند، و جهرشان كارهائى بوده كه بى پرده انجام ميداده اند.

*(195/12)*

و اما (ما تكسبون آنچه كسب مى كنيد) معنى اين جمله عبارت است از حالتى كه نفس انسان در اثر كارهاى نيك و بد و آشكار و نهانش به خود مى گيرد، پس (سر) و (جهر) ى كه در آيه ذكر شده اند همانطورى كه قبلا هم گفتيم دو وصف صورى هستند براى اعمال خارجى و بدنى (و ما تكسبون ) وصف روحى و معنوى است براى نفوس . پس اعمال خارجى ، هم به حسب صورت مختلفند و هم به حسب معنا، و شايد همين اختلاف (دو معلوم در دو مقام ) باعث شد كه كلمه (يعلم ) را دو بار ذكر نموده و بفرمايد: (يعلم سركم و جهركم و يعلم ما تكسبون ).
گفتيم اين آيه به منزله مقدمه اى است براى آيات بعد، زيرا در آيات بعد متعرض امر رسالت و معاد مى شود، و مقدمه بودن اين آيه براى آن آيات از اين نظر است كه خداى سبحان چون مى داند كه انسان چه كارهائى در (سر) و (علن ) مرتكب مى شود، و نيز به احوال و اوصافى كه نفس هر انسانى در اثر كارهاى نيك و بدش به خود مى گيرد آگاه است ، و زمام امر تربيت و تدبير انسان نيز در دست اوست ، و مى تواند براى هدايت آنها (على رغم اصرار مشركين ) جهت استغناى از امر نبوت رسولى را فرستاده و شريعتى را كه تشريع كرده به وسيله او به اطلاع بندگانش برساند هم چنانكه فرمود:( ان علينا للهدى )، لذا قبل از ذكر مساله رسالت مقدمتا متعرض علم به اعمال بندگان شد و نيز از آنجائى كه خداى تعالى عالم است به اعمال مردم و به آثارى كه اعمال مردم در نفس آنان باقى مى گذارد، لذا لازم است آنان را در روزى كه از احدى چيزى از قلم نمى افتد به پاى حساب بكشاند،
همچنانكه فرمود: (ام نجعل الذين آمنوا و عملوا الصالحات كالمفسدين فى الارض ام نجعل المتقين كالفجار)، از اين روى ، پيش از ذكر آيات معاد، علم خود را به اعمال و آثار اعمال تذكر داد.
بحث روايتى
رواياتى درباره فضيلت سوره مباركه انعام

*(195/13)*

در كافى بسند خود از حسن بن على بن ابى حمزه روايت كرده كه گفت : امام صادق (عليه السلام ) فرمود: سوره انعام يكباره نازل شد و هفتاد هزار ملك آن را بدرقه كردند تا به رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) فرود آوردند، پس شما نيز اين سوره را تعظيم نموده و بزرگ بشماريد، زيرا در هفتاد موضع از اين سوره اسم جلاله يعنى (الله ) (عز و جل ) ذكر شده است ، و اگر مردم بدانند كه چه فضيلتهائى در قرائت آن هست هيچ وقت آنرا ترك نمى كنند.
مؤ لف : اين روايت را عياشى نيز از همان حضرت بطور مرسل نقل كرده .
و قمى در تفسير خود مى گويد: پدرم مرا حديث كرد از حسين بن خالد و او از حضرت رضا (عليه السلام ) كه فرمود: سوره انعام يكباره نازل شده و هفتاد هزار فرشته آن را بدرقه كردند، در حالى كه همه با تسبيح و تهليل و تكبير زمزمه داشتند، پس هر كس آن را قرائت كند همين فرشتگان تا روز قيامت براى او استغفار مى كنند.
مؤ لف : اين روايت را صاحب مجمع البيان نيز از حسين بن خالد از آنجناب نقل كرده ، الا اينكه در آن روايت فرموده : تا روز قيامت براى او تسبيح مى كنند.
و در تفسير عياشى از ابى بصير روايت شده كه گفت شنيدم امام صادق (عليه السلام ) مى فرمود: سوره انعام يكباره نازل شد و در موقع نزولش به رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم )، هفتاد هزار فرشته آن را بدرقه كردند، پس شما نيز آنرا بزرگ بشماريد و احترام كنيد، زيرا در اين سوره در هفتاد موضع اسم (الله ) ذكر شده ، و اگر مردم مى دانستند قرائت آن چه فضيلتهائى دارد هرگز آنرا ترك نمى كردند...

*(195/14)*

طبرسى در جوامع الجامع از ابى بن كعب از رسول خدا حديثى نقل كرده كه آنجناب در ضمن آن حديث فرموده : سوره انعام يكباره به من نازل شد در حالى كه هفتاد هزار فرشته به بدرقهاش آمده بودند، و به تسبيح و تحميد زمزمهاى داشتند پس هر كس اين سوره را قرائت كند همين هفتاد هزار ملك به عدد هر آيه اى يك شبانه روز بر او درود مى فرستند.
مؤ لف : همين روايت را در در المنثور به چند طريق از آنحضرت نقل كرده .
و در كافى بسند خود از ابن محبوب از ابى جعفر احول از سلام بن مستنير از امام ابى جعفر (عليه السلام ) نقل كرده كه فرمود: خداى تعالى قبل از دوزخ بهشت را و قبل از معصيت اطاعت را و قبل از غضب رحمت را و قبل از شر خير را و قبل از آسمان زمين را و قبل از مرگ حيات را و قبل از ماه خورشيد را و قبل از ظلمت نور را آفريد.
مؤ لف : معنى خلقت نور قبل از ظلمت روشن است زيرا ظلمت امرى است عدمى و متنزع است از نبود نور.
و اما اينكه نسبت خلقت را به اطاعت و معصيت داده ، صحيح است و لازمهاش جبر و بطلان اختيار نيست زيرا بطلان اختيار مستلزم بطلان اصل اطاعت و معصيت است و با اين حال معنا نداشت نسبت خلقت را به آن دو بدهد، و حال آنكه داده و اين خود دليل بر اين است كه معناى خلقت و ايجاد در خصوص اطاعت و معصيت نيست تا مستلزم جبر باشد، بلكه مراد اين است كه خداى تعالى اطاعت و معصيت را مالك است ، همانطورى كه ساير چيزهائى را كه در ملك اويند مالك است ، آرى ، وقتى بندگان را مالك باشد چطور ممكن است اطاعت و معصيت را كه در ملك او واقع مى شود مالك نباشد، و اين دو از حيطه ملك و سلطنت او بيرون و از مشيت و اذن او بر كنار باشند؟ و دليلى هم كه دلالت كند بر اينكه خلقت تنها و تنها به معنى صنع و ايجاد بدون واسطه است در دست نيست .

*(195/15)*

آرى اگر چنين دليلى در دست بود ناگزير بوديم تنها چيزهائى را مخلوق خدا بدانيم كه او بلا واسطه آنها را ايجاد كرده باشد، و اگر هم در جائى گفته مى شد: خدا عدالت و يا قتل را مثلا خلق كرده معنايش اين مى شد كه خدا اراده انسان عادل و قاتل را سلب كرده و او خودش مستقلا و بدون واسطه شخص عادل و قاتل عمل عدالت و قتل را انجام داده است .
در جلد اول اين كتاب راجع به اين معنا بحث مفصلى گذرانديم - دقت فرمائيد -.
و با چنين بيانى معنى خلقت خير و شر نيز روشن مى شود، چه خير و شر در امور تكوينى و چه در افعال .
و اما اينكه چطور اطاعت قبل از معصيت و خير قبل از شر خلق شده در توضيح آن همان بيانى كه در خلقت نور قبل از ظلمت گذشت جارى مى شود، چون نسبت شر به خير و همچنين نسبت معصيت به اطاعت همان نسبت ظلمت است به نور، يعنى نسبت عدم به ملكه ، چون عدم در تحقق خود متوقف است بر ملكه .
و از همين بيان مساله خلقت حيات قبل از مرگ و رحمت قبل از غضب نيز روشن مى شود، براى اينكه رحمت متعلق به اطاعت و خير ، و غضب متعلق به معصيت و شر است ، و قبلا گفتيم كه اطاعت و خير قبل از معصيت و شر مى باشد.
و اما مساله مقدم بودن خلقت زمين بر خلقت آسمان ، اين نيز صحيح و مورد تاييد قرآن است ، زيرا قرآن مى فرمايد:( خلق الارض ‍ فى يومين - تا آنجا كه مى فرمايد - ثم استوى الى السماء و هى دخان فقال لها و للارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين ، فقضيهن سبع سموات فى يومين ).
و اما مقدم بودن خلقت آفتاب بر خلقت ماه اين نيز خيلى بعيد نيست كه از آيات : (و الشمس و ضحيها، و القمر اذا تليها) استفاده شود. مباحث طبيعيات عصر حاضر نيز اين معنا را ترجيح داده كه زمين پاره اى از خورشيد بوده و از آن جدا شده ، و ماه پاره اى از زمين بوده است .

*(195/16)*

و در تفسير عياشى از جعفر بن احمد از عمركى بن على از عبيدى از يونس بن عبد الرحمان از على بن جعفر از ابى ابراهيم (عليه السلام ) نقل شده كه فرمود: براى هر نمازى دو وقت است و ليكن وقت نماز جمعه همان ظهر است و بس ، آنگاه اين آيه را تلاوت فرمود:( الحمد لله الذى خلق السموات و الارض و جعل الظلمات و النور ثم الذين كفروا بربهم يعدلون ) آنگاه فرمود:
كفار ظلمت و نور و عدل و جور را معادل هم مى گيرند.
مؤ لف : اين معناى ديگرى است كه امام (عليه السلام ) از آيه استفاده فرموده ، و اين معنا مبنى بر اين است كه كلمه (بربهم ) متعلق باشد به كلمه (كفروا) نه به (يعدلون ).
رواياتى در بيان مراد از اجل معلق و اجل مسمى
و در كافى از محمد بن يحيى از احمد بن محمد از ابن فضال از ابن بكير از زراره از حمران از ابى جعفر (عليه السلام ) نقل كرده كه گفت از آنجناب از معنى جمله :( قضى اجلا و اجل مسمى عنده ) سؤ ال كردم ، حضرت فرمود: اين دو اجل همان اجل حتمى و اجل معلق است .
و در تفسير عياشى از حمران نقل شده كه گفت : از امام صادق (عليه السلام ) از معنى جمله (قضى اجلا و اجل مسمى ) پرسيدم ، امام فرمود: يكى اجل معلقى است كه خداوند هر چه بخواهد در آن مى كند و ديگرى اجل محتوم است .
و نيز در تفسير عياشى از مسعدة بن صدقة از امام صادق (عليه السلام ) روايت شده كه در ذيل جمله (ثم قضى اجلا و اجل مسمى عنده ) فرمود: اجلى كه غير مسمى است اجل معلقى است كه از آن هر چه را خدا بخواهد پيش مى آيد و اما اجل مسمى همان اجلى است كه خداوند اگر بخواهد مقدرش كند در هر شب قدرى براى مدت يك سال ، يعنى تا رسيدن شب قدر ديگر آن را نازل مى فرمايد، آنگاه امام (عليه السلام ) فرموده : اين همان اجلى است كه خداى تعالى در بارهاش فرمود:( فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة و لا يستقدمون ).

*(195/17)*

و نيز در تفسير عياشى از حمران نقل كرده كه گفت : از امام صادق (عليه السلام ) در مورد معنى قول خداى تعالى كه فرمود: (اجلا و اجل مسمى عنده ) سؤ ال نمودم ، حضرت فرمود: اجل مسمى ، اجلى است كه در شب قدر براى ملك الموت تعين شده ، و آن همان اجلى است كه در بارهاش فرمود:( فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة و لا يستقدمون )و اجل در اين آيه همان اجلى است كه در شب قدر به ملك الموت ابلاغ شده است . و اما آن ديگرى اجلى است كه مشيت خدا در آن كارگر و مؤ ثر است يعنى اگر بخواهد مدتش را جلوتر و اگر بخواهد عقبتر مياندازد.
مؤ لف : در اين معنى روايات ديگرى از ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) نقل شده ، و آنچه در اين باره از روايات به دست مى آيد همان است كه ما از آيات شريفه استفاده كرديم .
على بن ابراهيم در تفسير خود مى گويد: حديث كرد مرا پدرم از نضر بن سويد از حلبى از عبد الله بن مسكان از ابى عبد الله (عليه السلام ) كه فرمود : اجل مقضى همان اجل حتمى است كه خداى تعالى به وقوع حتمى آن حكم فرموده ، و اجل مسمى آن اجلى است كه ممكن است نسبت به وقوع آن بدا حاصل شود، و خداوند هر قدر بخواهد آنرا جلو انداخته و يا به تعويق بياندازد، و ليكن در اجل حتمى تقديم و تاخيرى نيست .
مؤ لف : مسلما يكى از رجالى كه در طريق اين روايت قرار داشته اجل مسمى و غير مسمى را غلط معنا كرده و معنى هر كدام را به ديگرى داده و روايت به اين صورت از امام صادر نشده است گذشته از اين ، نظر به اينكه روايت متعرض تفسير آيه نيست پذيرفتن آن در جاى خود ضررى به ما نمى زند.

*(195/18)*

و در تفسير عياشى از حصين از ابى عبد الله (عليه السلام ) در ذيل جمله : (قضى اجلا و اجل مسمى عنده ) روايت شده كه امام (عليه السلام ) پس از بيانى فرمود: اجل اول ، اجلى است كه خداوند ملائكه و فرستادگان و انبيا را بر آن آگهى داده ، و اجل دوم ، اجلى است كه آن را از دسترسى علم خلايق پنهان داشته است .
مؤ لف : مضمون اين روايت بر حسب ظاهر منافى با روايات گذشته است ، و ليكن ممكن است از كلمه : (نبذه ) كه در روايت است استفاده شود، مراد امام اين بوده كه خداى تعالى به ملائكه و انبيا و رسل اصل و قاعده كلياى داده كه مى توانند به وسيله آن اجلهاى غير مسمى را استنباط كنند، به خلاف اجل مسمى كه احدى را بر علم به آن مسلط نكرده است ، و به عبارت ديگر نورى كه به وسيله آن هر وقت بخواهند پى به اجل مسماى اشخاص ببرند، نداده ، اگر چه هر وقت خود او بخواهد، ملك الموت و يا انبياى بزرگوارش را از آن با خبر مى كند، و اين همانند غيب است كه علم آن
مختص به خود پروردگار است و در عين حال هر رسولى را كه شايسته بداند و به هر مقدار كه بخواهد به غيب خود آگاهى مى دهد.
و در تفسير برهان از ابن بابويه بسند خود از مثناى حناط از ابى جعفر - كه گمان مى كنم مقصود از او محمد بن نعمان باشد - نقل مى كند كه گفت از حضرت صادق (عليه السلام ) از معنى آيه (و هو الله فى السموات و فى الارض ) سؤ ال كردم ، فرمود: آرى او در همه مكانها هست ، عرض كردم :

*(195/19)*

آيا به ذات خود در همه جا هست ؟ فرمود: واى بر تو ! مكانها، اندازهها و ظرفهائى هستند، اگر بگوئى خداى تعالى به ذاتش در مكان قرار مى گيرد لازمه اين گفتارت اين است كه بگوئى خداوند در ظرف مكان و هر ظرف ديگرى ميگنجد، و ليكن خداى تعالى غير مخلوقات است و محيط به هر چيزى است كه آفريده ، و احاطهاش احاطه علمى و قدرتى و سلطنتى است ، و علمش به موجودات زمين كمتر از علمش به موجوداتى كه در آسمانند نيست ، چيزى از او دور نيست ، همه اشياء در پيش علم و قدرت و سلطنت و ملك و اراده او يكسانند.
آيات 11 - 4 سوره انعام .
و ما تأ تيهم من ءاية من ءايت ربهم إ لا كانوا عنها معرضين (4) فقد كذبوا بالحق لما جاءهم فسوف يأ تيهم أ نبؤ ا ما كانوا به يستهزءون (5) أ لم يروا كم أ هلكنا من قبلهم من قرن مكنهم فى الا رض ما لم نمكن لكم و أ رسلنا السماء عليهم مدرارا و جعلنا الا نهر تجرى من تحتهم فأ هلكنهم بذنوبهم و أ نشأ نا من بعدهم قرنا ءاخرين (6) و لو نزلنا عليك كتبا فى قرطاس فلمسوه بأ يديهم لقال الذين كفروا إ ن هذا إ لا سحر مبين (7) و قالوا لو لا أ نزل عليه ملك و لو أ نزلنا ملكا لقضى الا مر ثم لا ينظرون (8) و لو جعلنه ملكا لجعلنه رجلا و للبسنا عليهم ما يلبسون (9) و لقد استهزئ برسل من قبلك فحاق بالذين سخروا منهم ما كانوا به يستهزءون (10) قل سيروا فى الا رض ثم انظروا كيف كان عقبة المكذبين (11)
ترجمه آيات
و هيچ آيه اى از آيات پروردگارشان به سوى ايشان نمى آيد مگر اينكه از آن روى برميگردانند (4)
( اين مردم ) هنگامى كه حق به سوى آنان آمد آن را تكذيب كردند، و به زودى از نتايج استهزائشان خبردار خواهند شد (5 )
آيا نديدند كه قبل از آنان چقدر از امتها را هلاك كرديم ؟ امتهائى كه ما در زمين مكنتشان داديم ، مكنتى كه به شما ندادهايم ، باران را بر آنان فراوان و پر بركت نموده و نهرجارى ساختيم (تحت تسلطشان قرار داديم )،

*(195/20)*

پس وقتى گناه را از حد گذراندند هلاكشان كرديم و بعد از آنان امت ديگرى خلق كرديم (6)
و اگر نازل مى كرديم بر تو مكتوبى در كاغذى به طورى كه قوم تو با دست خود آن را لمس مى كردند باز هم كسانى كه كافر شدند مى گفتند اين نيست مگر سحرى آشكار (7)
و گفتند چرا فرشته اى بر محمد نازل نشد؟ اگر فرشته اى نازل مى كرديم كار يكسره مى شد و ديگر مهلت داده نمى شدند (8)
و ما اگر رسول را فرشته اى قرار مى داديم ناگزير او را هم به صورت مردى ميفرستاديم ، و هر آينه بر آنها مشتبه مى كرديم چيزى را كه بر خود و مردم مشتبه مى كنند (9)
و به تحقيق كه پيغمبرانى قبل از تو نيز استهزاء شدند، و در نتيجه عذابى كه انبياءشان آنان را از آن بيم مى دادند، برايشان نازل گرديد و كيفر استهزاءشان را چشيدند (10)
بگو برويد و در زمين سير كنيد آنگاه ببينيد سرانجام امتهائى كه پيغمبر خود را تكذيب كردند چگونه بوده است (11)
بيان آيات
اين آيات اشاره است به تكذيب مشركين و كفار و پافشاريشان در انكار حق و استهزاء شان به آيات خداوند سبحان ، و نيز موعظه و انذار و جوابى است بر پاره اى از ياوههائى كه در انكار حق صريح به هم بافتند.
و ما تاتيهم من اية من ايات ربهم الا كانوا عنها معرضين
اين آيه اشاره است به طبيعت استكبار كه در دلهاى كفار رسوخ كرده ، پس در نتيجه از آيات دال بر حق و حقيقت اعراض نموده اند، و چنان شده اند كه ديگر به هيچ آيه اى از آيات التفات نمى كنند، آرى ، وقتى اصل را كه حق است انكار كردند آيات دال بر آن را آسانتر تكذيب مى كنند، چنانكه فرموده : (فقد كذبوا بالحق لما جائهم ).
فسوف ياتيهم انباء ما كانوا به يستهزؤ ن

*(195/21)*

اين تخويف و انذار براى اين است كه استهزاء به آيات پروردگار استهزاء به حق است ، و حق چيزى است كه خواه ناخواه روزى ظهور مى كند، و از مرحله نبا (خبر) تجاوز نموده و به مرحله خارج و عيان نمى رسد، همچنانكه فرموده :( و يمحو الله الباطل و يحق الحق بكلماته ) و نيز فرموده : (يريدون ليطفؤ ا نور الله بافواههم و الله متم نوره و لو كره الكافرون ، هو الذى ارسل رسوله بالهدى و دين الحق ليظهره على الدين كله و لو كره المشركون ).
و نيز راجع به مثالى كه در باره حق و باطل زده ، مى فرمايد: (كذلك يضرب الله الحق و الباطل فاما الزبد فيذهب جفاء و اما ما ينفع الناس فيمكث فى الارض ) و معلوم است كه وقتى حق ظاهر مى شود مؤ من و كافر و آن كسى كه خاضع در برابر حق است با آنكسى كه مسخره كننده آن است برخوردشان با آن يكسان و مساوى نيست ، همچنانكه فرموده : (و لقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين انهم لهم المنصورون و ان جندنا لهم الغالبون فتول عنهم حتى حين و ابصرهم فسوف يبصرون ا فبعذابنا يستعجلون فاذا نزل بساحتهم فساء صباح المنذرين )
ا لم يروا كم اهلكنا من قبلهم من قرن ...
راغب گفته است : قرن مردمى را مى گويند كه در يك زمان زندگى كنند و جمع آن (قرون ) مى آيد و نيز گفته : كلمه (مدرار) در آيه (و ارسلنا السماء عليهم مدرارا) و آيه (يرسل السماء عليكم مدرارا) در اصل در (بفتح دال ) و دره (بكسر) بوده كه به معناى شير است و آنرا استعاره مى آورند براى باران ، نظير استعاراتى كه در اسماء شتران و اوصاف آنها به كار ميبرند، و گفته مى شود (لله دره ، و در درك بسيار باد خير تو)، و از همين باب است استعارهاى كه براى بازار مى آورند و مى گويند: (للسوق دره - بازار رواج و رونقى گرفته ).
(مكناهم فى الارض ما لم نمكن لكم )، در اين آيه التفات از غيبت به حضور به كار رفته و وجهش على الظاهر رفع شبههاى است كه از جهت مرجع ضمير ممكن است پيدا شود،

*(195/22)*

زيرا اگر در جمله (ما لم نمكن لكم ) التفات به حضور نبود و مى فرمود: (ما لم نمكن لهم ) آن وقت از سياق آيه پنداشته مى شد كه اين ضمير هم برمى گردد به مرجعى كه ضمير: (مكنا لهم ) به آنجا برميگشت و گرنه اصل سياق از همان ابتداى سوره ، سياق غيبت بود.
قبلا در ضمن تفسير جمله (هو الذى خلقكم من طين ) نيز صحبتى از التفات بميان آمد.
(فاهلكناهم بذنوبهم )، اين آيه دلالت دارد بر اينكه : گناهان دخالت قاطعى در پيش آمدن بلايا و محنتهاى عمومى دارند و در اين معنا و همچنين در اينكه حسنات و اطاعتها در رسيدن به نعمتها و نزول بركات تاثير زيادى دارند آيات بسيارى موجود است .
و لو نزلنا عليك كتابا فى قرطاس فلمسوه بايديهم ...
اين آيه اشاره است به اينكه استكبار كفار به جائى رسيده است كه اگر اين قرآن را در صورت كتابى كه در برگهاى كاغذى نوشته شده باشد بفرستيم ، كه آنان با چشم ببينند و با دست لمس كنند باز خواهند گفت كه : اين سحرى است آشكار، پس نبايد به گفته پوچ آنان كه مى گويند: (لن نؤ من لرقيك حتى تنزل علينا كتابا نقرؤ ه ) اعتنا نمود.
در آيه مورد بحث كتاب را در (كتابا فى قرطاس ) بدون الف و لام و نكره آورد تا بفهماند كه نزول آن نوع خاصى است از نزول كه ناگزير بايد بتدريج صورت گيرد، و اگر آن را مقيد كرد به اينكه در كاغذ باشد براى اين بود كه به درخواست آنان نزديك تر و از شبهه و توهمى كه در دلهايشان خلجان مى كرد دورتر باشد، و آن توهم اين بوده است كه : آيات نازل بر رسول خدا از انشائات خود اوست ، نه اين كه روح الا مين آنرا نازل كرده باشد، چنانكه خدا مى فرمايد:( نزل به الروح الامين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربى مبين ).
و قالوا لو لا انزل عليه ملك و لو انزلنا ملكا لقضى الامر ثم لا ينظرون

*(195/23)*

منظورشان از اينكه گفتند: چرا فرشته اى بر او نازل نشد؟، اين بوده كه به خيال خود آن حضرت را تحريك به كارى كنند كه از انجامش عاجز شود.
دو وجه در مراد كفار از درخواست نزول ملائكه .
پيغمبر (صلى الله عليه وآله و سلم )، آياتى را هم كه خبر مى دهد به اينكه آنكسى كه اين آيات را به وى مى رساند فرشته اى است كريم كه از ناحيه خدا به سويش نازل مى شود، نظير آيه : (انه لقول رسول كريم ، ذى قوة عند ذى العرش مكين ، مطاع ثم امين ) و آيات ديگرى نظير آنرا براى آنها تلاوت كرده بود پس با اينكه پيغمبر اكرم (صلى الله عليه وآله و سلم ) به آنها مى گفت اين آيات به وسيله فرشته اى بر من نازل مى شود اين درخواست فرود آمدن ملك ناچار براى يكى از دو جهتى بوده است كه از آيات كريمه ديگر استفاده مى شود:
اول اينكه : عذابى را كه رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) از آن بيمشان ميداده درخواست كنند، و آن عذابى است كه در مثل آيه (فان اعرضوا فقل انذرتكم صاعقة مثل صاعقة عاد و ثمود). و آيه ( قل هو نبا عظيم - تا اينكه مى فرمايد - ان يوحى الى الا انما انا نذير مبين ). از آن خبر مى دهد و چون ديدن ملائكه مستلزم اين است كه غيب (عالم فرشتگان ) مبدل به شهود (عالم ماده ) شود و اگر به فرض محال چنين چيزى صورت گيرد و باز هم ايمان نياورند راه اميد ديگرى برايشان باقى نمى ماند لذا دنبال پيشنهاد مزبور فرمود: اگر ايمان نياورند (و البته نخواهند آورد به خاطر آن استكبارى كه در دلهايشان ريشه دوانيده ) در اين صورت خداوند ديگر به فضل خود رفتار ننموده بلكه به عدل خود حكم مى كند، و آن حكم ناچار هلاكت ايشان است ، همچنانكه فرموده :( و لو انزلنا ملكا لقضى بينهم ثم لا ينظرون ).

*(195/24)*

علاوه بر اينكه نفوس مردمى كه فرو رفته در عالم ماده ، و دل بسته به دام طبيعتند، طاقت مشاهده ملائكه را ندارند، اگر بر آنها فرود مى آمدند، زيرا عالم اينان با عالم فرشتگان دو تا است ، و قرار گرفتنشان در عالم فرشتگان جز به اين ممكن نيست كه از حضيض ماده به اوج ماوراى ماده منتقل شوند،
و اين انتقال همان مرگ است ، همچنانكه فرموده :( و قال الذين لا يرجون لقاءنا لو لا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا فى انفسهم و عتوا عتوا كبيرا، يوم يرون الملائكة لا بشرى يومئذ للمجرمين و يقولون حجرا محجورا) و مراد از (يوم ) در اين آيه همان روز مرگ و بعد از مرگ است ، به دليل اينكه بعد از اين آيه مى فرمايد:
(اصحاب الجنة يومئذ خير مستقرا و احسن مقيلا) و بعد از آن مى فرمايد: (و يوم تشقق السماء بالغمام و نزل الملائكة تنزيلا، الملك يومئذ الحق للرحمن و كان يوما على الكافرين عسيرا) و ظاهر سياق آن اين است كه مراد از (يوم ) روز ديگرى است (روز قيامت )، غير آن روزى كه در آيه قبلى بود (روز مرگ ) و بعيد نيست كه در آيه (او تاتى بالله و الملائكة قبيلا) مقصودشان نيز همين پيشنهادى باشد كه در آيه مورد بحث كرده اند.
و كوتاه سخن ، اينكه خداى تعالى فرمود: اگر فرشته اى نازل كنيم هلاكت شما حتمى است ، جوابى است از در خواست نزول ملائكه و آوردن عذاب .
و بنابراين براى تمام شدن معنى آيه جا دارد آيات ديگرى كه مشتمل بر وعده خدا است به اينكه : عذاب از اين امت به تاخير مى افتد، ضميمه بر اين آيه شود، نظير آيات سوره يونس كه مى فرمايد:
(و لكل امة رسول فاذا جاء رسولهم قضى بينهم بالقسط و هم لا يظلمون ، و يقولون متى هذا الوعد ان كنتم صادقين ، قل لا املك لنفسى ضرا و لا نفعا إ لا ما شاء الله لكل امة اجل ) - تا آنجا كه مى فرمايد - (و يستنبئونك ا حق هو قل اى و ربى انه لحق و ما انتم بمعجزين ).

*(195/25)*

و در اين معنا آيات بسيار ديگرى است كه به زودى در سوره اسراء بحث مستوفا و جامعى در پيرامون آن خواهيم نمود - ان شاء الله تعالى -
و نيز از جمله آياتى كه متضمن وعده به تاخير عذاب در اين امت است ، آيه (و ما كان الله ليعذبهم و انت فيهم و ما كان الله معذبهم و هم يستغفرون ) مى باشد، پس چيزى كه از آيه مورد بحث استفاده مى شود اين است كه كفار درخواست نزول فرشته كردند، و ما اجابتشان نمى كنيم زيرا اگر اجابت مى كرديم ، و ملائكه را بر آنان نازل مى نموديم ناچار ميبايد هلاكشان مى كرديم و ديگر مهلتشان نمى داديم ، و حال آنكه مى خواستيم تا مدتى بمانند، و هر چه مى خواهند در آيات ما جدل و لجاج كنند، تا آنكه روز موعود خود را ديدار نمايند و به زودى آنچه را كه آرزو مى كردند خواهند ديد، و خداوند بين آنان حكم خواهد نمود.
اين بود خلاصه معنائى كه با در نظر گرفتن بيان ما، از آيه استفاده مى شود. و نيز ممكن هست آنرا بطور ديگرى معنا كنيم ، و آن اين است كه بگوييم منظور كفار از نزول ملائكه تنها ديدن معجزه اى بوده ، نه نزول عذاب ، و مراد از جواب هم اين است كه اگر ملائكه بر آنان نازل شوند و ايشان اين معجزه را ببينند باز هم به خاطر عناد و استكبارى كه دارند ايمان نمى آورند، آنوقت خداوند با آنان به عدل خود رفتار مى كند و ديگر مهلت داده نمى شوند.
دوم اينكه : غرضشان از نزول ملائكه اين بوده كه به جاى يك فرد بشر، ملائكه كار رسالت و دعوت به سوى خدا را انجام دهد، و يا لا اقل فرشته اى با اين پيغمبر همكار شده و شاهد صدق او باشد. مؤ يد اين وجه اين است كه خود قرآن همين پيشنهاد را از كفار حكايت كرده ، مى فرمايد:( و قالوا ما لهذا الرسول ياكل الطعام و يمشى فى الاسواق لو لا انزل اليه ملك فيكون معه نذيرا) همانطور كه ملاحظه مى كنيد مضمون اين آيه همان چيزى است كه ما در آيه مورد بحث احتمال آنرا مى دهى م ،

*(195/26)*

زيرا زبان حال كفار در اين آيه اين است كه مناسب شان يك نفر رسول از جانب خدا نيست كه با مردم در امور عاديشان از قبيل خوردن و براى تحصيل روزى به بازار رفتن شركت كند، بلكه شان چنين كسى اقتضا مى كند كه زندگيش آسمانى و ملكوتى باشد و محتاج به كار و كوشش نبوده ، در امرار معاش دچار ناملايماتى كه در راه تلاش روزى هست ، نشود و يا لا اقل اگر اين بار به دوش ‍ بشرى گذاشته شد فرشته اى هم همراه او باشد و با او به كار انذار بپردازد تا مردم در حقانيت دعوت و واقعيت رسالت او شك نكنند، اگر مقصود كفار از پيشنهاد مزبور همين وجه دوم باشد جوابش آيه بعدى است كه :
و لو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا و للبسنا عليهم ما يلبسون
( لبس ) - بفتح لام - پوشاندن چيزى است كه ستر آن واجب است ، يا براى اينكه كشف آن قبيح است و يا براى اينكه به ستر احتياج دارد ، و اما لبس - بضم لام - به معناى پوشاندن حق است ، و اين معنا گويا استعاره از معناى اول باشد و ريشه هر دو يكى است .
راغب مى گويد: (لبس الثوب )، يعنى با لباس ، خود را پوشانيد و (البسه ) يعنى ديگرى را پوشانيد - تا آنجا كه مى گويد - اصل (لبس ) - بضم لام - هم همان پوشاندن است ، الا اينكه تنها در امور معنوى استعمال مى شود، مثلا گفته مى شود: (لبست عليه امره - امر را بر او مشتبه كردم .) خداى تعالى هم فرموده :( للبسنا عليهم ما يلبسون - هر آينه مشتبه مى كنيم بر آنان چيزهائى را كه آنان بر مردم مشتبه مى كردند)، و نيز فرموده : (و لا تلبسوا الحق بالباطل ) و در جاى ديگر فرموده :( لم تلبسون الحق بالباطل ) و نيز فرموده :( الذين آمنوا و لم يلبسوا ايمانهم بظلم ) و گفته مى شود:( فى الا مر لبسة - در اين امر اشتباه و غلط اندازى است ).

*(195/27)*

و بايد دانست كه در آيه مورد بحث ، معمول (يلبسون ) حذف شده و چه بسا از همين حذف معمول ، استفاده عموم شود يعنى تقدير آن چنين بوده :( و للبسنا عليهم ما يلبس الكفار على انفسهم - و هر آينه مشتبه مى كرديم بر كفار آن چيزى را كه خودشان مشتبه مى كردند )
next page
fehrest page

*(195/28)*

next page
fehrest page
back page
(خودشان بر خودشان مشتبه كرده باشند يا بعضيشان بر بعض ديگر).
چگونه انسان در عين علم به چيزى در آن چيز گمراه مى شود؟
مشتبه كردن بر ديگرى نظير تبليغات سوئى است كه علماى سوء كرده و مى كنند، از جهل مريدها سوء استفاده نموده ، حق را با باطل خلط و مشتبه مى نمايند، و نيز نظير تبليغاتى است كه گردنكشان عالم نسبت به رعاياى ضعيف خود داشته و حق را با باطل خلط مى كردند، مانند حرفى كه فرعون - بنا به حكايت قرآن كريم - زد و گفت :( يا قوم ا ليس لى ملك مصر و هذه الانهار تجرى من تحتى ا فلا تبصرون ام انا خير من هذا الذى هو مهين و لا يكاد يبين ، فلو لا القى عليه اسورة من ذهب او جاء معه الملائكة مقترنين ، فاستخف قومه فاطاعوه ) و آن سخن ديگرش كه گفت : (ما اريكم الا ما ارى و ما اهديكم الا سبيل الرشاد).
و مشتبه كردن بر خودشان به اين است كه : خود را به اين خيال بياندازند كه حق باطل است و باطل حق ، آنگاه همين خيال را در دل خود جاى دهند و بدنبال باطل به راه بيفتند. زيرا گر چه انسان به فطرت خداداديش حق را از باطل تشخيص مى دهد و هر نفسى به تقوا و فجور خود ملهم است ، ولى تقويت جانب هوا و تاييد شهوت و غضب هم باعث پديد آمدن ملكه استكبار و حقكشى مى شود، وقتى چنين مله اى در نفس پيدا شد قهرا آدمى مجذوب گشته و به عمل باطل خود مغرور مى شود، ديگر اين ملكه نمى گذارد توجه و التفاتى به حق نموده دعوتش را بپذيرد. در چنين حالتى است كه عمل آدمى در نظرش جلوه نموده و دانسته حق و باطل در نظرش ‍ مشتبه مى شود، همچنانكه خداى تعالى در اين باره مى فرمايد:( ا فرايت من اتخذ الهه هويه و اضله الله على علم و ختم على سمعه و قلبه و جعل على بصره غشاوة و نيز مى فرمايد: قل هل ننبئكم بالاخسرين اعمالا الذين ضل سعيهم فى الحيوة الدنيا وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا).

*(196/1)*

اين است مصحح تصوير اينكه چطور انسان در عين علم به چيزى ، در آن چيز گمراه مى شود.
پس اشكال نشود كه مشتبه كردن انسان حق و باطل را بر خود، اقدام به ضرر قطعى است و اين غير معقول است . علاوه بر اين ، اگر در احوال خود كمى تعمق كرده و انصاف را هم كنار نگذاريم ، يقينا به عادات زشتى در خود برخورد خواهيم كرد كه در عين اعتراف به زشتى آن ، دست از آن بر نميداريم ، چرا؟ براى اينكه عادت مزبور در ما رسوخ كرده است ، و اين همان گمراهى در عين علم و مشتبه كردن حق و باطل بر خود، و سرگرم شدن به لذات موهوم و بازماندن از پايدارى بر حق و عمل به آن است . خداوند ما را در انجام كارهائى كه مرضى او است مدد فرمايد.
چون در دنيا دار اختيار است و دعوت الهى متوجه انسان مختار استرسول بايد يكى از خود مردم باشد نه از ملائكه .
به هر صورت ، اينكه فرمود: (و لو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا...) جوابى است از درخواست نزول ملائكه ، و انجام يافتن انذار به دست آنان و ايمان آوردن مردم از ديدن ايشان .
و خلاصه جواب اين است كه دنيا، دار اختيار است ، و در اين دنيا سعادت حقيقى آدمى جز از راه اختيار بدست نمى آيد، خود انسان بايد موجبات سعادت و يا زيان خود را فراهم آورد، و هر يك از اين دو راه را كه اختيار كند خدا هم همان را امضا مى كند. چنانكه فرمود: (انا هديناه السبيل اما شاكرا و اما كفورا).
زيرا هدايتى كه در اين آيه هست بمعناى نشان دادن راه است ، تا هر كسى به اختيار خود مسير خود، - راه و يا بيراهه - را اختيار كند، بدون اينكه اضطرار و اجبارى در پيمودن يكى از آن دو داشته باشد، خودش بكارد و خود كشت خويش را درو كند، و همچنانكه خداوند فرموده :
(و ان ليس للانسان الا ما سعى و ان سعيه سوف يرى ثم يجزيه الجزاء الاوفى )

*(196/2)*

پس آدمى را حاصلى جز نتيجه تلاش و عملش نيست ، اگر عمل خير باشد، خداوند همان را به او نشان خواهد داد و اگر شر باشد همان را در حقش ميگذراند، و نيز فرموده :
(من كان يريد حرث الاخرة نزد له فى حرثه و من كان يريد حرث الدنيا نؤ ته منها و ما له فى الاخرة من نصيب )
كوتاه سخن آنكه امر دعوت الهى جز به اين صورت نمى گيرد كه با اختيار بندگان و بدون اجبار آنان انجام پذيرد.
بنابراين ، چاره اى جز اين نيست كه رسول و حامل رسالت پروردگار يكى از همين مردم باشد تا با آنان به زبان خودشان حرف بزند تا سعادت را با اطاعت و يا شقاوت را با مخالفت اختيار نمايند، نه اينكه با فرستادن آيتى آسمانى آنان را وادار و مجبور به قبول دعوت خود نمايد اگر چه خداوند قادر به انزال چنين آيتى هم هست ، براى اينكه غرض از رسالت جز به آنچه گفتيم حاصل نمى شود، همچنانكه فرمود: (لعلك باخع نفسك الا يكونوا مؤ منين ، ان نشا ننزل عليهم من السماء آية فظلت اعناقهم لها خاضعين ) بنابر اين اگر خداى تعالى تقاضاى كفار را ميپذيرفت و فرشته اى به عنوان رسالت بر آنان نازل مى فرمود باز هم حكمت اقتضا مى كرد كه همان فرشته را هم به صورت بشرى مثل خودشان نازل فرمايد، تا كسانى از اين معامله سود برده و زيانكارانى خاسر شوند، و حق و باطل را بر خود و اتباع خود مشتبه كنند، همچنانكه با رسول همجنس و همنوع خود مى كردند، و خدا هم اين اختيارشان را امضا مى كرد و كار را بر آنان مشتبه مى نمود، همانطورى كه خود مى كردند. همچنانكه فرموده :( فلما زاغوا ازاغ الله قلوبهم ).

*(196/3)*

پس ، فرستادن ملائكه به عنوان رسالت ، اثر بيشترى از فرستادن رسول بشرى ندارد بنابراين ، پيشنهاد و درخواست مزبور كه گفتند: (لو لا انزل عليه ملك ) بيش از درخواست امر لغوى نيست ، و آن نتايجى كه آنان در نظر داشتند بر آن مترتب نمى شود، اين بود معناى جمله (و لو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا و للبسنا عليهم ما يلبسون ).
از اين توجيه روشن شد كه اولا: اينكه گفتيم ، فرشته هم اگر نازل شود ناچار بايد به صورت بشر درآيد، از اين جهت بود كه در دعوت دينى ، الهى ، حكمت اقتضا مى كند كه اختيار انسان در فعل و ترك محفوظ باشد، و اگر فرشته به همان صورت ملكوتى و آسمانى خود نازل
شود و در نتيجه عالم غيب مبدل به عالم شهود گردد، پاى اجبار و الجاء در كار آمده و دعوت اختيارى از بين مى رود.
ثانيا: تنها چيزى كه از آيه استفاده مى شود اين معنا است كه اگر فرشته اى هم نازل شود ناچار به صورت مردى درخواهد آمد، و اما اينكه اين تغيير شكل به طور قلب ماهيت ملكوتى به ماهيت ملكى است (چنانكه بعضى آنرا محال مى دانند) يا به تمثل به مثال انسانى است ، مثل تمثل روح الا مين براى مريم به صورت بشر، و تمثل ملائكه كرام براى ابراهيم و لوط به صورت مهمانانى از جنس بشر. آيه شريفه از اين جهت ساكت است ، اگر چه ساير آيات راجع به ملائكه بيشترشان وجه دوم را تاييد مى كند الا اينكه بايد گفت آيه و (لو نشاء لجعلنا منكم ملائكة فى الارض يخلفون ) (به احتمال اينكه (منكم ) متعلق به (جعلناكم ) باشد) هم خالى از دلالت بر وجه اول نيست . از آنجائى كه اين رشته سر دراز و دامنه وسيعى دارد از آن صرف نظر كرده و خواننده را به جاى ديگر حواله مى دهى م .

*(196/4)*

و ثالثا: اينكه فرمود:( و للبسنا عليهم ما يلبسون از قبيل آيه فلما زاغوا ازاغ الله قلوبهم ) مى باشد. و از آن به خوبى استفاده مى شود كه اگر خدا آنان را گمراه كرد بعد از آن بود كه خودشان گمراهى را براى خود اختيار كردند، نه اينكه خداوند ابتداء گمراهشان كرده باشد، زيرا چنين چيزى لايق ساحت قدس خدا نيست .
و رابعا: كلمه (يلبسون ) چون متعلقش حذف شده ، هم شامل التباس بر خودشان مى شود و هم شامل التباس بر يكديگر.
و خامسا: اينكه محصل اين آيه ، بنابر اين توجيه ، احتجاج خداى تعالى است عليه كفار. به اين بيان كه اگر ملكى را به عنوان رسالت به سوى ايشان بفرستد نفعى به حال آنان نداشته و ازاله حيرتشان نمى كند، براى اينكه در چنين فرضى ناچار آن ملك به صورت مردى از بشر درخواهد آمد و آش همان آش و كاسه همان كاسه خواهد بود، چون كفار مى خواستند از حكومت يك مرد عادى از جنس ‍ خود خلاص شوند، و علاوه با اين پيشنهاد، شك و ترديد خود را مبدل به يقين كنند، و اين پيشنهاد غرض آنان را تامين نمى كند.
و سادسا: اينكه فرمود: (لجعلناه رجلا) و نفرمود: (لجعلناه بشرا) براى اين بود كه بشر شامل مرد و زن هر دو مى شود. (رجل ) گفت تا - به طورى كه بعضى ها گفته اند - اشاره كند
پيغمبر نمى شود، همچنانكه خالى از اشعار به\*\*\* اين معنى هم نيست كه اين تغيير شكل به طور انقلاب ماهيت ملكى به ماهيت بشرى نيست ، بلكه به طور تمثل بصورت انسانى است . اين بود خلاصه كلام ما در اين آيه .
توجيه اغلب مفسرين در خصوص اين آيه و نقد توجيه آن

*(196/5)*

غالب مفسرين آن را چنين توجيه كرده اند كه چون پيشنهاد كنندگان مردمانى فرو رفته در ماديات بودند و ممكن نبود بتوانند فرشته را به صورت اصلى خود ببينند، از اين رو اگر خدا مى خواست درخواستشان را قبول كند، ناگزير او را به صورت بشرى تمام عيار درمى آورد، و باز همان شبههاى كه در امر رسول بشرى داشتند در بين مى آمد، و از اين پيشنهاد چيزى عايدشان نمى شد.
ليكن اين توجيه صحيح نيست زيرا بفرضى هم كه قبول كنيم كه انسان عادى توانائى ديدن فرشتگان را در صورت اصليشان ندارد و استناد كنيم به امثال آيه ( يوم يرون الملائكة لا بشرى يومئذ للمجرمين ) الا اينكه بنابراين توجيه ، جواب ، جواب صحيحى نخواهد بود، زيرا همانطورى كه خداوند مى تواند به انبياى خود قدرت ديدار جبرئيل را در صورت اصليش عنايت كند، - همانطور كه در روايات فريقين (شيعه و سنى ) وارد است كه پيغمبر (صلى الله عليه وآله و سلم ) جبرئيل را دو بار در صورت اصليش ديد - مى تواند ساير مردم را هم چنين قدرتى بدهد، تا آنان هم ملائكه را ببينند، و به آنان ايمان بياورند، محذور خلاف حكمت هم لازم نمى آيد، مگر همان مساله الجاء و سلب اختيارى كه گفتيم آيه دلالت بر رفع آن دارد، و گرنه ديدن ملائكه محال نيست ، چنانكه بقاى شبهه را هم نبايد محذور دانست ، زيرا براى خدا مقدور هست كه ملائكهاى را كه به صورت بشر نازل كرده معرفى كند، و مردم به فرشته بودن آنان اطمينان و يقين پيدا كرده و ايمان بياورند، همچنانكه خود پروردگار در داستان ابراهيم و لوط (عليهماالسلام ) خبر داده كه اندكى پس از ديدن ملائكه ، ايشان را شناختند و در امر آنان ترديد نكردند.

*(196/6)*

و نيز در داستان مريم خبر داده كه وى روح القدس را ديد و شناخت و در او ترديد نكرد، بنابر اين چرا جايز نباشد كه ساير مردم هم مثل انبياء، ملائكه را در قالب بشر ببينند و يقين هم بكنند؟ آيا جز محذورى كه ما گفتيم كه لازمه ديدن ملائكه ، ابراهيم شدن همه مردم و محو غرائز و فطريات آنان و تبديل نفوس بشر به نفوس طاهره قادسه است محذور ديگرى در كار است ؟ نه . تنها همين محذور الجاء است كه باعث از بين رفتن موضوع امتحان مى شود و اين دو آيه آنرا دفع مى نمايد.
و لقد استهزى ء برسل من قبلك ...
(حيق ) به معناى حلول و رسيدن است ، در مفردات راغب است كه بعضى ها گفته اند: اصل (حيق )، (حق ) بوده ، و با قلب (قاف ) به (ياء) بدين صورت درآمده است ، مانند كلمه (زال ) كه اصلش (زل ) بوده است ، و لذا در آيه (فازلهما الشيطان ) بعضى ها قرائت كرده اند:( فازالهما الشيطان ) و به همين منوال است (ذمه ) و (ذامه ).
و اما (استهزاء) كفار به پيغمبران عبارت بوده از اينكه عذابى را كه آن حضرات مردم را از آن بيم ميداده اند و به نزول آن تهديد مى كرده اند مسخره مى نمودند، و در نتيجه همان عذاب بر آنان نازل مى شد، در آيه اول خداوند هم رسول گرامى خود را دلخوش ‍ كرده و هم مشركين را انذار نموده ، و در آيه دوم مردم را به اينكه از شنيدن موعظه پند گيرند امر فرموده است .
آيات 18 - 12 سوره انعام .

*(196/7)*

قل لمن ما فى السموت و الا رض قل لله كتب على نفسه الرحمة ليجمعنكم إ لى يوم القيمة لا ريب فيه الذين خسروا أ نفسهم فهم لا يؤ منون 12 \* و له ما سكن فى اليل و النهار و هو السميع العليم (13) قل أ غير الله أ تخذ وليا فاطر السموت و الا رض و هو يطعم و لا يطعم قل إ نى أ مرت أ ن أ كون أ ول من أ سلم و لا تكونن من المشركين (14) قل إ نى أ خاف إ ن عصيت ربى عذاب يوم عظيم (15) من يصرف عنه يومئذ فقد رحمه و ذلك الفوز المبين (16) و إ ن يمسسك الله بضر فلا كاشف له إ لا هو و إ ن يمسسك بخير فهو على كل شى ء قدير(17) و هو القاهر فوق عباده و هو الحكيم الخبير(18).
ترجمه آيات
بگو آنچه كه در زمين و آسمانها است از كيست ؟ (آنگاه خودت از طرف آنان ) بگو از آن خدا است ، خداوند، رحمت بر بندگان را بر خود واجب شمرده ، و بدون شك همه شما را در روز قيامت يعنى روزى كه در قيام آن شكى نيست جمع آورى خواهد كرد، ولى كسانى كه خود را (به فريب دنيا) در زيان افكندند ايمان (به آن روز) نمى آورند (12)
آرى ، جميع موجوداتى كه در ظرف زمان جاى دارند همه ملك خدايند، و او شنوا و دانا است (13)
بگو آيا من هم مثل شما غير از آفريدگار آسمانها و زمين و آنكسى كه همه را روزى مى دهد و كسى به او روزى نمى دهد، ولى و معبود ديگرى بگيرم ؟
بگو من مامور شده ام كه اولين كسى باشم كه اسلام را پذيرفته و تسليم او شده است ، آرى به من سفارش شده كه مبادا از مشركين باشى (14)
بگو من از اين مى ترسم كه اگر در اين ماموريت عصيان بورزم به عذاب روزى بزرگ مبتلا شوم (15)
كسى كه عذاب در آنروز از او گردانده شود خداوند به او رحمت آورده است و اين خود رستگارى آشكارى است (16)

*(196/8)*

اى محمد ! اگر خداوند تو را به فقر و يا مرض و يا مكروه ديگرى مبتلا كند كسى جز او نيست كه بلا را از تو بگرداند، و اگر خيرى بتو برساند كسى نيست كه از آن جلوگيرى كند، تنها او است كه بر هر چيزى قادر است (17)
و همو است كه مافوق بندگان خود و قاهر بر آنان است ، و او است كه با داشتن علم به هر چيز جز به مقتضاى حكمت رفتار نمى كند (18).
بيان آيات
اين آيات از جمله آياتى است كه با مشركين در امر توحيد و معاد احتجاج مى كند، دو آيه اول آن متضمن برهان بر معاد و بقيه كه پنج آيه است به طورى كه خواهيد ديد در باره توحيد به دو نحو اقامه برهان مى نمايد.
اقامه برهان بر معاد با استناد به مالكيت مطلقه خداوند و رحمت او.
قل لمن ما فى السموات و الارض قل لله
با اين سؤ ال و جواب برهان بر معاد شروع مى شود، و خلاصه آن اين است كه خداى تعالى مالك است همه آنچه را كه در آسمانها و زمين است ، و مى تواند بهر طورى كه بخواهد در آنها تصرف كند، از طرفى هم مى فرمايد: خداى سبحان متصف است به صفت رحمت ، كه عبارتست از رفع حوائج محتاجان و رساندن هر چيزى به مستحق آن ، و از طرفى ديگر اشاره مى كند به اينكه عده اى از بندگانش (از آن جمله انسان ) صلاحيت زندگى جاودانه و استعداد سعادت در آن زندگى را دارند، پس خداى سبحان به مقتضاى مقدمه اولى ، يعنى مالكيتش مى تواند در انسان تصرف نمايد، و چون انسان به مقتضاى مقدمه دومى استحقاق و استعداد زندگى ابدى را دارد، لذا به مقتضاى مقدمه سوم او را به چنين زندگى مبعوث خواهد نمود.
جمله (قل لمن ما فى السموات و الارض ...) متضمن يكى از مقدمات حجت است ، و جمله (كتب على نفسه الرحمة ) متضمن مقدمه دوم و جمله (و له ما سكن فى الليل و النهار... متضمن مقدمه ديگرى است كه به منزله جزئى است از حجت .

*(196/9)*

بنابراين ، جمله (قل لمن ما فى السموات و الارض ...) دستورى است به پيغمبر (صلى الله عليه وآله و سلم ) كه از مشركين بپرسد چه كسى مالك آسمانها و زمين است ؟
و كيست كه مى تواند در آنها بخواست و اراده خود بدون اينكه چيزى مانعش شود تصرف كند؟ آنگاه خودش از طرف آنان جواب دهد كه آنكس بدون شك خداى سبحان است ، براى اينكه غير خدا حتى بتها و اربابى كه براى آنها قائلند مانند ساير مخلوقات خلقتشان از خدا و امرشان بدست اوست ، پس او است مالك تمامى آنچه كه در آسمانها و زمين است .
در حقيقت چون مساله مورد سؤ ال ، هم در نظر سائل و هم در نظر مسؤ ول عنه امر واضحى بوده ، و خود خصم هم به آن اعتراف داشته ، از اين جهت احتياجى به اينكه خصم جواب دهد و به زبان اعتراف كند نبوده ، و به رسول گراميش (صلى الله عليه وآله و سلم ) دستور داده كه او خودش از طرف آنان جواب دهد و بدون انتظار جواب ، حجت را تمام نمايد.
و اين قسم اقامه برهان يعنى سؤ ال از خصم و جواب دادن خود سائل هر دو از سليقههاى بديعى است كه در تنظيم براهين به كار مى رود. مثلا منعم به كسى كه به او انعام و احسان كرده و او در عوض كفران نعمتش نموده مى گويد: چه كسى لباس و آب و نانت داد؟ من بودم كه چنين منتى بر تو نهادم و تو در عوض اينطور كفران كردى .
خلاصه اينكه ، اين سؤ ال و جواب برهانى است كه اثبات مى كند كه مالك على الاطلاق عالم خداى سبحان است ، بنابراين مى تواند در ملك خود به دلخواه خود تصرف نمايد، زنده كند، بميراند، و بعد از مرگ مبعوث كند، بدون اينكه چيزى از موانع از قبيل دشوارى عمل و دقيق بودن آن و مرگ و غيبت و بهم خوردن برنامه كار و امثال آن او را از اين تصرفات جلوگير شود. و چون با اثبات اين معنا يكى از مقدمات برهان ثابت شد، از اين رو مقدمه ديگر آنرا ملحق نموده ، مى فرمايد:
(كتب على نفسه الرحمة )

*(196/10)*

(كتابت ) به معناى اثبات و حكم حتمى است ، و چون رحمت ، كه عبارت است از افاضه نعمت بر مستحق و ايصال هر چيزى به سعادتى كه لياقت و استعداد رسيدن به آن را دارد از صفات فعليه خداى تعالى است ، از اين جهت صحيح است اين صفت را به كتابت (قضاء حتمى ) خود نسبت دهد، و بفرمايد: خداوند رحمت و افاضه نعمت و عطاء خير بر مستحقين را بر خود واجب كرده است .
همچنانكه در آيه (كتب الله لاغلبن انا و رسلى ) فعل را كه همان غلبه است نسبت به كتابت داده ،
و در آيه ( فو رب السماء و الارض انه لحق ) فعل را نسبت به حق داده و صحيح هم هست ، زيرا صفتى را كه مربوط بذات باشد، از قبيل صفت حيات و علم و قدرت صحيح نيست كه به كتابت و امثال آن نسبت داده شوند، و گفته نمى شود: خداوند حيات و علم و قدرت را بر خود واجب كرده . بخلاف صفات فعليه خداوند از قبيل رحمت و امثال آن ، كه مى توان آن را به كتابت و قضاى خدا نسبت داد، و معناى آن اين است كه خداوند نعمت را بر بندگان تمام نموده و آنان را در روز قيامت جمع كرده ، پاداش اقوال و اعمالشان را مى دهد، تا اشخاص با ايمان رستگار و ديگران زيانكار گردند، چون رحمت اقتضاى چنين تفضلى را دارد از اين جهت بعد از جمله (كتب على نفسه الرحمة ) چنين نتيجه گرفت :
(ليجمعنكم الى يوم القيمة لا ريب فيه ) و ترتب اين نتيجه بر آن مقدمات را با رساترين وجه تاكيد فرمود، يعنى هم لام قسم بكار برد، و هم نون تاكيد، و هم در آخر صراحتا فرمود: لا ريب فيه سپس اشاره كرد به اينكه در چنين روزى سود و ربح تنها براى مؤ منين است ، و غير مؤ منين را جز خسران عايد نمى شود.

*(196/11)*

(الذين خسروا انفسهم فهم لا يؤ منون ) اين حجتى كه در اين آيه بر معاد اقامه شده ، غير آن دو حجتى است كه در آيه (و ما خلقنا السماء و الارض و ما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار، ام نجعل الذين آمنوا و عملوا الصالحات كالمفسدين فى الارض ام نجعل المتقين كالفجار) اقامه شده است ، زيرا در آيه اول از اين راه اقامه حجت شده است كه فعل خداى متعال باطل نيست ، و در آن غايت و حكمتى هست ، و در آيه دوم از اين راه اقامه شده كه همسان داشتن كافر و مؤ من و فاجر و ظالم و پرهيزكار و گنهكار لايق ساحت قدس خدا نيست ، و چون اين دو طبقه در دنيا امتيازى نداشتند، خداوند نشات ديگرى بر پا مى كند تا اين دو دسته در آن نشات از هم متمايز شوند كه بر يكى سعادت و بر ديگرى شقاوت نصيب شود. بخلاف آيه مورد بحث كه در آن حجت بر معاد از راه رحمت اقامه شده است .
و له ما سكن فى الليل و النهار و هو السميع العليم
( سكون ) در ليل و نهار، به معناى وقوع در ظرف عالم طبيعتى است كه اداره آن بدست ليل و نهار است ، چون نظام عالم طبيعت بستگى كامل به وجود نور دارد، اين نور است كه از سرچشمه خورشيد به همه زواياى جهان ما ميتابد، و همه كرات منظومه را زير اشعه خود فرو مى گيرد، اين نور است كه از كمى و زيادى آن و طلوع و غروب و محاذاتش با اجسام عالم و همچنين از دورى و نزديكى اجسام به آن تحولاتى در عالم پديد مى آيد.
پس در حقيقت مى توان گفت شب و روز گهوارهاى است عمومى كه عناصر بسيط عالم و مواليدى كه از تركيب آنها با يكديگر متولد مى شود همه در آن گهواره تربيت مى شوند، و در آن گهواره است كه هر جزئى از اجزاى عالم و هر شخصى از اشخاص آن به سوى غايت خود و هدفى كه برايش مقدر شده و به سوى تكامل روحى و جسمى سوق داده مى شود.

*(196/12)*

و همانطورى كه محل سكونت - چه شخصى و چه عمومى - دخالت تامى در تكون و وضع زندگى ساكنينش دارد - اگر انسانند در آن سرزمين در طلب زرق تكاپو كرده و از محصولات زراعتى و ميوههاى آن و حيواناتى كه در آن تربيت مى يابند ارتزاق نموده و از آب آنجا مى آشامند، و از هوايش استنشاق مى كنند، و از خود در آن محيط تاثيراتى گذاشته و از محيط تاثراتى برداشت مى كنند و اجزاى بدنشان بر وفق مقتضيات آن محيط رشد و نمو مى كند -، همچنين شب و روز كه به منزله مسكنى است عمومى براى اجزاى عالم ، دخالت تامى در تكون عموم موجودات متكونه در آن دارد.
انسان يكى از همين ساكنين در ظرف ليل و نهار است كه به مشيت پروردگار از ائتلاف اجزاى بسيط و مركبى در اين قيافه و شكلى كه مى بينيم تكون يافته است ، قيافه و اندامى كه در حدوث و بقايش از ساير موجودات ممتاز است ، زيرا داراى حياتى است كه مبنى است بر شعور فكرى ، و ارادهاى كه زائيده قواى باطنى و عواطف درونى او است ، قوائى كه او را به جلب منافع و دفع مضار واداشته و به ايجاد مجتمع متشكل دعوتش مى كند، لذا مى بينيم هر كجا از اين جنس افرادى يافت شوند آن افراد هر چه هم كم باشند، براى خود مجتمعى تشكيل داده و براى تفاهم با يكديگر زبان مخصوصى براى خود وضع نموده اند، و بر پيروى سنن و قوانين و عادات و رسوم معاشراتى و معاملاتى و بر احترام آراء و عقايد عمومى در باره حسن و قبح ، عدالت و ظلم ، اطاعت و معصيت ، ثواب و عقاب و جزا و عفو با يكديگر بناگذارى دارند.
توضيحى در مورد (سميع ) و (عليم ) بودن خداى سبحان .
و چون يگانه آفريدگار شب و روز و ساكنين در آن دو، خداى سبحان است ، از اين رو صحيح است گفته شود: (و له ما سكن فى الليل و النهار) چون ملك حقيقى ليل و نهار و سكان در آن دو، و جميع حوادث و افعال و اقوالى كه از آثار وجودى آنان است ،

*(196/13)*

از آن خدا است ، و همچنين نظامى كه در پهناى شگفتانگيز عالم جارى است به دست او است ، پس او شنواى گفتارها و صداها و اشارههاى ما است ، و داناى به اعمال و افعال نيك و بد ما و عدل و ظلم ما و احسان و اسائه ما و سعادت و شقاوتهائى است كه نفس ما كسب مى كند، و چگونه دانا به جميع اينها نباشد، و حال آنكه همه ما را او در ملك خود و به اذن خود ايجاد فرموده ؟ و نحوه وجودى اين نوع ، يعنى خوب و بد، عدالت و ظلم ، اطاعت و معصيت و هر يك از لغاتى كه دلالت بر معانى ذهنى دارند، همه امورى هستند علمى ، به اين معنا كه جز در ظرف علم وجود تحقق ندارند، و لذا مى بينيم عملى را كه انسان انجام مى دهد وقتى آنرا خوب و يا بد، معصيت و يا اطاعت مى ناميم كه از روى علم و عمد انجام يافته باشد، و همچنين صوتى كه از تركيب چند حرف از دهان آدمى بيرون مى آيد وقتى كلام خوانده مى شود كه از روى علم صادر شده و گويندهاش معناى آنرا قصد كرده باشد.
با اين حال چگونه ممكن است بشر اين امور علمى را در نفس خود مالك باشد، و به آن همانطور كه هست علم پيدا كند، آنوقت خدائى كه مالك او است از آن امور بى خبر باشد؟ (خوب دقت فرمائيد).
و حال آنكه خداى سبحان كسى است كه اين عالم را با وسعت عجيبى كه در عناصر و بسائط و مركبات آن وجود دارد و ما آدميان جزء بسيار كوچكى از آنيم ، ايجاد فرموده و اين كارگاه عظيم را تحت شرايط و نظامى حيرت آور بگردش درآورده است ، و در تحت همان نظام نسل آدمى را زياد كرده ، و نظام خاصى در بين افراد اين نوع اجراء نموده ، آنگاه وى را به وضع لغات و اعتبار سنن و وضع امورى اعتبارى و قراردادى هدايت فرموده ، و پيوسته با ما و ساير اسباب قدم به قدم همراهى كرده و ما را لحظه به لحظه به معيت ساير اسباب و آن اسباب را به معيت ما در مسير ليل و نهار براه انداخته ، و حوادثى بيرون از شمار يكى پس از ديگرى پديد آورده است .

*(196/14)*

تا آنجا كه يكى از ما توانسته به كلامى لب بگشايد و همينكه لب به كلامى گشود معنائى را در دلش الهام نموده ، و همان لفظ را دوباره در تعريف آن معنا بر زبانش جارى ساخته است ، تا كاملا آنرا از بر كرد و براى هميشه فهميد اين لفظ داراى اين معنا است ، آنگاه مخاطبش را هم گوشى داد تا بتواند آن صوت را از آن متكلم بشنود، و به محض شنيدن ، همان معنا را در دل او هم القاء نموده و به تعليم الهى خود آن معنا را به قوه فكر او خورانيده و فهمانده ، سپس مخاطب را با اراده خودش وادار كرد تا او هم لفظ مزبور را فقط در همان معنا بكار ببرد، و به كراهت خودش او را از بكار بردن در معنائى ديگر باز داشته ،
تا بدين وسيله لغات را در بين بشر وضع نمود، و در همه اين مراحل كه سر انگشتان از شمردن عدد آن عاجز است خودش قائد و آموزگار و راهنما و حافظ و مراقب بشر بود، با اين حال آيا ممكن است كسى اجازه گفتن غير اين سخن را به خود بدهد كه خداى تعالى شنوا و دانا است ؟ يقينا نه . و تعيينا هيچ نجوايى سه نفرى نيست مگر اينكه خداى تعالى چهارمى آنان ، و هيچ سرى در بين پنج نفر نيست مگر اينكه او ششمى آنان است ، و هيچ عده اى كمتر و يا بيشتر از آن ، نجوايى نمى كنند مگر اينكه خدا با ايشان است هر جا كه باشند، آنگاه روز قيامت آنان را به آنچه كه در باره آن نجوا كرده اند خبر مى دهد، و خدا به هر چيزى دانا است .

*(196/15)*

آرى اين نه تنها اقوال ما و لغات ما است كه خداى تعالى آنرا حرف به حرف بر زبان ما نهاده و به آن آگاهى دارد، بلكه جميع اعمال ما مستند به او است ، و به آنها عالم است . زيرا اگر عملى را كه يكى از ما انجام مى دهد در نظر بگيريم مى بينيم اين عمل چه خوب و چه بد فرزندى زائيده شده از پدران (سلسله علل فعاله ) و مادرانى (سلسله علل منفعله ) است كه تحت اراده و اختيار جريان داشته اند و در حقيقت اين عمل راهى بس دراز و زمانى بس طولانى را در انتقال از اصلاب سلسلهاى به ارحام سلسلهاى ديگر كه كسى جز خداى متعال شماره آنرا نمى داند طى كرده ، و پيوسته خداوند يعنى همان كسى كه زمين در قبضه قدرت او و آسمانها در دست اويند، آن عمل را به اراده خود از آغوشى به آغوشى ديگر انتقال ميداده ، تا آنكه كارش به اين عالم كه عالم اختيار است انجاميده ، در اين عالم هم باز از اين منزل به آن منزل انتقال يافته تا روزى كه از يك فردى از بنى نوع ما صادر شده و از افق هستى طلوع كرده و خلاصه جاى خود را در عالم اختيار و مسكن ليل و نهار باز كرده است ، و تازه يكى از اسباب و حلقهاى از سلسله علل گشته و بعد از اين هم خدا مى داند تا كى و چه مقدار در اجزاى ديگرى از عالم هستى اثر مى گذارد، در حالى كه خداى سبحان شاهد و ناظر آن و محيط بر آن است .
بنابراين چطور ممكن است خداى سبحان از چنين چيزى غفلت داشته باشد؟ !( الا يعلم من خلق و هو اللطيف الخبير).
و از اين بيان به خوبى معلوم مى شود كه جمله (و هو السميع العليم ) در آيه مورد بحث به منزله نتيجه است براى جمله (و له ما سكن فى الليل و النهار).
و شنوائى و دانائى گر چه از صفات ذاتى خداى تعالى و عين ذات مقدس اويند و متفرع بر امر ديگرى غير از ذات نمى شوند،

*(196/16)*

و ليكن يك قسم از شنوائى و بينائى و دانائى هست كه از صفات فعل و خارج از ذات هستند، و آن شنوائى و بينائى و دانائى است كه ثبوتش موقوف بر تحقق متعلق است ، نه بر ذات مقدسش ، نظير (خلق )، (رزق )، (احياء) و (اماته )، كه متوقفند بر وجود (مخلوق )، (مرزوق )، (حى ) و (ميت ).
و چون نفس موجودات و عين آنها مملوك و محاط او است پس بايد گفت : موجودى كه از نوع اصوات است هم سمع خدا و هم مسموع او است ، همچنانكه موجودى كه از مقوله نور و رنگ است هم بينائى خدا است و هم مبصر او است ، و اين دو مقوله با ساير موجوداتى كه از مقولههاى ديگرى هستند، همه ، هم علم خدايند و هم معلوم او.
و اين نوع علم از صفات فعل خدا است كه با تحقق فعل او متحقق مى شود نه قبل از آن ، و لازمه اين حرف يعنى تحقق صفتى در خداى تعالى بعد از فعل نه قبل از آن ، اين نيست كه در ذات پروردگار منزه از تغير، تغييرى پديد آيد، و در حالى فاقد صفتى و در حال ديگرى واجد آن شود، زيرا گفتيم اينگونه صفات يعنى امثال خلق و رزق و اماته و احياء و علم به مخلوقات ، صفات فعلند، و از مقام فعل تجاوز نكرده و ربطى به مقام ذات او ندارند.
پس آيه شريفه در مقام اين است كه با استنتاج علم از ملك ، علم فعلى خدا را اثبات كند (دقت فرمائيد).

*(196/17)*

بنابراين آيه مورد بحث يعنى (و له ما سكن فى الليل و النهار) به منزله مقدمه اى است براى حجتى كه در آيه قبل اقامه شد، زيرا حجت بر معاد گر چه با جملات (قل لمن ما فى السموات و الارض قل لله كتب على نفسه الرحمة ) تمام بود. و ليكن از آنجائى كه شنونده با نظر بدوى و ساده به اين معنا منتقل نمى شود كه ملك خداى تعالى نسبت به موجودات مستلزم علم نسبت به آنها است و ملكش نسبت به مسموعات (اصوات و اقوال ) مستلزم شنوايى او نسبت به آنها است ، از اين رو مجددا مالكيتش را نسبت به آسمانها و زمين تكرار نموده و خاطر نشان ساخته كه اين مالكيت مستلزم شنوائى و دانائى است . و لذا جمله (وله ما سكن فى الليل و النهار) را كه در حقيقت همان مالكيت آسمانها و زمينى است كه در آيه قبل بود اضافه كرد و روى اين حساب بود كه گفتيم آيه مورد بحث به منزله مقدمه اى است كه حجت آيه قبلى را توضيح داده و تتميم مى كند.
و اين آيه شريفه - صرف نظر از اينكه ما نتوانستيم حق آنرا ادا كنيم و ادا كردنى هم نيست - از جهت معنا يكى از لطيفترين آيات قرآنى و از جهت اشاره و حجت دقيقترين و از جهت منطق رساترين آنها مى باشد.
قل ا غير الله اتخذ وليا فاطر السموات و الارض و هو يطعم و لا يطعم
از اينجا شروع مى شود به استدلال بر يگانگى خدا و اينكه شريكى براى او نيست .
عوامل پيدايش مرام بت پرستى .
آنچه كه از تاريخ و ثنيت و بتپرستى برمى آيد اين است كه باعث پيدايش اين مرام يعنى خضوع در برابر بت و پرستش آلهه ، يكى از دو غريزه زير بوده است :

*(196/18)*

اول غريزه جلب منفعت : توضيح اينكه ، انسانهائى دور از معارف دينى بنظر ساده خود احساس مى كرده اند كه در ادامه زندگى محتاج به اسباب و لوازم زيادى از قبيل طعام ، لباس ، مسكن ، همسر، اولاد، خويشاوند و امثال آن هستند، از اين ميان مهمتر از همه غذا است كه نياز انسان به آن بيش از نياز وى به غير آن است و معتقد شده بودند كه هر صنفى از اين حوائج بستگى به سببى دارد كه آن سبب آن حاجت را براى آنان فراهم مى كند مثلا براى باران سببى است كه آنرا از آسمان فرو فرستاده و چمنزارها را سرسبز و خرم مى سازد و در نتيجه آذوقه آنان و علوفه چهارپايانشان را تامين مى كند، و براى پستيها و بلنديهاى زمين سببى است كه امور آنرا اداره مى كند، و سبب ديگرى هست كه بين دو نفر علاقه و محبت ميافكند، و نيز سببى است كه اداره درياها و كشتيها را عهدهدار است .
و چون مى ديدند كه خودشان به تنهائى نيروى تسلط بر همه اين حوائج و حتى بر حوائج ضرورى را ندارند از اين رو براى دستيابى بهر حاجتى خود را ناچار مى ديدند كه در برابر سبب مربوط به آن حاجت خضوع نموده و او را پرستش كنند.
دوم غريزه دفع ضرر: آنها چون مى ديدند كه از هر سو هدف تير حوادث و ناملايمات و محصور بلاياى عمومى از قبيل سيل ، زلزله ، طوفان ، قحطى ، وبا و... و همچنين خطرات شخصى از قبيل امراض ، فقر، سقوط، بى اولادى ، دشمنى دشمنان ، حاسدين و عيبجويان و امثال آنند، لذا پيش خود به اين خيال افتادهاند كه لابد اسباب قاهرهاى در كار است كه اين گرفتاريهاى خرد كننده را براى انسان فراهم مى كند و در نتيجه صفاى زندگى را مبدل به كدورت مى سازد، و لابد اين اسباب موجوداتى هستند آسمانى ، نظير ارباب انواع و ارواح كواكب .

*(196/19)*

از اين جهت از ترس اينكه مبادا دچار خشم آنها شوند سر تسليم در برابرشان فرود آورده و آنها را معبود خود گرفتند، تا شايد بدين وسيله خشنودشان ساخته ، از آزارشان ايمن شده ، از مكاره و مصائب و شرور و ضررهائى كه از ناحيه آنها نازل مى شود مصون گردند.
اين آن چيزى است كه از تواريخ مربوط به پيدايش مسلك بتپرستى و منطق بتپرستان و ستارهپرستان استفاده مى شود.
احتياج عليه بت پرستان با بهره جستن از منطق خودشان .
با در نظر گرفتن اين نكته تاريخى بخوبى معلوم مى شود كه خداى تعالى در آيه مورد بحث و همچنين آيات بعد از آن از اين راه احتجاج مى كند كه برهان خود آنان را بر پرستش اجرام علوى از آنان گرفته و بخودشان برمى گرداند،
به اين معنا كه اصل آن دو حجت را در اينكه حجت صحيح هستند قبول نموده و سپس اضافه مى كند كه لازمه اين حجت يگانهپرستى و نفى هر گونه شريك از خداى سبحان است ، نه بتپرستى و شرك ، اينكه فرمود: (قل ا غير الله اتخذ وليا فاطر السموات و الارض و هو يطعم و لا يطعم )، اشاره است به حجت اول آنان ، كه همان وجوب شكر منعم و پرستش معبود است بخاطر انعام او، و اينكه پرستش او شكر او و سبب مزيد انعام او است .

*(196/20)*

در اين جمله رسول گرامى خود را دستور مى دهد كه از راه سؤ ال و جواب آنان را به اشتباه و خطايشان واقف ساخته ، و بفهماند كه منطق (شكر منعم ) منطق و برهان صحيحى است ، ليكن منعم شما اين بتها نيستند، بلكه منعم و ولى نعمتى كه بنى نوع آدم و هر موجود ديگر از خوان نعمتش متنعم است ، تنها خداى سبحان است ، خدا است آن كسى كه روزى مى دهد و خود احتياجى به روزى ندارد، (يطعم و لا يطعم )، به دليل اينكه او كسى است كه آسمانها و زمين را آفريده ، و آنها را از ظلمت عدم ، به نور وجود درآورده ، و نعمت هستى و تحققش ارزانى داشته ، آنگاه به منظور بقاء وجودش نعمتهاى ديگرى كه بقاى وجود آسمان و زمين بستگى به آن دارد، و عددش را جز خودش كسى نمى داند، و مساله اطعام انسان كه يكى از آنها است بر آن افاضه فرموده ، زيرا همه اين نعمتها كه بقاى هستى عالم از انسان و غير انسان موقوف و مشروط به آن است و همچنين جميع وسائلى كه به توسط آن اين نعمتها به موارد استحقاقش مى رسد همه منتهى به خلقت پروردگار است . آرى اشياى عالم و سلسله اسباب و مسببات همه از صنع او است .
پس وقتى مساله رزق كه در نظر انسان اهم مظاهر آن مساله اطعام است بدست او است واجب است او به تنهائى پرستش شود، چون تنها او است كسى كه ما را غذا مى دهد، و ما در اين حاجت خود به غير او نيازمند نيستيم .
از آنچه بيان شد چند نكته بدست آمد:
اول : اينكه تعبير از عبوديت و پرستش به (اتخاذ ولى در جمله اغير الله اتخذ وليا) از اين جهت بود كه برهان از طريق إ نعام خداوند به اطعام و اينكه شكر ولى نعمت واجب است اقامه شده بود.
دوم : اينكه توصيف خداى تعالى به (فاطر السموات و الارض ) براى بيان همان جهتى بوده كه ما در انحصار اطعام به خداى تعالى ذكر كرديم . و چه بسا از تعريضى كه در جمله (و لا يطعم ) هست نيز جهت اين انحصار استفاده شود،

*(196/21)*

چون در اين جمله كنايه و تعريض است به اينكه ساير معبودهائى كه مشركين براى خود اتخاذ كرده اند مانند عيسى و امثال او، خود محتاج به اطعام خدا و ساير نعمتهاى اويند.
و نيز ممكن است از اينكه اين جمله را در بين برهان بكار برده استفاده شود كه غرض از آن اشاره به اين بوده كه برهان بر توحيد، راه ديگرى هم بهتر از آن دو راهى كه در منطق مشركين بود دارد، و خلاصه آن اين است كه ايجاد كننده اين عالم خداى تعالى است ، و هر موجودى وجودش به خلقت او منتهى و مستند مى شود، و چون چنين است خضوع در برابرش واجب است .
و وجه اينكه اين راه بهتر از آن دو راه است اين است كه گر چه آن دو راه نيز توحيد معبود را از جهت معبود بودنش اثبات مى كند، و ليكن آنطور هم كه بايد و شايد بى حرف نيست ، زيرا يكى وجوب عبادت معبود را از راه طمع در نعمت او نتيجه مى دهد، و ديگرى از راه ترس از نقمت و عذابش ، و بنابر اين دو طريق ، مطلوب بالذات در حقيقت جلب نعمت و امن از نقمت است ، نه خداى تعالى ، بخلاف اين مسلك كه نتيجهاش وجوب عبادت خدا است براى خدائيش نه براى اينكه عبادتش نعمت او را جلب و نقمتش را دفع مى نمايد.
سوم : اينكه از بين همه نعمتهاى بى شمار تنها اطعام را اختصاص به ذكر داده ، به اين عنايت بوده كه در نظر ساده عوام مساله اطعام روشنترين حاجتى است كه موجودات زنده و از آن جمله انسان ، در زندگى خود بدان محتاجند.

*(196/22)*

بارى ، بعد از اينكه خداى تعالى در آيه مورد بحث منطق كفار را گرفته به خود آنان بر مى گرداند، رسول گراميش را از طريق وحى دستور مى دهد كه با ذكر شاهدى برهان خود را برايشان تاييد نمايد، و آن شاهد اين است كه خداى تعالى وى را از طريق وحى دستور داده كه در اتخاذ معبود همان راهى را كه عقل به آن هدايت مى كند يعنى راه توحيد را سلوك كند، و صريحا از اينكه از راه مزبور تخطى نموده و با مشركين دمساز شود نهى نموده ، و مى فرمايد: (قل انى امرت ان اكون اول من اسلم ) سپس مى فرمايد: (و لا تكونن من المشركين ).
در اينجا دو نكته ديگر باقى مانده كه بايد آنها را خاطرنشان سازيم :
اول : اينكه اگر مراد از جمله (اول من اسلم ، اول من اسلم من بينكم - اولين كسى كه از شما اسلام آورد)، باشد معناى آيه واضح است ، زيرا رسول خدا قبل از همه امت ، اسلام آورده . و اما اگر مراد از آن (اولين كسى كه اسلام آورده ) باشد
همچنانكه ظاهر اطلاق هم همين است آنوقت معناى اوليت بحسب رتبه
دوم : اينكه چون نتيجه اين برهان وجوب عبوديت است و عبوديت هم نوعى خضوع و تسليم است ، از اين رو لفظ اسلام را بكار برد تا اشاره اى بغرض از عبادت يعنى خضوع هم كرده باشد، و اگر بجاى آن لفظ ايمان را به كار مى برد اين معنا استفاده نمى شد.
قل انى اخاف ان عصيت ربى عذاب يوم عظيم
اين دومين مسلك از همان دو نحو برهانى است كه گفتيم مشركين در اتخاذ معبود بكار مى بردند، و آن اين بود كه : پرستش خدايان آنان را از شمول سخط و نزول عذابى كه مترتب بر آنست ايمن مى سازد.

*(196/23)*

و در اين آيه خداى تعالى هم همين برهان را براى اثبات توحيد اقامه نموده ، با اين تفاوت كه مخوفترين و تلخترين انواع عذاب را كه بايد بيش از هر عذابى از آن ترسيد در برهان خود اخذ كرده است و آن عذاب قيامت است كه آسمانها و زمين هم از تحملش ‍ عاجزند، همچنانكه در برهان قبلى هم كه برهان از طريق احتياج بود نعمت اطعام را كه بحسب نظر بدوى ضروريترين حوائج انسان است اخذ نمود.
و در اينكه فرمود: (ان عصيت ربى ) و نفرمود: (ان اشركت بربى ) اشاره است به مخالفت نهيى كه در آيه قبل بود، يعنى : (و لا تكونن من المشركين ) و اشاره مزبور، اين نكته را افاده مى كند كه اگر مى بينيد پروردگار من مرا از شرك نهى فرموده از باب تعبد صرف نيست ، بلكه عقل نيز بر من واجب مى كند كه تنها خداى را پرستش كنم تا از عذاب روز بزرگى كه از آن بيمناكم ايمن شوم .
با اين بيان مى توان گفت آيه مورد بحث نظير آيه قبلى است ، براى اينكه اين آيه نيز نخست اقامه حجت را از راه عقل نموده ، آنگاه آنرا با وحى خداى سبحان تاييد مى كند (دقت فرمائيد). و اين خود از لطائف ايجاز قرآن كريم است كه با بكار بردن كلمه : (عصيت ) بجاى (اشركت ) معنائى چنين وسيع را افاده مى نمايد.
من يصرف عنه يومئذ فقد رحمه ...
معناى اين آيه روشن است و در حقيقت همان حجتى را كه در آيه قبلى اقامه شده بود تتميم مى كند، چون از مظاهر آيه قبلى بر حسب نظر ساده و بسيط چنين برمى آيد كه رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) براى اثبات وجوب توحيد پروردگار دليل آورد به اينكه خدا او را از شرك نهى كرده ، پس لازم است به يگانگياش اقرار كند، شايد كه از عذاب آخرت ايمن گردد.

*(196/24)*

و چون ممكن بود اشخاص غافل و بى تدبر ايراد كنند كه اين نهى ، مختص به تو است و خداوند به طورى كه خودت ادعا ميكنى تنها تو را از شرك نهى كرده ، پس ترس از عذاب و وجوب توحيد هم مختص به خود تو است و اين برهان تو اقتضا نمى كند كه بر غير تو هم توحيد و دورى از شرك واجب باشد،
و در حقيقت اين حجت تنها عليه تو است ، نه ديگران ، از اين جهت با جمله (من يصرف عنه يومئذ فقد رحمه ) افاده فرمود كه عذاب پروردگار اختصاص به من ندارد، بلكه عذابش مشرف و محيط بر همه است ، و هيچ كس را از آن خلاصى نيست ، مگر به وسيله رحمت خود او، پس بر هر انسان است كه از عذاب چنين روزى بترسد، همانطورى كه رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) ميترسيد.
و ان يمسسك الله بضر فلا كاشف له الا هو...
آن دو برهانى كه در آيات سابق بود
، يكى نمونهاى از خيراتى را كه آدمى آرزوى دستيابى به آن را دارد ذكر مى كرد، و ديگرى نمونهاى از شرور را كه همواره خائف و گريزان از آن است خاطرنشان مى ساخت ، و متعرض ساير انواع خيرات و شرور نبودند، با اينكه همه آنها از ناحيه خداى سبحان به آدمى مى رسد.
از اين رو در اين آيه صريحا توضيح مى دهد كه خيرات و شرور منحصر به اطعام و عذاب قيامت نيستند، بلكه خيرات و شرور ديگرى نيز هست كه خداوند آدمى را به آن متنعم و به اين معذب مى كند، نه كسى مى تواند جلوى آن را بگيرد و نه اين را دفع كند، آرى ، او است كه بر هر چيز قادر است ، و همين اميد خير، آدمى را وادار مى كند كه تنها او را معبود و اله خود بگيرد.

*(196/25)*

و چون اينجا جاى اين توهم بود كه اين برهان بيش از اين اقتضا ندارد كه بايد خداى را پرستيد، و اين را مشركين هم معترف هستند و اما اينكه جز او را نبايد پرستش نمود از كجا؟ خدايانى كه مورد احترام آنان بوده ، بزعم آنان اسبابى بودند كه بين خلق و خالق وساطت و شفاعت مى كردند، و در عالم خلقت تاثيرات نيك و بد بسزائى داشتند، روى اين حساب بوده كه بر خود لازم مى دانستند، آن اسباب را به اميد خيرشان و از ترس شرشان پرستش نمايند.
از اين رو خداى تعالى در مقام دفع اين توهم فرمود: (و هو القاهر...) تنها خداى سبحان است كه قاهر و غالب بر بندگان است ، كسى از مخلوقات مانند پروردگار فائق بر بندگان نيست ، مخلوقات چه خودشان و چه كارهايشان و چه آثار و خواصى كه دارند همه در تحت قهر و قدرت اويند،
هيچ عملى از نيك و بد آنها نيست مگر اينكه به اذن و مشيت پروردگار است ، در هيچ چيزى مستقل نبوده و براى خود مالك هيچ نفع و ضرر و هيچ چيز ديگرى نيستند، پس هر خير و شرى كه از افق ذات آنها سرزند، منتهى و مستند به امر و مشيت و اذن او است ، استنادى كه لايق به ساحت قدس و عزت او باشد.
پس مجموع اين دو آيه معناى واحدى را تكميل مى كند، و آن اين است كه : آنچه از خير و شر به انسان مى رسد، همه مستند به خدا است ، و اين استناد هم طورى است كه لايق ساحت او است ، در نتيجه خداى سبحان تنها معبودى است كه در الوهيت متوحد و در معبوديت متفرد است ، الهى و معبودى جز او نيست .
و اما اينكه چرا از اصابت خير و شر به (مس ) كه دلالت بر حقارت دارد تعبير كرده و در باره اصابت شر فرمود: (ان يمسسك ) و راجع به اصابت خير فرمود: و (ان يمسسك )؟ براى اين بود كه دلالت كند بر اينكه اين خيرات و شرور در مقابل قدرت بى نهايت پروردگار - كه هيچ چيز در قبال آن ايستادگى نمى كند و هيچ مخلوقى طاقت تحمل آن را ندارد - بسيار اندك و ناچيز است .

*(196/26)*

و چنين بنظر مى رسد كه جمله (فهو على كل شى ء قدير) كه تنها در طرف اصابت خير (و ان يمسسك بخير) ذكر شده در حقيقت بجاى (فلا مانع يمنعه ) و يا نظير آن بكار رفته باشد، و بنابراين ، دلالت مى كند بر اينكه خداى تعالى همانطورى كه قادر است بر رساندن هر ضرر مفروضى ، همچنين قادر است بر رسانيدن هر خيرى كه تصور شود، و از همين جمله علت جمله (فلا كاشف له الا هو) كه دنبال اصابت شر (و ان يمسسك الله بضر) ذكر شده بود نيز كشف مى شود، زيرا همانطورى كه قدرت كسى بر دفع خيرات پروردگار، مستلزم اين است كه به همان اندازه از خداوند سلب قدرت شود، همچنين قدرت بر دفع ضرر او نيز مستلزم چنين محذور و تالى فاسدى هست .
و اينكه اصابت خير و شر را در اين آيه اختصاص به پيغمبر (صلى الله عليه وآله و سلم ) داد، نظير اختصاصى است كه در دو آيه قبل يعنى آيه (قل انى اخاف ان عصيت ربى عذاب يوم عظيم ) واقع شده بود، همچنانكه تعميم در آيه بعدى (و هو القاهر فوق عباده نظير) تعميمى است كه از آيه قبل (من يصرف عنه يومئذ فقد رحمه ) استفاده مى شد.
و هو القاهر فوق عباده و هو الحكيم الخبير
(قهر) نوعى از غلبه را گويند، و آن اين است كه چيزى بر چيز ديگرى چنان جلوه و ظهور كند كه آنرا مجبور به قبول اثرى از آثار خود نمايد، اثرى كه يا بالطبع و يا به عنايت و فرض مخالف با اثر مقهور باشد،
مانند ظهور آب بر آتش كه آنرا خاموش مى سازد، و ظهور آتش بر آب كه آنرا تبخير و يا رطوبتش را خشك مى كند،
معناى (قاهر)بودن خداى سبحان و فرق آن با قهر و غلبه موجودات بر يكديگر.

*(196/27)*

و از آنجائى كه تمامى اسباب عالم كون را، خداى تعالى ايجاد (اظهار) كرده تا وسائطى باشند براى حدوث حوادثى ، و او است كه مسببات را از آثار اسباب ، متاثر مى سازد و اين اسباب و مسببات هر چه باشند، مجبور به قبول آثارى هستند كه خداوند فعل آن را از يكى ، و انفعال از آنرا از ديگرى خواسته است ، از اينجهت مى توان گفت : تمامى آنها مقهور خداى سبحانند و خداى سبحان قاهر بر همه آنها است .
پس لفظ (قاهر) از اسمائى است كه هم بر خداى متعال اطلاق مى شود، و هم بر سلسله اسباب ، صادق است ، الا اينكه بين قهر او و قهر اسباب فرق است ، زيرا اگر غير او بعضى بر بعضى ديگر قهر و غلبه دارند در عين حال قاهر و مقهور از جهت مرتبه وجودى ، و درجه هستى ، با هم برابرند، باين معنا كه اگر آتش مثلا بر هيزم قهر مى كند و آنرا مشتعل مى سازد خودش با آن هيزم ، هر دو موجودى هستند طبيعى . چيزى كه هست ، اقتضاى طبع يكى ، مخالف اقتضاى طبع ديگرى است ، و اقتضاى طبع آتش در تحميل اثر خود بر هيزم ، قويتر است از اقتضاى هيزم در تحميل اثر خود بر آتش ، و از اين جهت است كه آتش بر هيزم غلبه و ظهور كرده و آنرا از تاثير خود متاثر مى سازد.
و ليكن خداى سبحان ، قهرش مانند قهر آتش بر هيزم نيست ، بلكه او قاهر است به تفوق و احاطه مطلق ، نه به قويتر بودن در اقتضاى طبيعى به اين معنا كه اگر ما آتش زدن و شعلهور ساختن چيزى از قبيل هيزم و امثال آن را به خداى سبحان نسبت دهيم معناى اين نسبت ما اين است كه خداى سبحان هم به وجود مخصوص و محدودى كه با آن وجود هيزم را ايجاد كرده و هم به خواص و كيفياتى كه به آن داده و آنرا با دست قدرت خود مجهز به آن خواص نموده و هم به ايجاد آتشى كه آنرا طعمه خود سازد و آن آتش نيز ذات و آثارش ملك او است ، و هم به اينكه نيروى مقاومت در برابر آتش را از آن سلب نموده بر آن قاهر است .
next page
fehrest page
back page

*(196/28)*

next page
fehrest page
back page
آرى ، قهر خداى تعالى بر هيزم به اين معنا است ، نه به معناى قهر موجودات بر يكديگر. چون او است كه هر چيزى را در جاى خود وضع كرده و از آنجمله احتراق و اشتعال را هم در هيزم قرار داده ، به طورى كه در برابر اراده و مشيت او قدرت سرپيچى از اين امر و از ساير امور و آثارى كه در آن نهاده ، ندارد. براى اراده و مشيت او افقى است مافوق هستى هيزم .
پس اگر مى گوييم خداوند بر بندگان قاهر است قهر او نظير قهر بعضى از بندگان بر بعضى ديگر (كه همه در عرض هم هستند) نيست ، قرآن كريم اين بحث ما را و هم چنين
نتيجهاى را كه از آن گرفتيم تصديق دارد، براى اينكه در دو جاى اين سوره يعنى در اين آيه و در آيه 61 قهر را به عنوان اسمى از اسماى خدا ذكر كرده ، در حالى كه اگر قهر او مانند قهر بندگان بود بايد به عنوان وصف ذكر مى فرمود.
گر چه در هر دو موضع آنرا مقيد به (فوق عباده ) كرده و اتفاقا تا آنجا هم كه ما ياد داريم اين كلمه در جائى استعمال مى شود كه مقهور از صاحبان عقل (انس و جن و ملك ) باشد، بخلاف لفظ غلبه كه هم در آنان استعمال مى شود و هم در غير آنان مانند جمادات و مايعات و امثال آن ، و لذا راغب هم لفظ قهر را به ذليل ساختن كه ظهورش در صاحبان عقل بيشتر است تفسير نموده و ليكن صرف (غلبه ) استعمال باعث نمى شود كه اين كلمه در غير مورد صاحبان عقل به هيچ عنايتى صادق نيايد.

*(197/1)*

خداى سبحان در اين دو آيه ، مساله رساندن خير و شر را به خود نسبت داده و فرموده است : او است كه به رسانيدن خير و شر به بندگان و به اجبار و ذليل ساختن آنان به قبول خير و شر خود و همچنين به آنچه مى كنند و به آثارى كه دارند بر آنان قاهر است ، و ما يملك آنان را، مالك و بر مقدورات آنان قادر است . و چون رساندن خير و شر به ديگران هم نسبت داده مى شود لذا با گفتن و (هو الحكيم الخبير) قهر خود را از قهر ديگران جدا و متميز ساخته و معلوم كرد كه قهر او مانند قهر ديگران از روى جهل و گزاف نيست ، و مثل ديگران در قهرش و در هيچ كار ديگرش دچار خبط و غلط نمى شود.
آيات 20 - 19 سوره انعام .
قل اى شى ء اكبر شهادة قل الله شهيد بينى و بينكم و اوحى الى هذا القرآن لانذركم به و من بلغ ائنكم لتشهدون انّ مع الله آلهة اخرى قل لا اشهد قل انما هو اله واحد و اننى برى مما تشركون (9) الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم الذين خسروا انفسهم فهم لا يؤ منون (20)
ترجمه آيات
(به اين كفار) بگو: چه چيزى در شهادت بزرگتر است (تا من او را براى شما گواه بر رسالت خود بياورم ؟) بگو خداى تعالى گواه بين من و شما است ، و اين قرآن به من وحى شده كه شما و هر كه را كه اين قرآن به گوشش بخورد انذار كرده ، هشدار دهم آيا (با چنين گواهى بزرگ ) باز هم شما شهادت مى دهيد كه با خداى تعالى خدايان ديگرى هست ؟ بگو من كه چنين شهادتى نمى دهم ، بگو حق مطلب همين است كه او معبودى است يگانه و به درستى كه من از هر چه كه شما شريك خدايش پنداشته ايد بيزارم (19) آنانكه ما كتابشان داديم رسول الله را مى شناسند همانطورى كه فرزندان خود را مى شناسند، و كسانى كه به نفس خود زيان كرده اند ايمان نمى آورند(20).
بيان آيات

*(197/2)*

اين آيات احتجاج مى كند بر مساله وحدانيت خداى تعالى از راه وحى . و حال آنكه اين مساله عقلى و از مسائلى است كه عقل از طرق مختلفى به آن راه دارد،
و ليكن صرف اين جهت باعث نمى شود كه نتوان آنرا از طريق وحى صريح قطعى هم اثبات نمود، مگر غرض از برهان عقلى ، جز تحصيل يقين چيز ديگرى است ؟ وقتى غرض از آن تحصيل يقين به وحدانيت خدا باشد و بر حسب فرض ، وحى الهى هم قطعى و غير قابل ترديد باشد چه مانعى دارد كه همان وحى برهان بر وحدانيت خدا قرار گيرد آنهم وحيى چون قرآن كه اساسش متكى بر تحدى است .
قل اى شى ء اكبر شهادة قل الله شهيد بينى و بينكم

*(197/3)*

رسول گرامى خود را دستور مى دهد كه از مشركين بپرسد چه چيزى از هر چيز در مساله شهادت بزرگتر است ؟ البته بايد دانست كه مراد از اين (شهادت ) اعم از تحمل آن از راه حس و مشاهده و از اداى آن است ، و چون تحمل و اداى شهادت مخصوصا تحمل آن ، از چيزهائى است كه بر حسب اختلاف درجه فهم متحملين و وضوح و پيچيدگى وقايع و قوت و ضعف بيان بيان كننده آن ، مختلف مى شود، و مسلما متحملى كه سهو و نسيان و غفلت بر مزاجش غلبه دارد، مانند متحملى كه هر چه بشنود و ببيند حفظ مى كند، نيست ، و مست همانند هوشيار و بيگانه به مثل آشناى به جزئيات واقعه نيست ، از اين رو بايد بدون ترديد گفت : خداى تعالى در تحمل شهادت و خبر يافتن از وقايع جهان و افعال بندگان از هر خبردارى خبردارتر است ، چون او است كه بزرگ و كوچك اشياء را آفريده ، و اختراع و ايجاد هر چيز منتهى به او مى باشد با هر چيز، و محيط بر هر چيز است ، حتى به سنگينى ذره اى كه در آسمانها و زمين است ، و كوچكتر از ذره و بزرگتر از آن علم او مخفى نبوده و او فراموش و گمش نمى كند. و از آنجائى كه پاسخ اين سؤ ال خيلى روشن بود لذا در آيه متعرض آن نشد و نيازى نديد به اينكه در جواب گفته شود: (قل الله اكبر شهادة ) همانطورى كه در آيه (قل لمن ما فى السموات و الارض ) از قول مخاطبين فرمود: (قل الله ) و يا گفته شود (سيقولون الله خواهند گفت خدا) همانطورى كه در آيه (قل لمن الارض و من فيها ان كنتم تعلمون ) فرمود: (سيقولون لله اعتراف خواهند كرد به اينكه زمين و هر كس كه در او است از آن خدا است ).
علاوه بر اينكه جمله (قل الله شهيد بينى و بينكم ) خود دلالت بر جواب هم دارد و در حقيقت قائم مقام همان جواب است .

*(197/4)*

بعيد هم نيست كه كلمه (شهيد) خبر باشد از مبتداى محذوف ، و آن مبتدا ضميرى باشد كه به كلمه (الله ) برگشته و تقديرش ‍ چنين باشد: (قل الله هو شهيد بينى و بينكم ) كه در اين صورت جمله مذكور هم جواب از آن سؤ ال خواهد بود، و هم شروع در مطلبى ديگر.
اين نكته را نيز نبايد از نظر دور داشت كه جمله (قل الله شهيد بينى و بينكم ) علاوه بر اينكه مشتمل است بر اخبار رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) از اينكه خداوند شهيد است ، خود شهادت جداگانه اى هم هست ، براى اينكه كلمه (قل ) مى رساند كه خدا به او فرموده كه مشركين را به شهادتش خبر دهد، و اين معنا بدون شهادت خدا بر نبوت او صحيح نيست ، بنابراين جمله مذكور هم دلالت دارد بر شهادت خدا نسبت به هر چيز و هم بر شهادتش نسبت به نبوت رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) و با اين حال ديگر حاجتى نيست به اينكه در اينجا به منظور شهادت به نبوت آنجناب كلام جداگانه اى تصريحا، نظير: (و الله يعلم انك لرسوله ) و يا تلويحا، نظير: (لكن الله يشهد بما انزل اليك انزله بعلمه ) ايراد بفرمايد.
و اينكه شهادت را مقيد كرد به (بينى و بينكم ) دلالت مى كند بر اينكه خداى تعالى بين پيغمبر اكرم و قومش كه دو طرف خصومتند واسطه است ، و چون مى دانيم كه خصومت و طرفيت آنجناب با قومش تنها بر سر مساله نبوت و رسالت و ادعاى نزول قرآن است كه بعدا با جمله (و اوحى الى هذا القرآن ) طرح مى شود، از اين جهت مى فهميم كه مراد از شهادت خدا بين او و قومش همان گواهى بر نبوت اوست ، چنانكه جمله (الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم ) هم به طورى كه بعدا خواهيم گفت اين دلالت را تاييد مى نمايد.
انذار و تخويف ، در دعوت نبوت مؤ ثرتر از تبشير و تطميع بوده است .
و اوحى الى هذا القرآن لانذركم به و من بلغ

*(197/5)*

حكايت قسمتى از بياناتى است كه رسول خدا بايد آنرا براى مشركين ايراد فرمايد و اين جمله عطف به (الله شهيد...) است در اين آيه مساله انذار و هشدار غايت و نتيجه نزول قرآن كريم قرار گرفته ، دعوت نبوت از طريق تخويف آغاز گشته ، و اين خود در فهم عامه مردم مؤ ثرتر از تطميع است .
براى اينكه گر چه تطميع و اميدوار ساختن مردم نيز راهى است براى دعوت انبيا و قرآن عزيز هم تا اندازهاى اين طريقه را به كار برده ،
ليكن اصولا اميدوارى آدمى را به طور الزام وادار به طلب نمى كند، و بيش از ايجاد شوق و رغبت در آدمى ، اثر ندارد، به خلاف تخويف و تهديد كه به حكم عقلى وجوب دفع ضرر احتمالى ، احتراز از آنچه تهديد به آن شده واجب و آدمى به دفع آن ملزم مى شود.
علاوه بر اين ، اگر مردم در گمراهى خود هيچ گونه تقصيرى نمى داشتند، مناسب بود كه دعوت الهى از راه تطميع آغاز گردد، ليكن مردم در گمراهى خود مقصر هستند، براى اينكه دعوت اسلام ، دعوت به دين فطرت ، يعنى به دينى است كه سرچشمه اش در نهاد خود بشر است ، و اين خود او است كه با دست خويش و با ارتكاب شرك و گناه ، فطرت خود را پشت سر افكنده و شقاوت را بر دل خود چيره نموده و در نتيجه دچار سخط الهى شده است ، و چون چنين است حزم و حكمت اقتضا مى كند كه دعوت آنان از راه انذار و هشدار آغاز گردد، و براى همين جهت بوده كه در آيات بسيارى وظيفه آنجناب منحصر در انذار شده است ، مانند آيه : (ان انت الا نذير) و آيه : (و انما انا نذير مبين ).

*(197/6)*

البته اين مطلب ، كه گفته شد، در باره مردم عامى است ، و اما خواص از مردم ، يعنى آنانكه خداى را از روى محبتى كه به او دارند عبادت مى كنند، نه از جهت ترس از آتش و يا طمع در بهشت ، البته از خوف و رجا و تهديد و تطميعى كه در دعوت دينى هست چيز ديگرى تلقى مى كنند، وقتى به تهديد از آتش برمى خورند از آن آتش ، آتش فراق و دورى از پروردگار و سخط وى را مى فهمند، و همچنين از شنيدن وصف بهشت به نعمت وصل و قرب ساحت او و خشنودى او منتقل شده و مشتاق آن مى گردند.
جمله : (لا نذركم به و من بلغ ) شاهد بر ابدى و جهانى بودن رسالت پيامبر اسلام(ص ) مى باشد.
از ظاهر (لانذركم به و من بلغ ) گرچه برمى آيد كه خطابش به مشركين مكه و يا عموم قريش و يا جميع عرب است ، الا اينكه مقابله بين (كم ) و بين (من بلغ ) البته با حفظ اين جهت كه مراد از (من بلغ ) كسانى باشند كه مطالب را از خود پيغمبر نشنيده اند، چه معاصرين و چه مردمى كه بعد از عصر آنجناب به وجود مى آيند - دلالت دارد بر اينكه مقصود از ضمير خطاب (كم ) در جمله (لانذركم به ) كسانى هستند كه پيغمبر اكرم ايشان را پيش از نزول آيه يا مقارن يا پس از نزول انذار مى فرمود.
پس اينكه فرمود: (و اوحى الى هذا القرآن لانذركم به و من بلغ ) بر اين هم دلالت دارد
كه رسالت آن حضرت عمومى و قرآنش ابدى و جهانى است ، و از نظر دعوت به اسلام ، هيچ فرقى بين كسانى كه قرآن را از خود او مى شنوند و بين كسانى كه از غير او مى شنوند نيست ، و به عبارت ديگر آيه شريفه ، دلالت مى كند بر اينكه قرآن كريم حجت ناطقى است از ناحيه خدا و كتابى است كه از روز نزولش تا قيام قيامت به نفع حق و عليه باطل ، احتجاج مى كند.

*(197/7)*

و اگر فرمود: تا شما را به وسيله آن انذار كنم ، و نفرمود: به وسيله قرائت آن ؛ براى اين بود كه قرآن بر هر كسى كه الفاظ آنرا بشنود و معنايش را بفهمد و به مقاصدش پى ببرد و يا كسى برايش ترجمه و تفسير كند، و خلاصه بر هر كسى كه مضامين آن به گوشش بخورد حجت است ، آرى ، لازم نيست كتاب و نامهاى كه به سوى قومى ارسال مى شود حتما به زبان آن قوم باشد، بلكه شرط آن اين است كه اولا مضامينش شامل آنان شود و ثانيا حجت خود را بر آن قوم اقامه كند، همچنانكه رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) به مردم مصر، حبشه ، روم و ايران نامه ها نوشت و حال آنكه زبان آنان غير زبان قرآن بود، و همچنين عده اى از قبيل سلمان فارسى و بلال حبشى و صهيب رومى به آنجناب ايمان آوردند، و بسيارى از يهود با اينكه زبانشان عبرى بود به آن حضرت گرويدند. و اينها كه گفته شد روشن و غير قابل ترديد است .
ائنكم لتشهدون ان مع الله آلهة اخرى قل لا اشهد...
پس از آنكه شهادت خداى را و اينكه خداوند بزرگترين گواه بر رسالت او است ذكر نمود و بيان كرد كه او جز به منظور دعوت به دين توحيد فرستاده نشده ، و خاطرنشان ساخت كه بعد از شهادت خداى سبحان بر اينكه او را در الوهيت شريك نيست ، ديگر انتظار نمى رود كسى بر تعدد آلهه شهادت دهد، اينك نبى محترم خود را دستور مى دهد كه از آنان به طور استعجاب و انكار بپرسد كه آيا باز هم به تعدد آلهه شهادت مى دهند؟ و اين معنا از بكار بردن حروف تاكيد (ان ) و (لام ) در مورد سؤ ال بخوبى استفاده مى شود، و گويا نفس نمى پذيرد كه بعد از اينكه ايشان شهادت پروردگار را شنيدند باز هم به خدايى خدايان ديگر شهادت دهند.

*(197/8)*

سپس با جمله (قل لا اشهد) دستور مى دهد كه با آنان در شهادت نابجائى كه داده اند مخالفت نموده ، آنرا از خود نفى نمايد. اين معنا از قرينه مقام استفاده مى شود. آنگاه مى فرمايد: (قل انما هو اله واحد و اننى برى ء مما تشركون ) و اين همان شهادت بر وحدانيت خداى تعالى و برائت از شرك و شركائى است كه مشركين مدعى آن بودند.
(الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم ) در اين فقره خبر مى دهد از شهادتى كه خداى سبحان در كتب آسمانى اهل كتاب بر نبوت خاتم الانبياء (صلى الله عليه وآله و سلم ) داده
و علماى آنان هم از آن شهادت اطلاع كافى دارند. زيرا كتبى كه از انبياء (عليهم السلام ) بر جاى مانده و مشتمل بر بشارتهاى پى در پى و غير قابل تشكيك در باره آمدن رسول خدا و اوصاف اوست هم اكنون نزد آنان موجود است .
بنابر اين علماى اهل كتاب به قدرى راجع به اوصاف آن حضرت استحضار دارند كه او را نديده مى شناسند، همانطورى كه بچه هاى خود را مى شناسند، و در جاى ديگر راجع به اين مطلب فرموده : (الذين يتبعون الرسول النبى الامى الذى يجدونه مكتوبا عندهم فى التورية و الانجيل ) و نيز فرموده : (محمد رسول الله و الذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم تريهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله و رضوانا سيماهم فى وجوههم من اثر السجود ذلك مثلهم فى التورية و مثلهم فى الانجيل ) و نيز مى فرمايد: (اولم يكن لهم آية ان يعلمه علماء بنى اسرائيل ) و از آنجائى كه بعضى از علماى آنان بشاراتى را كه از اوصاف رسول خدا سراغ داشتند كتمان مى كردند، و از ايمان به او نيز استنكاف مى ورزيدند، لذا خداوند با جمله (الذين خسروا انفسهم فهم لا يؤ منون ) خسران و زيانكارى آنان را بيان نمود.

*(197/9)*

در اينجا گفتار ما در تفسير آيه شريفه به پايان مى رسد. و البته در تفسير آيه (146) سوره بقره كه شباهت تامى با آيه مورد بحث ما دارد پاره اى مطالب را گذرانديم . از آنجمله وجه التفاتى را كه در آيه از حضور به غيبت به كار رفته بيان داشتيم ، و به زودى در سوره اعراف نيز تتمه اين بحث خواهد آمد - ان شاء الله تعالى -
بحث روايتى . 54.
در تفسير برهان از ابن بابويه نقل مى كند كه وى به سند خود از محمد بن عيسى بن عبيد روايت كرده كه گفت :
حضرت ابى الحسن (عليه السلام ) به من فرمود: اگر كسى از تو بپرسد كه آيا خداى عز و جل (شى ء) (چيز) است يا (لا شى ء)، چه جواب مى دهى ؟ محمد مى گويد: عرض كردم : خداى عز و جل در كلام خود آنجا كه مى فرمايد: (قل اى شى ء اكبر شهادة قل الله شهيد بينى و بينكم ) شى ء بودن خود را اثبات كرده ، چيزى كه هست در پاسخ از آن سؤ ال مى گوييم : خداوند شى ء است ليكن نه مانند ساير اشياء زيرا اگر شيئيت را بكلى از او نفى كنم ، در حقيقت وجودش را ابطال كرده ام ، حضرت فرمود: احسنت ، درست گفتى .
بيان روايتى از امام رضا عليه السلام درباره سه مذهب و مسلك مردم در توحيد.
حضرت رضا (عليه السلام ) فرمود: مردم را در توحيد سه مذهب است : 1 - نفى 2 - تشبيه 3 - اثبات به غير تشبيه .
(مذهب نفى ) غلط است ، (مذهب تشبيه ) يعنى او را به چيز ديگرى شبيه ساختن نيز غلط و باطل است ، براى اينكه چيزى نيست كه شبيه خداى تبارك و تعالى باشد. بنابراين راه صحيح و ميانه همان (اثبات بدون تشبيه ) است .

*(197/10)*

مؤ لف : مراد از (مذهب نفى )، نفى كردن معانى صفات است از خداوند؛ مانند حرفى كه معتزله در باره صفات بارى تعالى دارند، و در حكم آنست اينكه گفته شود صفات ثبوتيه چنين نيست كه در خداوند موجود باشد، بلكه معنايش در حقيقت نبود صفات ضد آن است مثلا معنى (قادر) و (عالم ) اين است كه خداى تعالى عاجز و جاهل نيست و اين حرف همان نفى صفات است ، مگر اينكه برگشت آن به همان مذهب سوم و غرض گوينده آن از: (عاجز نيست ) اين باشد كه قدرت او مانند ساير قدرتها نيست .
و مراد از (مذهب تشبيه ) اين است كه خداى تعالى با اينكه (ليس كمثله شى ء چيزى شبيه او نيست ) به غير خودش تشبيه شود، يعنى از هر صفتى آن معناى محدودى كه در خود ما است و متمايز از ساير صفات است براى خدا اثبات و به وى نسبت داده شود، قدرتش مانند قدرت ما و علمش نظير علم ما و هم چنين ساير صفاتش مانند صفات ما باشد، و بطلان چنين مذهبى روشن است ، براى اينكه اگر اوصافى كه خداى تعالى به آن متصف است مانند صفات ما باشد او نيز مانند ما محتاج خواهد بود، و با اين فرض ‍ ديگر واجب الوجود نخواهد بود - تعالى الله عن ذلك -
و مراد از مذهب اثبات بدون تشبيه اين است
كه از هر صفتى اصل آن در باره خداى تعالى اثبات و خصوصياتى كه آن صفت در ممكنات و مخلوقات به خود گرفته از حقتعالى نفى شود و به عبارت ديگر اصل صفت اثبات ، و محدوديت آن به حدود امكانى نفى گردد.

*(197/11)*

در تفسير قمى در روايت ابى الجارود است كه حضرت ابى جعفر (عليه السلام ) در تفسير آيه (قل اى شى ء اكبر شهادة قل الله شهيد بينى و بينكم ) فرمود: مشركين مكه در اوايل بعثت و همان موقعى كه رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) در مكه مى زيست به آنجناب گفتند: اى محمد آيا خداوند رسولى به غير تو نيافت كه به سوى ما گسيل دارد؟ گمان نمى كنيم كسى تو را در آنچه مى گويى تصديق كند، ما از يهود و نصارا هم راجع به تو پرسش كرديم آنها نيز اظهار بى اطلاعى كرده ، گفتند: در كتبى كه نزد ما است ذكرى از اين مرد نشده ، بنابر اين ، بايد گواهى بر رسالت خود بياورى . رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) فرمود: خدا بين من و شما گواه است .
رواياتى در ذيل جمله : (و من بلغ ) و درباره معرفتاهل كتاب نسبت به پيامبر اسلام (ص ).
در تفسير عياشى از بكير از محمد از ابى جعفر (عليه السلام ) روايت شده كه در تفسير كلام خدا كه مى فرمايد: (لانذركم به و من بلغ ) فرمود: على (عليه السلام ) از (من بلغ ) است .
مؤ لف : ظاهر اين روايت اين است كه : (من بلغ ) عطف بر ضمير (كم ) است ، و ظاهر آيه هم همين است ، و ليكن در بعضى از روايات وارد شده كه مقصود از (من بلغ ) تنها امام است ، و لازمه آن اين است كه عطف بر فاعل مقدر در (لانذركم ) بوده و معنايش اين باشد كه من و (من بلغ ) - امام - شما را انذار كنيم .
در تفسير برهان است كه ابن بابويه به سند خود از يحيى بن عمران حلبى از پدرش از ابى عبد الله (عليه السلام ) روايت كرده كه از آنجناب از معناى (و اوحى الى هذا القرآن لانذركم به و من بلغ ) سؤ ال شد، و در جواب فرمود: يعنى اهل هر ملت و زبانى كه باشند.
مؤ لف : وجه اينكه چطور اين معنا از آيه استفاده مى شود گذشت .

*(197/12)*

و در تفسير المنار است كه ابو الشيخ از ابى بن كعب روايت كرده كه گفت : اسيرانى را به حضور رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) آوردند، آن حضرت فرمود: آيا به اسلام دعوت شده ايد؟ گفتند نه ، حضرت ايشان را رها كرده سپس اين آيه را تلاوت فرمودند:
(و اوحى الى هذا القرآن لانذركم به و من بلغ ) آنگاه فرمود: اينان را رها كنيد تا به ماءمن و ديار خود باز گردند چون هنوز دعوت اسلام به گوششان نخورده است .
و در تفسير قمى است كه عمر بن خطاب به عبد الله بن سلام گفت : آيا محمد را در كتب خود مى شناسيد؟ گفت آرى ، به خدا سوگند او را به همان صفاتى كه خداوند در كتابهاى آسمانى ما، براى ما توصيف فرموده وقتى در بين شما او را ديديم شناختيم ، همان طورى كه يكى از ما بچه خود را وقتى با بچه ها ببيند مى شناسد، و به آن خدائى كه من (ابن سلام ) هميشه به ذات او سوگند مى خوردم هر آينه معرفتم به محمد بيشتر از معرفتى است كه به فرزندم دارم .
آيات 32 - 21 سوره انعام .

*(197/13)*

و من اظلم ممن افترى على الله كذبا او كذب بآيته انه لا يفلح الظلمون (21) و يوم نحشرهم جميعا ثم نقول للذين اشركوا اين شركاؤ كم الّذين كنتم تزعمون (22) ثم لم تكن فتنتهم الاّ ان قالوا و اللّه ربّنا ما كنّا مشركين (23) انظر كيف كذبوا على انفسهم و ضل عنهم ما كانوا يفترون (24) و منهم من يستمع اليك و جعلنا على قلوبهم اكنّة ان يفقهوه و فى آذانهم وقرا و ان يروا كل آية لا يؤ منوا بها حتى اذا جاؤ ك يجادلونك يقول الذين كفروا ان هذا الا اسطير الاولين (25) و هم ينهون عنه و يناءون عنه و ان يهلكون الا انفسهم و ما يشعرون (26) و لو ترى اذ وقفوا على النار فقالوا يليتنا نرد و لا نكذب بآيات ربنا و نكون من المؤ منين (27) بل بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل و لو ردوا لعادوا لما نهوا عنه و انهم لكاذبون (28) و قالوا ان هى الا حياتنا الدنيا و ما نحن بمبعوثين (29) و لو ترى اذ وقفوا على ربهم قال اليس هذا بالحق قالوا بلى و ربنا قال فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون (30) قد خسر الذين كذبوا بلقاء الله حتى اذا جاءتهم الساعة بغتة قالوا يحسرتنا على ما فرطنا فيها و هم يحملون اوزارهم على ظهورهم الا ساعة ما يزرون (31) و ما الحيوة الدنيا الا لعب و لهو و للدار الآخرة خير للّذين يتّقون افلا تعقلون (32).
ترجمه آيات
ستمكارتر از آن كسى كه به دروغ به خداوند افترا ببندد يا آيات او را تكذيب كند كيست ؟ به درستى كه ستمگران رستگار نمى شوند(21)
و روزى كه همگى آنها را محشور مى كنيم ، به كسانى كه شرك ورزيدند مى گوييم : كجايند آن شركائى كه براى ما مى پنداشتيد(22)
آنوقت است كه عذرى ندارند مگر اينكه بگويند به خدا، كه پروردگار ما است سوگند، ما مشرك نبوديم (23)
اى محمد ببين چگونه به خود دروغ مى بندند و چطور از شركائى كه براى خدا ساخته بودند، عين و اثرى نمى يابند(24)

*(197/14)*

از آنان كسانى هستند كه به كلام تو گوش مى دهند، ليكن ما بر دلهاى آنان پرده اى كه از فهمشان جلوگيرى كند افكنده و گوشهايشان را سنگين كرديم ، و اگر هر آيه اى را ببينند باز ايمان به آن نمى آورند، حتى وقتى هم كه نزد تو مى آيند غرضشان جدال است ، و لذا همانها كه كافر شدند بعد از شنيدن آيات قرآن مى گويند اين جز همان افسانه ها و حرفهاى قديمى نيست (25)
علاوه بر اين مردم را هم از شنيدن آن نهى نموده و از آن دور مى كنند، ولى بايد بدانند كه جز خود شان را از بين نمى برند، و نمى فهمند چه مى كنند(26)
و اگر تو اى محمد آنان را در موقعى كه مواجه با آتش مى شوند ببينى خواهى ديد كه مى گويند: اى كاش پروردگار ما را برمى گردانيد، كه اگر چنين مى كرد ديگر آيات او را تكذيب ننموده و از مؤ منين مى بوديم (27)
اعتمادى به اين وعده شان نيست ، بلكه چون مى بينند نزد كسانى كه حق را از آنان پنهان مى داشتند رسوا شدند از اين رو تمناى برگشتن به دنيا مى كنند و گر نه اگر بدنيا هم برگردند باز همان منهيات را از سر مى گيرند، و براستى دروغگويانند(28)
و گفتند زندگى ، جز همين حيات دنيوى ما چيز ديگرى نيست و ما هرگز پس از مرگ زنده نخواهيم شد(29)
و تو اى محمد اگر ان موقعى كه در برابر پروردگار خود ايستاده اند آنان را ببينى و ببينى كه پروردگارت مى پرسد آيا اين روز (روز بعث ) حق نبود؟ خواهى ديد كه در جواب مى گويند: چرا، به پروردگارمان سوگند. خدايشان مى فرمايد پس بچشيد عذاب را به كيفر كفرى كه مى ورزيديد(30)
به تحقيق زيانكار شدند كسانى كه ملاقات خدا را تكذيب نمودند و همچنان بر لجاج خود ادامه دادند تا آنكه بناگاه وقت لقايشان فرا رسيده ، گفتند: واحسرتا بر آن كوتاهى كه در دنيا كرديم و طرفى براى امروزمان نبستيم اين حسرت و ندامت را در حالى مى خورند كه بار سنگين گناهانشان را به دوش مى كشند
و بدان كه چه بار بدى است به دوششان (31)

*(197/15)*

و زندگى دنيا جز لهو و لعب چيزى نيست و هر آينه خانه آخرت بهتر است براى كسانى كه تقوا را پيشه خود مى سازند آيا باز هم تعقل نمى كنيد؟(32).
بيان آيات
در اين آيات به سياق اصلى كه سياق خطاب بود، برگشته و مجددا آنجناب را مخاطب قرار داده ، مظالم مشركين و انحرافاتى را كه در اصول عقايد پاك يعنى (توحيد)، (نبوت ) و (معاد) داشتند برايش بيان مى فرمايد، آيه (و من اظلم ...) راجع به توحيد، و آيه (و منهم من يستمع اليك ...) راجع به نبوت ، و آيه (و قالوا ما هى الا حياتنا الدنيا...) مربوط به معاد است .
بعد از بيان اين سه جهت مى فرمايد: اينان با اين انحرافات خود، به خويشتن شديدترين ظلم را كرده و خود را به هلاكت و خسران مى كشند، سپس بيان مى كند كه اين مظالم در روز قيامت به چه صورتى منعكس شده ، به چه كيفيت وحشتزائى به ايشان مى رسد، به طورى كه از شدت آن با انكار آنچه كه در دنيا مى گفتند خود را تكذيب كرده تمناى بازگشت به دنيا مى كنند، شايد كه اين بار عمل صالح كنند، و به خاطر كوتاهى هائى كه در حق خداى سبحان نموده اند اظهار حسرت مى كنند.
توضيح اينكه افترا زننده بر خداى عزوجل و تكذيب كننده آيات او از هر ظالمى ظالم تراست .
و من اظلم ممن افترى على الله كذبا او كذب بآياته

*(197/16)*

(ظلم ) يكى از شنيع ترين گناهان است ، بلكه با كمى دقت و تحليل عقلى بايد گفت : زشتى و شناعت گناهان ديگر هم به مقدار ظلمى است كه در آنها است ، و معناى ظلم عبارتست از خروج از عدالت ، و حد وسط و ظلم همانطورى كه از جهت اختلاف خصوصيات آن شخص مرتكب ، مختلف و كم و زياد مى شود، همچنين نسبت به اختلاف اشخاصى كه ظلم برايشان مى شود و يا اراده ظلم بر آنان شده است ، اختلاف و شدت و ضعف پيدا مى كند، به اين معنا كه هر چه موقعيت و شان او عظيمتر باشد ظلم بر او شنيعتر و بزرگتر خواهد بود، و معلوم است كه ساحتى مقدستر و منزلتى رفيعتر و عزيزتر از ساحت و منزلت پروردگار و آيات داله بر او نيست . بنابراين آنكسى هم كه به چنين ساحت قدسى و يا به چيزى كه منسوب به اين ساحت است ظلم روا بدارد از هر ظالمى ظالمتر خواهد بود، اين نيز معلوم است كه چنين كسى جز به خود ظلم نكرده .
و اين همان چيزى است كه دقت عقلى آنرا اقتضا دارد.
خداى سبحان نيز با جمله (و من اظلم ممن افترى على الله كذبا او كذب بآياته ) همين نظريه عقلى را تصديق فرموده است .
افتراى دروغ بر خداى تعالى عبارت است از اثبات شريك براى او، با اينكه او را شريكى نيست ، و همچنين ادعاى نبوت و نسبت دادن حكمى به وى از راه دروغ و بدعت . و تكذيب آيات داله بر او ، عبارتست از تكذيب پيغمبر صادق الوعدى كه دعوتش توام با آيات و معجزات الهى است ، و يا انكار دين حق كه از آن جمله است انكار كردن صانع بطور كلى .
احتجاجى كه در اين آيه است ، از چند جهت بر مشركين يعنى بت پرستان تطبيق مى شود:
يكى از جهت اينكه براى خداى سبحان شركائى به عنوان اينكه شفيع در درگاه خدا و مصدر امور عالمند، و تدبير شؤ ون عالم مستقلا مستند به آنها است اثبات كرده اند.
و ديگر از جهت اينكه آيات پروردگار متعال را كه دلالت بر نبوت و معاد مى كند انكار نموده اند.

*(197/17)*

قول به جواز شفاعت پيغمبر (ص ) و ائمة معصومين (ع ) و اولياء الله شرك نيست .
و ليكن بعضى از مفسرين خواسته اند قائلين به جواز شفاعت پيغمبر و معصومين از ذريه آنجناب و يا اولياى كرام از امتش را نيز مشمول آيه قرار داده و آنان را هم مشرك بدانند؛ و گفته اند: اين آيه علاوه بر بت پرستان منطبق بر معتقدين به شفاعت نيز هست . و هر كس اين حضرات را در باره حاجتى از حوائج دنيا و آخرت خود شفيع درگاه خدا قرار دهد نيز مشرك است . و گويا از اين معنا غفلت ورزيده اند كه پروردگار متعال ، خودش شفاعت را در صورتى كه به اذن او باشد در كلام مجيدش بدون تقييد به دنيا و آخرت اثبات كرده و فرموده است : (من ذا الذى يشفع عنده الا باذنه ) علاوه بر اينكه فرموده : (و لا يملك الذين يدعون من دونه الشفاعة الا من شهد بالحق و هم يعلمون ) و بطورى كه مى بينيد شفاعت را حق علمايى دانسته كه به حق شهادت مى دهند، و قدر متيقن از اينگونه علما، انبيا (عليهم السلام ) هستند كه از جمله آنان نبى محترم ما است .
پس اگر در شفاعت اولياى كرام از امت هم بتوان تشكيك نمود، شفاعت اين برگزيدگان خلق به هيچ وجه قابل تشكيك نيست ،
مخصوصا رسول الله (صلى الله عليه وآله و سلم ) كه خود خدا هم شاهد به حق بودن وى را تصديق كرده و فرموده : (و جئنا بك على هؤ لاء شهيدا) و هم در باره علمش فرموده : (و نزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شى ء) و نيز فرموده : (نزل به الروح الامين على قلبك ).
و معلوم است وقتى قرآن كه بيان كننده هر چيزى است بر قلب كسى نازل شود صاحب آن قلب عالم به قرآن خواهد بود، و معقول نيست چنين كسى عالم به آن نباشد، همچنانكه معقول نيست خداى تعالى كسى را براى شهادت مبعوث كرده باشد و او خود شهادت به حق ندهد.

*(197/18)*

در آيه (لتكونوا شهداء على الناس ) و آيه : (و يتخذ منكم شهداء) و آيه و (تلك الامثال نضربها للناس و ما يعقلها الا العالمون ) علاوه بر انبيا و خاتم النبيين ، شهدا و علماى ديگرى را در امت اسلام اثبات مى كند، و معلوم است كه خداى تعالى جز حق اثبات نمى فرمايد، پس در امت اسلام هم شهداى به حقى هست .
و در خصوص اهل بيت پيغمبر (صلوات الله عليهم و اجمعين ) مى فرمايد: (انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت و يطهركم تطهيرا) اين آيه بيان مى كند كه اهل بيت پيغمبر (عليهم السلام ) به تطهير خود پروردگار طهارت يافته اند، آيه (انه لقرآن كريم فى كتاب مكنون لا يمسه الا المطهرون ) هم بيان مى كند كه قرآن را جز مطهرون (پاكان ) نمى فهمند، در نتيجه اثبات مى شود كه اهل بيت پيغمبر (عليهم السلام ) پاكان و علماى به قرآنى هستند كه تبيان هر چيز است ، همانها در مساله شهادت به حقى كه در آن لغو و تاءثيم راه نداشته باشد قدر متيقن از افراد امتند.
پس نبايد گفت : توسل به اين بزرگواران و آنان را در درگاه خدا شفيع قرار دادن شرك است . و ما در جلد اول اين كتاب بحث مفصلى در اطراف شفاعت گذرانديم . (بدانجا مراجعه شود).
معناى (فلاح ).
انه لا يفلح الظالمون
(فلاح )، (فوز)، (نجاح )، (ظفر) و (سعادت ) همه الفاظى هستند كه معانيشان نزديك به هم هستند، و لذا راغب (فلاح ) را به رسيدن به آرزو كه همان معناى سعادت است تفسير نموده ، و در مفردات خود گفته : (الفلح ) به معناى شكافتن است ، و در مثل گفته شده است (الحديد بالحديد يفلح - يعنى آهن با آهن شكافته مى شود)، و اگر برزگران را هم (فلاح ) مى گويند به همين عنايت است كه آنان زمين را مى شكافند.

*(197/19)*

و (فلاح ) به معناى ظفر يافتن به مقصود است ، و آن دو قسم است : يكى دنيوى و ديگرى اخروى . فلاح و رستگارى دنيوى عبارتست از ظفر يافتن به سعادتهائى كه با دستيابى به آنها زندگى دنيائى آدمى خوش و خرم مى شود، مانند بقاء و توانگرى و عزت ، شاعر هم كه مى گويد:
افلح بما شئت فقد يدرك
بالضعف و قد يخدع الا ريب
همين معنى را اراده كرده است . و فلاح اخروى به داشتن چهار چيز است : 1- بقاء بدون فنا 2- غناى بدون فقر 3- عزتى كه آميخته و دستخوش ذلت نگردد 4- علمى كه جهل در آن راه نيابد.
و بنابراين ممكن است گفته شود كه فلاح همان سعادت است ، و براى خاطر عنايتى از سعادت به فلاح تعبير مى كنند، و آن عنايت اين است كه لازمه سعادت ظفر يافتن و رسيدن به آرزوها با شكافتن و دريدن حجابهائى است كه حايل بين آدمى و بين آن است ، و اين عنايت در همه موارد استعمال اين كلمه از قبيل : (قد افلح المؤ منون و قد افلح من زكيها) و انه (لا يفلح الكافرون ) و ساير موارد لحاظ مى شود.
توضيح اينكه : ظالمان (فلاح ) نمى يابند و به آرزوها و اهداف خود نمى رسند (انهلا يفلح الظالمون ).
پس اينكه فرمود: (انه لا يفلح الظالمون ) با در نظر گرفتن اين جهت كه ظلم را به عنوان وصف بكار برده ، معنايش اين است كه ستمگران به آرزوهائى كه به منظور دستيابى به آنها، آن تشبثها را مى كنند، نمى رسند، چون ظالمند؛ و همين ظلمشان آنان را به آرزو و به سعادتشان رهبرى نمى كند چون سعادت وقتى سعادت است كه بحسب واقع و وجود خارج ، مطلوب بوده باشد - نه خيال - در چنين موقعى است كه طالب و آرزومند آن ، خود را بحسب وجود و طبع وجوديش به ادوات و وسائلى كه سازگار و مناسب با آن سعادتست مجهز مى سازد.

*(197/20)*

مثلا انسان كه يكى از سعادتهاى مورد آرزويش اين است كه با جبران اجزاى تحليل رفته ، بقاى زندگى خود را تامين نمايد وقتى به چنين آرزوئى نائل مى شود كه نخست به جهاز دقيق تغذيه اى كه مناسب با اين آرزو است مجهز بوده و سپس اسباب و ادواتى را هم كه سازگار با آن است واجد باشد، و علاوه بر اين در دنياى خارج از خودش به قدر احتياجش از مواد غذائى مناسب با مزاجش بيابد، و آن ادوات را هم بكار ببندد، يعنى مواد غذائى را از خارج گرفته و تصفيه نموده ، صورت اصلى آنرا بكلى بهم زده به صورت اجزائى كه از بدنش تحليل رفته درآورد، و آنرا جزء بدن خود نموده كمبودهاى آن را جبران نمايد، نه تنها انسان چنين است ، بلكه ساير انواع حيوانات نيز تا آنجا كه ما ديده و توانسته ايم بدست آوريم بدون هيچ تخلف و اختلافى محكوم به همين حكم هستند.
بلكه نظام تمامى موجودات عالم به همين منوال جريان دارد، هر غايت و هدفى كه مطلوب و هر سعادتى كه مقصود باشد، طريق مخصوصى دارد كه جز از آن طريق راه به آن برده نمى شود، و پيمودن غير آن مسيرى كه نظام كون براى رسيدن به هر هدفى تعيين نموده در حقيقت اسباب رسيدن به آن را عاطل و راه طبيعى رسيدن به آن را باطل كردن است ، و معلوم است كه عاطل گذاردن آن و باطل كردن اين ، ابطال جميع سببهائى است كه مربوط و متعلق به آن است و عينا شبيه انسانى است كه بخواهد بقاى در زندگى را از غير راه گرفتن غذا و لقمه كردن و جويدن و هضم آن تامين نمايد، همانطورى كه چنين شخصى دستگاه تغذيه و جهاز هاضمه خود را عاطل گذارده و در نتيجه انحرافى در قوه رشد دهنده و مولده خود پديد مى آورد، همچنين است كسى كه بخواهد براى رسيدن به هدفى راه را گذاشته از بيراهه برود.
عنايت الهى هم بر اين تعلق گرفته كه انسان و ساير حيوانات كه زندگيشان بر اساس شعور و اراده است

*(197/21)*

زندگى را با تطبيق اعمال با خارج تا آنجا كه مى توانند به خارج علم پيدا كنند ، ادامه دهند، به طورى كه اگر در عملى از اعمال خود به جهت عروض عوارضى از نظام خارج منحرف شوند، آن عمل بى نتيجه و باطل مى گردد، و اگر اين انحراف تكرار شود سر از بطلان ذات آنان درمى آورد، و انسانى را مى ماند كه زهر را به جاى غذا، و گل را بجاى نان مصرف كند، و يا به غلط كارهاى ديگرى نظير آن انجام دهد.
از همين نظام عالم خارج ، آراء و عقايدى عمومى و كلى ، نظير عقيده به مبداء و معاد و همچنين احكامى كلى براى نوع بشر پديد آمده كه آن عقايد را ملاك ساير عقايد خود و آن احكام را محك اعمال خويش قرار داده ، ساير عقايد خود را با آن عقايد، و اعمال عبادى و معامله اى خود را با آن احكام تطبيق مى دهد.
اين است همان راهى كه طبعا آدمى را به سعادت انسانيش مى رساند، و جز اين ، راه ديگرى براى رسيدن به آرزوها و ظفر يافتن به سعادتش نيست ، و انحراف از اين راه - كه همان ظلم است - او را به آرزويش نمى رساند، و به فرض هم كه برساند، دوام پيدا نمى كند، براى اينكه ساير طرق نيز مربوط به آن سعادتند، و با تمام قوا با آن راه منحرف (ظلم ) مبارزه و ضديت نموده و وى را مجبور به عقب نشينى و برگشت مى سازند، علاوه بر اينكه اجزاى عالم هم كه منشا آن عقايد و احكام (راه طبيعى رسيدن به سعادت ) بود، نيز با اعمال وى مخالفت نموده و او همچنان در چنين حالتى هست تا آنكه سعادتى را كه از بيراهه (ظلم ) به دست آورده ، از دست بدهد و روزگارش تلخ گردد.

*(197/22)*

بنابراين چه بسا ستمگرانى كه طغيان شهوت وادارشان كند به اينكه عزت صورى و قدرت كاذب خود را كه از راه غير مشروع بدست آورده اند در راه تحصيل آرزو و سعادت موهومى بكار ببرند كه مخالف با اعتقاد حق و توحيد خداى سبحان و مزاحم با حقوق مشروع ديگران باشد، يعنى تعدى به اموال نموده و آنرا به زور و قلدرى غصب كنند يا به ناموس آنان دست درازى كرده و به عنف عرضشان را به باد دهند، و يا به جان آنان تجاوز كرده و بناحق ، خونشان را بريزند و يا رسمى از مراسم عبوديت پروردگار، از قبيل نماز و روزه و حج و امثال آنرا عصيان ورزند، و يا گناهى از گناهان ، از قبيل دروغ ، افترا، خدعه و امثال آن را مرتكب شده ، بوسيله ارتكاب يكى از اين انحرافها به مقصد خود نائل آيند و خوشحالى و خرمى هم بكنند كه چه خوب شد به كام دل رسيديم .
همه اينها ممكن است ، ليكن بايد دانست كه چنين كسى در دنيا و آخرت خود را زيانكار ساخته و سعى و كوشش يك عمر را بهدر داده است .
اما در دنيا خود را چنين كرده ، براى اينكه راهى كه اين بينوا رفته ، راه هرج و مرج و اختلال نظام بوده ؛ به شهادت اينكه اگر اين راه حق بود جايز بود كه همه چنين راهى را سلوك كنند، و اگر براى همه جايز باشد، قطعا نظام اجتماع مختل مى شود ، و معلوم است كه با ابطال نظام اجتماعى ، حيات مجتمع انسانى نيز باطل مى شود. پس نظامى كه ضامن بقاى نوع انسانى است بهر شكل باشد با چنين شخص در آنچه كه از راه غير مشروع كسب كرده مبارزه نموده ، و تا زمانى كه - دير يا زود - نتيجه عملش را از كفش نربايد، از پاى نمى نشيند. آرى ظلم هرگز پايدار نمانده و نخواهد ماند.

*(197/23)*

و اما در آخرت خود را زيانكار، و كوشش يك عمر خود را بى نتيجه كرده است ، براى اينكه ظلمى كه كرده ، در نامه عملش ثبت شده ، علاوه بر اينكه جان و دلش را هم آلوده و پليد كرده ، و در قيامت بر طبق آن نامه كيفر ديده و به مقتضاى آن روح آلوده زندگى خواهد كرد، اين است معناى (ان تبدوا ما فى انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله ) و همچنين معناى آيات بسيارى ديگر از قبيل آيه (افتؤ منون ببعض الكتاب و تكفرون ببعض فما جزاء من يفعل ذلك منكم الاخرى فى الحيوة الدنيا و يوم القيمة يردون الى اشد العذاب و ما الله بغافل عما تعملون ) و آيه (كذب الذين من قبلهم فاتيهم العذاب من حيث لا يشعرون ، فاذاقهم الله الخزى فى الحيوة الدنيا و لعذاب الا خرة اكبر لو كانوا يعلمون ) و آيه (و من الناس من يجادل فى الله بغير علم و لا هدى و لا كتاب منير، ثانى عطفه ليضل عن سبيل الله له فى الدنيا خزى و نذيقه يوم القيمة عذاب الحريق ، ذلك بما قدمت يداك و ان الله ليس بظلام للعبيد) و آيات ديگرى كه راجع به اين مطالب است .
و اين آيات همانطورى كه ملاحظه كرديد همگى مشتملند بر ظلمهاى فردى و اجتماعى ، و اين خود شاهد صدق بحث ما است ، و شاملتر از همه اينها براى بحث ما، همان آيه مورد بحث ما است كه فرمود: (انه لا يفلح الظالمون ).
و يوم نحشرهم جميعا...
(يوم ) در اينجا ظرفى است متعلق به مقدر، و تقدير آن چنين است : (اذكر يوم ... - بياد آور روزى را كه ...) و عنايت كلام تنها در كلمه (جميعا) است ، زيرا اين كلمه است كه دلالت مى كند بر اينكه علم و قدرت پروردگار از احدى از آنان تخلف نكرده و محيط بر همه آنان است ، و به زودى همه شان را بحساب درآورده و محشورشان كرده ، احدى را از قلم نمى اندازد.

*(197/24)*

اين جمله در مقام بيان جمله قبلى يعنى : (انه لا يفلح الظالمون ) است . گويا وقتى گفته شد: ستمكاران رستگار نمى شوند، سؤ ال مى شد كه چرا چنين است ؟ در جواب گفته شده است : براى اينكه خداوند بزودى آنان را محشور كرده و از شركائى كه براى خدا قائل بودند، سراغ مى گيرد، و چون شركائى براى پروردگار نمى يابند تا حاضر سازند، لذا شرك خود را انكار كرده و به دروغ به خدا سوگند مى خورند.
و اگر ستمكاران در شركائى كه براى خدا اتخاذ كردند رستگار بودند، در آنروز شركا را يافته ، خود را تكذيب نمى كردند، بلكه بر طبق ادعاى خود، آنها را شفيع قرار داده و از شفاعتشان بهره مند مى شدند.
(ثم لم تكن فتنتهم ...) بعضى ها گفته اند: مقصود از (فتنه ) جواب است ، يعنى جوابى ندارند مگر اينكه به خدا سوگند ياد كنند كه ما در دنيا مشرك نبوديم .
بعضى ديگر گفته اند: در كلام چيزى مضاف بر كلمه فتنه بوده و حذف شده ، و تقدير آن چنين بوده : (ثم لم تكن عاقبة فتنتهم - سرانجام مفتونى و شيفتگيشان نسبت به بتها اين شد كه بگويند....)
بعضى ديگر گفته اند: مراد از فتنه معذرت است ، و البته براى هر يك از اين احتمالات وجهى است .
بيان اينكه مشركين در قيامت آلهه دروغين خود را نمى يابند.
انظر كيف كذبوا على انفسهم و ضل عنهم ما كانوا يفترون
اين آيه ، محل استشهادى را كه در داستان قيامت مشركين بود، بيان مى كند. و مراد اين است كه اينان به زودى بر خود دروغ بسته شركائى را كه افترا مى بستند نمى يابند. و اگر اينان در ظلمى كه كردند و در آنچه كه انتظارش را داشتند (شفاعت بتها) رستگار مى بودند كارشان منجر به اينجا نمى شد كه نه از شركاى خود عين و اثرى بيابند و نه از شفاعت آنها بهره مند شوند.

*(197/25)*

و اما اينكه چطور بر خود دروغ بستند؟ براى اينكه وقتى سوگند خوردند كه ما هرگز مشرك نبوديم در حقيقت انكار كردند ادعائى را كه در دنيا مى كردند، و مى گفتند براى خدا شركائى است ، و بر اين ادعا هم پافشارى نموده ، و از روى غرور و طغيان زير بار هيچ حجت و برهانى هر چه هم دندانشكن بود نمى رفتند، اين همان دروغ به خود بستن است .
و اما اينكه چطور در قيامت آلهه دروغى خود را نمى يابند؟ براى اين است كه روز قيامت روزى است كه بر هر كس عيان مى شود كه امر و ملك و قوت همگى از آن خدا است و بس ، و كسى غير او هيچ نشانى از اين شؤ ون را به طور استقلال دارا نيست ، مگر ذلت و فقر و احتياج كه لازمه عبوديت است .
خداى تعالى در اين باره مى فرمايد: (و لو يرى الذين ظلموا اذ يرون العذاب ان القوة لله جميعا و ان الله شديد العذاب ) و نيز مى فرمايد: (لمن الملك اليوم لله الواحد القهار) و نيز مى فرمايد: (يوم لا تملك نفس لنفس شيئا و الامر يومئذ لله ).
در چنين وقتى به طور عيان مشاهده مى كنند كه الوهيت تنها براى خدا است ، و براى او در اين امر شريكى نيست ، بتها و شركائى كه براى خدا قائل بودند در مقابلشان ظاهر شده مى بينند كه اين شركاء نه نفع و ضررى را براى خود مالك هستند و نه براى غير خود، و نيز مى بينند اوصافى كه براى اين بتها قائل بودند، از قبيل ربوبيت و شفاعت و غير آن ، همه اوصاف خداى تعالى بوده و بس ،
و امر بر آنها مشتبه شده بود، و به غلط خيال مى كردند كه ديگرى هم داراى چنين اوصافى هست ، (و ضل عنهم ما كانوا يفترون و آنچه به دروغ به خدا نسبت مى دادند، محو و نابود شد).

*(197/26)*

و به فرضى هم كه از شركاى خيالى استمداد بجويند همان شركا چنان دست ردى به سينهشان مى زنند كه براى هميشه از خود ماءيوسشان مى كنند. و خداى تعالى در اين باره مى فرمايد: (و اذا راى الذين اشركوا شركاءهم قالوا ربنا هؤ لاء شركاءنا الذين كنا ندعوا من دونك فالقوا اليهم القول انكم لكاذبون ، و القوا الى الله يومئذ السلم و ضل عنهم ما كانوا يفترون ) و نيز فرموده : (ذلكم الله ربكم له الملك و الذين تدعون من دونه ما يملكون من قطمير، ان تدعوهم لا يسمعوا دعاءكم و لو سمعوا ما استجابوا لكم و يوم القيمة يكفرون بشرككم ) و نيز مى فرمايد: (و يوم نحشرهم جميعا ثم نقول للذين اشركوا مكانكم انتم و شركاؤ كم فزيلنا بينهم و قال شركاؤ هم ما كنتم ايانا تعبدون ، فكفى بالله شهيدا بيننا و بينكم ان كنا عن عبادتكم لغافلين هنالك تبلوا كل نفس ما اسلفت و ردوا الى الله موليهم الحق و ضل عنهم ما كانوا يفترون ).
دقت در اين آيات شريفه اين معنا را روشن مى سازد كه مقصود از (و ضل عنهم ما كانوا يفترون ) كه در آيه مورد بحث نيز هست ، اين است كه شركاى خيالى آنان در آنروز حقيقتشان ظاهر شده
و معلوم مى شود كه فاقد وصف شركت و شفاعتند، و به خوبى متوجه مى شوند كه آن جلوه اى كه اين شركا در نظرشان داشتند، جز جلوه اى سرابى نبوده ، همچنانكه خداى تعالى در اين باره مى فرمايد: (و الذين كفروا اعمالهم كسراب بقيعة يحسبه الظمان ماء حتى اذا جائه لم يجده شيئا و وجد الله عنده فوفيه حسابه ).
سرّ دروغگويى كفار در روز قيامت .

*(197/27)*

در اينجا راجع به آيه مورد بحث سؤ الى پيش مى آيد، و آن اين است كه از آياتى كه متعرض وصف روز قيامت است - همانطورى كه گذشت - برمى آيد كه آنروز، روزِ بُروز حقايق و بيرون افتادن اسرار است و خدعه و دروغى كه از لوازم نشات دنيوى است در آنروز تصور ندارد، به شهادت خود قرآن كه مى فرمايد: (يوم هم بارزون لا يخفى على الله منهم شى ء) و با اين حال به فرضى هم كه مشركين به دروغ سوگند ياد كنند چه نفعى بر دروغشان مترتب مى شود؟ و چطور ممكن است دروغ بگويند و حال آنكه هر دروغى كه بگويند خلافش مشهود و عيان است ؟ به شهادت اينكه خداى تعالى مى فرمايد: (يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضرا و ما عملت من سوء).
جواب اين است كه مساله دروغگوئى كفار و قسم دروغ خوردنشان در چند جاى قرآن ذكر شده است ، يكى آيه مورد بحث و ديگرى آيه شريفه (يوم يبعثهم الله جميعا فيحلفون له كما يحلفون لكم ) و اين دروغگوئى و به دروغ قسم خوردن كفار براى اين نيست كه به اين وسيله به اغراض فاسد خود رسيده حقيقت امر را پوشيده بدارند. آن دار دنيا است كه با دروغ ممكن است حقيقتى مكتوم و مشتبه شود نه آخرت ، زيرا آخرت جاى پاداش و كيفر است نه محل عمل و تحصيل غرض . و ليكن كفار از آنجائى كه در دنيا عادت كرده بودند كه به وسيله دروغ و خدعه و فريب و سوگندهاى دروغ ، خود را از مهلكه ها رهانيده و منافع را به خود جلب كنند،

*(197/28)*

و دروغگوئى ملكه راسخه اى در دلهايشان شده بود، و وقتى مله اى در نفس رسوخ نمود نفس ناگزير در اجابت خواسته هاى آن است ، همچنانكه مرد فحاش وقتى ملكه دشنام دادن در نفسش مستقر گشت ، هر چه هم تصميم بگيرد، نمى تواند از آن خوددارى نمايد، و همچنين مرد متكبر و لجوج و عنود نمى تواند نفس خود را به تواضع وادارد، و اگر هم احيانا در مواقف خطرناك خاضع شود خضوعش ظاهرى و ريائى است ، و در باطن همان متكبر و لجوجى است كه بود، و بقدر خردلى تغيير حالت نداده است . از اين جهت كفار نيز در قيامت روى عادت و مله اى كه در دنيا داشتند بى اختيار لب به دروغ مى گشايند.
اين است سرّ دروغگوئى كفار در روز قيامت ، چرا كه روز قيامت روز برون ريختن سريره ها است و معلوم است سريره و باطنى كه آميخته با دروغ است جز دروغ از او ترشح نمى كند. خداى تعالى هم در اين باره مى فرمايد: (و لا يكتمون الله حديثا).
خلاصه اينكه كفار و اهل دنيا رفتارشان در قيامت عينا همان رفتارى است كه در دنيا با يكديگر داشتند، و خداى تعالى هم در موارد بسيارى از قرآن رفتار آنان را حكايت مى كند، از آن جمله آيه زير است كه از همه آن آيات كوتاهتر و اشاره اش اجماليتر است : (ان ذلك لحق تخاصم اهل النار) همچنانكه اهل مغفرت و بهشت هم در آن نشات همان صفا و سلامتى را كه در دنيا داشتند از خود نشان مى دهند، و خداى تعالى در باره آنان مى فرمايد: (لا يسمعون فيها لغوا و لا تاثيما، الا قيلا سلاما سلاما).
و منهم من يستمع اليك ...
next page
fehrest page
back page

*(197/29)*

next page
fehrest page
back page
(اكنه ) جمع (كن ) - بكسر كاف -، به معناى چادر و پرده اى است كه در آن چيزى را پنهان و پوشيده مى دارند، و (وقر) به معناى سنگينى گوش است ، و (اساطير)جمع اسطوره و بنا بر آنچه از مبرد نقل شده به معناى دروغ و خدعه است ؛ و گويا ريشه اين لغت سطر بوده كه به معناى صفى از نوشته و يا از درخت و يا از انسان است ، آنگاه در مجموعه و منظومه اى از اخبار كاذب غلبه استعمال پيدا كرده است .
ظاهر سياق اقتضا مى كرد كه بدون ذكر كفار بفرمايد:
(يقولون ان هذا الا اساطير الاولين ) شايد جهت اينكه نام گوينده (كفار) را اظهار كرد و فرمود: (يقول الذين كفروا) اين باشد كه خواست بفهماند چه چيز آنان را بر اين داشت كه چنين نسبت ناروائى به قرآن دهند.
و هم ينهون عنه و يناون عنه و ان يهلكون الا انفسهم و ما يشعرون
نهى مى كنند از آن ، يعنى از پيروى آن ، و ناى به معناى دور شده است ، و قصرى كه در جمله (و ان يهلكون الا انفسهم ) به كار رفته قصر قلب است زيرا كفار خيال مى كردند اگر مردم را از پيروى قرآن نهى كنند و آنانرا از قرآن دور سازند قرآن را هلاك كرده و دعوت خدائى را از بين مى برند، و با اينكه خداى تعالى خواه ناخواه نور خود را تمام مى كند، لاجرم اين بينوايان دارند خود را هلاك مى كنند و نمى فهمند.
و لو ترى اذ وقفوا على النار...
بيان عاقبت انكار و اصرارشان بر كفر و سرانجام اعراضشان از آيات الهى است .

*(198/1)*

(يا ليتنا نرد و لا نكذب بايات ربنا...) بنابراين كه قرائت (نكذب ) بفتح با، و (نكون ) بفتح نون باشد، معناى آيه اين است كه : كفار آرزو مى كنند بار ديگر به دنيا برگشته و در سلك مؤ منين درآيند، باشد كه از عذاب آتش قيامت رهايى يابند. اين آرزويشان نظير همان انكار شرك به خدا و سوگند دروغ خوردنشان از باب ظهور ملكات نفسانيشان مى باشد زيرا كفار همانطورى كه دروغ ، ملكه نفسانيشان بود، آرزوى خيرات و منافعى هم كه از آنان فوت شده ، مخصوصا وقتى كه فوت آن مستند به اختيار خودشان و قصور تدبير در عملشان باشد خود ملكه ديگرى است در نفسشان ، همچنان اظهار تاسف و تحسرى هم كه درباره كوتاهى در امر قيامت مى كنند، - كه به زودى بحث آن خواهد آمد - ملكه ديگرى است در نفس آنان .
علاوه بر اينكه آرزوى امر محال صحيح است ، همانطورى كه آرزوى امرى كه ممكن هست و ليكن متعسر و دشوار است صحيح است ، نظير آرزوى برگشتن ايام گذشته و امثال آن ، همچنانكه اين شاعر عرب در شعر خود چنين آرزوئى كرده و گفته است :
ليت و هل ينفع شيئا ليت
ليت الشباب بوع فاشتريت
اى كاش - و آيا گفتن اى كاش سودى دارد؟ ! - بهر حال ، اى كاش جوانى خريد و فروش مى شد و من آنرا مى خريدم .
مواجه شدن با آتش و هول روز قيامت كفار را به تمناى رجوع به دنيا وادار مى كند نه ظهور حق .
بل بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل ...

*(198/2)*

ظاهر كلام اين است كه مرجع ضمير در (لهم ) و (كانوا) و (يخفون ) يكى است و آن عبارت است از مشركين كه در آيات قبل ذكرشان گذشت ، و نيز ظاهر اين است كه مراد از قبل همان دار دنيا است . بنابراين معناى آيه اين مى شود كه : وقتى مشركين به لب پرتگاه دوزخ قرار مى گيرند، با ديدن آتش ، آنچه كه در دنيا پنهان مى داشتند برايشان ظاهر مى شود، و همين ظهور وادارشان مى كند كه آرزوى برگشتن به دنيا و ايمان به آيات خدا و دخول در جماعت مؤ منين كنند. و نيز از ظاهر آيه استفاده مى شود كه چيزى جز همان آتشى كه با آن مواجه مى شوند، برايشان ظاهر نمى شود، پس معلوم مى شود اين آتش همان عمل آنان بوده و كفرى بوده كه در دنيا مى ورزيدند و با كفر خود حق را با آنكه برايشان روشن بوده مستور و پوشيده مى داشتند، همچنانكه آيه شريفه : (لقد كنت فى غفلة من هذا فكشفنا عنك غطائك فبصرك اليوم حديد) هم به همين معنا اشاره مى كند.
و كفار را بر تمناى رجوع به دنيا وادار نكرد مگر همان برخورد به آتش و هول روز قيامت ، نه مساله ظهور حق ، چرا كه از ظاهر آيه مورد بحث و آيه سابق الذكر چنين برمى آيد كه حق و حقيقتى كه در دنيا به آن كفر مى ورزيدند، هم در دنيا و هم در قيامت و قبل از برخورد به آتش برايشان روشن بوده ، چنانكه بعضى از آياتى كه متعرض مباحثى نظير مبحث ما است ، نيز به اين معنا اشعار دارد؛ از آن جمله اين دو آيه است :
(و اذا قيل ان وعد الله حق و الساعة لا ريب فيها قلتم ما ندرى ما الساعة ان نظن الا ظنا و ما نحن بمستيقنين و بدا لهم سيئات ما عملوا و حاق بهم ما كانوا به يستهزؤ ن ) و (و لو ان للذين ظلموا ما فى الارض جميعا و مثله معه لافتدوا به من سوء العذاب يوم القيمة و بدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون ، و بدا لهم سيئات ما كسبوا و حاق بهم ما كانوا به يستهزؤ ن .)
وجوه نه گانه اى كه درباره (بل بدالهم من الله ...) گفته شده است .

*(198/3)*

در معناى جمله (بل بدالهم من الله ما كانوا يخفون من قبل ) وجوه و احتمالاتى است كه صاحب المنار آنرا به نه وجه رسانيده .
وى مى گويد: در معناى اين آيه اقوالى است :
اول - اينكه آن چيزى كه برايشان ظهور مى كند همان عمليات زشت و گناهان بد آنان است كه در نامه هاى عملشان ظاهر شده و اعضاء و جوارحشان هم بر آن گواهى مى دهند.
دوم - اينكه مراد از آن ، همان كارهائى است كه مى كردند و آنرا به خدا نسبت مى دادند و خيال مى كردند كه سعادتشان در آن كارها است ، و اينك خداى تعالى آنرا هيچ و پوچ كرد.
سوم - اينكه مراد از آن كفر و تكذيبى است كه تا قبل از مواجه شدن با آتش پنهانش مى داشتند، چنانكه قبل از اين جمله در جمله : (ثم لم تكن فتنتهم الا ان قالوا و الله ربنا ما كنا مشركين ) حكايتش گذشت .
چهارم - اينكه مقصود از آن ، حق و ايمانى است كه از جهت عنادى كه با رسول الله و استكبارى كه از حق داشتند، با اظهار كفر، ايمان را و با تكذيب آن ، حق را مى پوشاندند، و البته اين وجه با كسانى تطبيق دارد كه كفرشان از همه مردم بيشتر بوده است ، و آنان همان معاندين و متكبرانى بوده اند كه خداى تعالى در باره بعضى از آنان فرمود: (و جحدوا بها و استيقنتها انفسهم ظلما و علوا)
پنجم - اينكه مقصود از آن حقايقى است كه انبيا آورده بودند و رؤ ساى آنان آنرا از اتباع خود پوشيده مى داشتند، و اينكه آن حقايق براى آن اتباعى كه از آن رؤ سا تقليد مى كردند روشن مى شود، از آن جمله ، كتمان بعضى از اهل كتاب است رسالت نبى محترم ما و صفات آن جناب و بشارتى را كه انبياى اهل كتاب به آمدن وى داده بودند.
ششم - اينكه مراد از آن ، عمل منافقين ، يعنى اظهار ايمان و اسلام كردن و كفر درونى را نهان داشتن ، است .
هفتم - اينكه مراد از آن ، بعث و جزا و من جمله عذاب جهنم است ،
و اخفاى آن عبارت است از تكذيب كردنش كه ريشه و ماده اصلى كفر است .

*(198/4)*

هشتم - اينكه در كلام مضافى حذف شده و تقدير چنين بوده : (و بدا لهم وبال ما كانوا...) و معلومشان شد وبال كفر و گناهى كه پنهان مى داشتند و گريبانگيرشان گشت عقاب آن ، و لذا به ناله درآمده آرزو كردند كه اى كاش روزى از اين عذاب نجات يافته و بار ديگر به دنيا برمى گشتند و ديگر به آيات خدا تكذيب ننموده ايمان به خدا را ترك نكرده و كارشان به اينجا نمى كشيد.
و هيچ يك از اين احتمالات در نظر ما رجحانى ندارد، احتمالى كه از همه راجحتر است ، احتمال نهم است :
نهم - اينكه در روز قيامت براى هر يك از كفارى كه اين آيه در حق آنان و امثال آنان نازل شده ، تمامى افعال قبيحى كه در دنيا پنهانش مى داشتند ظاهر مى شود، چه آن قبائحى كه در نظر خودشان قبيح بوده و چه آن افعالى كه در نظر بينندگان زشت بوده است .
اين بود احتمالاتى كه صاحب المنار در كتاب خود در باره آيه مورد بحث نقل كرده ، و پس از آن مختار و نظر خود را گفته ، و سپس در خلال كلام طويلى آيه را كه تنها در باره رؤ ساى كفار است تعميم داده و گفته است كه آيه شريفه ، پيروان و مقلدين آنان و همچنين منافقين و اهل فسق و هر كسى را كه گناه مرتكب مى شده و از مردم پنهان مى داشته و يا واجبات را ترك مى كرده و به عذرهاى بدتر از گناهى معتذر مى شده و حقيقت حال را پنهان مى داشته اند، شامل مى شود.
خوانندگان محترم اگر در مطالبى كه ما در معناى آيه گذرانديم تامل نمايند مى توانند به خلل و نقاط ضعف هر يك از اين وجوه و احتمالات واقف شوند. لذا حاجت و نيازى نيست كه ما معترض آن شده و كلام را طول دهيم .

*(198/5)*

(و لو ردوا لعادوا لما نهوا عنه ) اين جمله تاثير ملكات رذيله اى را كه در نشات دنيا در دلهايشان رسوخ كرده خاطر نشان مى سازد، زيرا آنچيزى كه وادارشان كرد به اينكه آرزوى برگشتن به دنيا و ايمان به آيات خدا و دخول در جماعت مؤ منين كنند همان جلوه نمودن حقى است كه در دنيا ترك نموده بودند، و اينك آن حق با جميع لوازم دوزخى و عذاب اخرويش ظاهر شده است ؛ و اين جلوه كردن رذائل نفسانى در قيافه عذاب خود از مقتضيات نشاءت آخرت است ، كه حقايق غيبى و معنوى هم در آن به صورت عيان جلوه مى نمايد،
روى اين حساب اگر به فرض محال بار ديگر هم به دنيا برگردند باز هم دچار همان غفلت نخستين شده حجابى بين آنان و بين عالم غيب انداخته خواهد شد. دنياى امروزشان هم دار اختيار است ، همان هواى نفس و وساوس شيطانى و قريحه عناد و تكبر و طغيانى را كه در اين دنيا داشتند عينا همان را در آن دنيا نيز خواهند داشت ، در نتيجه باز هم مشرك و معاند با حق خواهند بود، زيرا همان چيزى كه آنان را امروز وادار به مخالفت با حق و تكذيب آيات خداى تعالى كرد آنروز هم كه بر حسب فرض به دنيا برگشته اند همان عوامل به حال خود باقى است ، و همان آثارى را كه اين عوامل امروز دارند بدون كم و زياد آنروز هم خواهند داشت .
دروغ گفتن كفار، در آرزوى رجوع به دنيا و عدم تكذيب آيات خدا.

*(198/6)*

(و انهم لكاذبون ) يعنى در اينكه گفتند: (يا ليتنا نرد و لا نكذب بايات ربنا...) دروغ مى گويند، گو اينكه تمنى انشاء است و صدق و كذب در آن راه ندارد، ليكن اينكه گفتند: (نرد و لا نكذب اى كاش خداوند ما را به دنيا برمى گردانيد، كه اگر برمى گرداند ديگر تكذيب نمى كرديم ) و نگفتند: (يا ليتنا نعود و لا نكذب - اى كاش برمى گشتيم و ديگر تكذيب نمى كرديم ) خيلى روشن است كه تنها انشاء نيست تا صدق و كذب در آن راه نيابد، بلكه هم انشاء (تمنى ) است ، و هم وعده ، هم تمناى برگرداندن است و هم وعده به اينكه اگر خداوند چنين كند به وى ايمان آورده عمل صالح مى كنيم . همچنانكه در آيه شريفه (و لو ترى اذ المجرمون ناكسوا رؤ سهم عند ربهم ربنا ابصرنا و سمعنا فارجعنا نعمل صالحا انا موقنون ) و آيه : (و هم يصطرخون فيها ربنا اخرجنا نعمل صالحا غير الذى كنا نعمل به ) اين دو جهت تصريح كرده است .
كوتاه سخن ، اينكه گفتند: (يا ليتنا نرد و لا نكذب ...) به معناى اين است كه گفته باشند: پروردگارا اگر ما را به دنيا برگردانى ديگر آيات تو را تكذيب نمى كنيم ، و از مؤ منين خواهيم بود. و به اين اعتبار احتمال صدق و كذب در آن راه دارد، و صحيح است كه از دروغگويان شمرده شوند.
بعضى ها خواسته اند نسبت كذبى كه خداى تعالى در آرزوئى كه كفار كرده اند، به آنان داده ، چنين توجيه كنند كه مراد اين است كه : آرزوى كفار، آرزوى كاذب است ،
يعنى از آرزوهائى است كه هرگز در خارج محقق نمى شود، همچنانكه به كسى كه تمناى چيزى را مى كند كه هيچوقت به آن نمى رسد گفته مى شود: آرزويت به تو دروغ گفته است .
بعضى ديگر گفته اند: مراد، دروغگوئى آنان است در ساير خبرهائى كه از خود مى دهند، از قبيل اصابت با واقع و اعتقاد به حق .
و اين توجيه همانطورى كه ملاحظه مى كنيد قابل اعتنا نيست .
و قالوا ان هى الا حياتنا الدنيا...

*(198/7)*

اين دو آيه انكار صريح مشركين نسبت به اصل معاد و فروع آن از قبيل : احضار گواهان و گرفتن اعتراف نسبت به آنچه انكار مى كردند را ذكر مى فرمايد: چون مسلك و ثنيت و بت پرستى قائل به معاد نيست همچنانكه خداى تعالى در چند جا از كلام مجيد خود انكار معاد را از آنان حكايت كرده است ، و اگر هم معتقد بودند به اينكه بتها در درگاه خدا شفيعند مقصودشان شفاعت در كار آخرت نبوده ، بلكه تنها منظورشان شفاعت در رفع گرفتاريها و جلوگيرى از پيش آمدهاى هول انگيز دنيوى و جلب منافع مادى بوده است .
بنابراين جمله (و قالوا ان هى ...) انكار معادشان را حكايت مى كند، و معنايش اين است كه جز همين حيات دنيوى حيات ديگرى بعد از آن نيست ، و ما پس از مرگ زنده شدنى نيستيم .
و جمله (و لو ترى اذ وقفوا) به منزله جوابى است از انكار آنان ، البته به اين بيان كه لازمه گفتارشان (ان هى الا) را، به صورت تمنا (و لوترى اى كاش مى ديدى ) خاطر نشان پيغمبر گرامى خود مى سازد، و آن لازمه و تالى فاسد اين است كه : به زودى آنچه را كه با گفتن (و ما نحن بمبعوثين ) انكار مى كردند، تصديق و اعتراف خواهند نمود، و اين در حالى است كه در برابر پروردگار خود مى ايستند و آنچه را كه انبياء (عليهم السلام ) در دنيا گوشزدشان مى كردند و مى گفتند كه بعد از مرگ دوباره زنده خواهيد شد و اينان انكارش مى كردند، به عيان مشاهده مى كنند.
از اينجا معلوم مى شود كه جمله (اذوقفوا) تفسير همان معاد و حشر است ، و مؤ يد آن اين است كه در آيه بعد هم كه مى فرمايد: (قد خسر الذين كذبوا بلقاء الله حتى اذا جاءتهم الساعة ...) از حشر و بعث و قيامتى كه در جملات قبلى بود به لقاء الله تعبير كرده و بلا فاصله ساعت را ذكر فرموده ، تا برساند كه منظور از آن همان ساعت لقاء الله است .

*(198/8)*

و اينكه فرمود: (اليس هذا بالحق ) معنايش اين است كه آيا بعث و برانگيختنى كه در دنيا انكارش مى كرديد با اينكه بعث همين لقاء الله بود، حق است يا نه ؟.
(قالوا بلى و ربنا قال فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون گفتند: بله ، به پروردگار ما سوگند. گفت پس بچشيد عذاب را به كيفر كفرى كه مى ورزيديد و حقى كه پنهان مى داشتيد).
قد خسر الذين كذبوا بلقاء الله ...
در مجمع البيان مى گويد: هر چيزى را كه ناگهانى پيش آيد (بغت ) گويند، مثلا گفته مى شود: (بغتة الامر فلان امر ناگهانى براى او پيش آمد). و به همين معنا است ساير مشتقات آن .
راغب هم در مفردات در باره معنى حسرت گفته است : (حسر) عبارت است از كنار زدن لباس از هر چيزى كه ملبس به آن است ، گفته مى شود: (حسرت عن الذراع يعنى آستين را از ذراع بالا زدم ) و (حاسر) كسى را گويند كه زره بر تن و كلاه جنگى بر سر نداشته باشد، و (محسرة ) به معناى جاروب است - تا آنجا كه مى گويد - خسته و فرسوده را هم كه حاسر مى خوانند براى اين است كه اندازه توانائيش براى ديگران معلوم شده - تا آنجا كه مى گويد - و حسرت به معناى اندوه و ندامت بر امرى است كه فوت شده باشد، و ارتباط اين معنا با معناى كشف از اين راه است كه گويد شخص اندوهناك برايش كشف شده و پى برده به جهلى كه او را وادار نمود به ارتكاب كارى كه مرتكب شده ، و يا از اين راه است كه قوايش از فرط اندوه و ندامت بر ما فات منحسر (ضعيف ) شده و يا از تدارك آن دچار حسر (خستگى ) گشته است ، اين بود آن مقدارى كه از كلام راغب در معناى كلمه حسر محل حاجت بود.

*(198/9)*

و نيز در باره معناى (وزر) مى گويد: (وزر) - به فتح واو و زاء - پناهگاه در كوه را گويند، در قرآن كريم هم كه فرموده : (كلا لا وزر الى ربك يومئذ المستقر) به همين معنا آمده ، و (وزر) - به كسر واو و سكون زاء - به معناى سنگينى است ، و رابطه بين اين لغت و لغت (وزر) شباهتى است كه سنگينى با كوه دارد. و لذا گناه را هم (وزر) مى خوانند و هم از آن به ثقل تعبير مى كنند.
از جمله آياتى كه در آن (وزر) به معنى گناه به كار رفته آيه (ليحملوا اوزارهم كاملة ) مى باشد. همچنانكه در آيه (و ليحملن اثقالهم و اثقالا مع اثقالهم ) نيز به اين معنا به كار رفته است .
به هر حال آيه مورد بحث يكى ديگر از آثار سوء انكار بعث مشركين را بيان مى كند و آن اثر سوء عبارت است از اينكه به زودى به طور ناگهانى قيامتشان قيام نموده و ناله شان به حسرت بر دنيائى كه مفت از دستشان رفته بلند شده ، گناهان را كه آن روز به صورت بارى سنگين مجسم مى شود به دوش خواهند كشيد. و اين خود پستترين و دشوارترين احوال آدمى است و بد بارى است كه به دوش مى كشند، يا بد گناه ، و يا بد وزر و وبالى است كه حمل مى كنند. و اين آيه ، يعنى آيه (قد خسر الذين كذبوا بلقاء الله ) به منزله نتيجه اى است كه از جمله (و قالوا ان هى الا حياتنا الدنيا...) گرفته مى شود و آن اين است كه مشركين با عوض كردنشان راحت آخرت و مسرت لقاء الله را با انكار بعث و عذاب اليمى كه از لوازم آن است خود را خاسر و زيانكار كردند.
و ما الحيوة الدنيا الا لعب و لهو و للدار الاخرة خير...

*(198/10)*

اين آيه تتمه كلام قبلى است كه در آن بيان مى كند حال حيات دنيوى و اخروى و مقايسه بين آندو را، و اينكه حيات دنيوى لهو و لعب است و بس ، زيرا كه اين زندگى چيزى جز يك سلسله عقايد اعتبارى و غرضهاى موهوم نيست ، و چون لعب هم عبارت است از سرگرمى به موهومات ، بنابراين دنيا نيز يك نوع لعب خواهد بود. و از آنجائى كه آدمى را از مهمات حيات اخرويش كه حيات حقيقى و دائمى است بازمى دارد، و لهو هم چيزى است كه آدمى را از مهماتش بازمى دارد؛ پس دنيا هم نوعى لهو است . و اما اينكه چرا دار آخرت خير است آنهم تنها براى متقين ؟ جهتش اين است كه دار آخرت حياتى است حقيقى و ثابت ، و چنين حياتى جز براى متقين دست نمى دهد، از اين جهت فرمود: (خير است براى متقين ).
بحث روايتى .
در تفسير عياشى از هشام بن سالم از ابى عبد الله (عليه السلام ) نقل كرده كه فرمود: خداى تعالى در روز قيامت اين قدر عفو مى كند كه احدى تصور آنرا نمى كند، حتى مشركين هم به طمع افتاده و مى گويند: (و الله ربنا ما كنا مشركين ).
در مجمع البيان در ذيل آيه (ثم لم تكن فتنتهم الا ان قالوا...) مى گويد: فتنه در اينجا به معناى معذرت است ، و بر طبق همين معنا روايتى هم از امام صادق (عليه السلام ) نقل شده .
در تفسير قمى در ذيل جمله : (و هم ينهون عنه و يناون عنه ...) گفته است كه بنى هاشم همواره رسول خدا را يارى كرده و قريش را مانع مى شدند از اينكه به آن جناب آسيب رسانند، و در عين حال : (يناون عنه از او دورى نموده و ايمان نمى آوردند).
مؤ لف : مضمون اين روايت قريب به مضمون روايتى است كه از عطا و مقاتل نقل شده كه : مراد از اين آيه ابو طالب عموى رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) است ، زيرا وى قريش را از آسيب رساندن به رسول الله (صلى الله عليه وآله و سلم ) بازمى داشت ، و در عين حال از آن جناب و از ايمان به او هم دورى مى كرد.

*(198/11)*

و ليكن سياق اين آيه با اين مطلب سازگار نيست ، براى اينكه ظاهرش اين است كه ضمير به قرآن برمى گردد، نه به رسول الله ، علاوه بر اينكه رواياتى كه از ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) در خصوص ايمان ابو طالب وارد شده ، بسيار زياد است .
روايات و شواهدى در مورد ايمان جناب ابوطالب .
در مجمع البيان مى گويد: اجماع اهل بيت (عليهم السلام ) بر ايمان ابو طالب به ثبوت رسيده ، و اجماع آنان حجت است ، براى اينكه آنان يكى از دو ثقلى هستند كه رسول الله امت را امر به تمسك به آن دو كرده و فرموده است : (ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا مادامى كه تمسك كنيد به آن دو، هرگز گمراه نمى شويد).
روايت عبد الله عمر هم دلالت بر اين معنا دارد، كه ابوبكر در روز فتح مكه پدرش را كه در آن ايام مرد نابينائى بود نزد رسول الله آورد. حضرت فرمود: چرا اين پير مرد را زحمت دادى ؟ به من مى گفتى من خود نزد او مى رفتم ؟ ابوبكر عرض كرد: خواستم تا خداوند اجر و ثواب به او مرحمت كند، به خدائى كه تو را به حق مبعوث كرد من آن روزى كه ابو طالب اسلام آورد بيشتر خوشحال بودم تا امروز كه پدرم اسلام مى آورد، منظورم خوشحالى و خشنودى و روشنى چشم شما است ، حضرت فرمود : راست مى گوئى .

*(198/12)*

طبرى هم به سند خود روايت كرده كه وقتى رؤ ساى قريش حمايت ابوطالب را از رسول الله (صلى الله عليه وآله و سلم ) ديدند نزد وى اجتماع كرده گفتند: ما عمارة بن وليد را كه زيباترين و سخيترين و شجاعترين جوانان قريش است آورده ايم كه به تو واگذارش كنيم و تو در عوض برادرزاده ات را كه باعث تفرقه جماعت ما شده و عقايد ما را خرافات و سفاهت دانسته به ما واگذار كنى تا او را بكشيم . ابو طالب فرمود: شما با من انصاف نكرديد، فرزندتان را به من مى دهيد تا آب و نانش دهم و من فرزند خود را به شما واگذار كنم تا او را بكشيد؟ انصاف اينست كه شما قريش هم از هر خانواده يك فرزند از فرزندان خود را به من واگذار كنيد تا بكشم ، آنگاه گفت :
منعنا الرسول رسول المليك
ببيض تلا لا كلمع البروق
اذ ودوا حمى رسول المليك
حماية حام عليه شفيق
و كلمات و اشعارى كه از او نقل شده و دلالت بر اسلامش مى كند بسيار و بى شمار و همه مشهور است ، از آن جمله اين شعر است :
الم تعلموا انا وجدنا محمدا
نبيا كموسى خط فى اول الكتب
اليس ابونا هاشم شد ازره
و اوصى بنيه بالطعان و بالضرب
و نيز از آن جمله ، اين دو بيت است كه از ابيات قصيده او است :
و قالوا لا حمد انت امرؤ
خلوف اللسان ضعيف السبب
الا ان احمد قد جائهم
بحق و لم ياتهم بالكذب
و از آن جمله اين چند بيت است كه آن جناب در ضمن اشعارى كه درباره داستان عهد نامه قريش و معجزه رسول الله (صلى الله عليه وآله و سلم ) سروده است :
و قد كان فى امر الصحيفة عبرة
متى ما يخبر غائب القوم يعجب
محا الله منها كفرهم و عقوقهم
و ما نقموا من ناطق الحق معرب
و امسى ابن عبد الله فينا مصدقا
على سخط من قومنا غير معتب
و نيز از آن جمله اين چند بيت از قصيده اى است كه وى در تحريك برادرش حمزه بر پيروى رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) و صبر در اطاعتش سروده است :
صبرا ابا يعلى على دين احمد
و كن مظهرا للدين وفقت صابرا

*(198/13)*

فقد سرنى اذ قلت انى مؤ من
فكن لرسول الله فى الله ناصرا
و اين بيت از قصيده ديگر اوست :
اقيم على نصر النبى محمد
اقاتل عنه بالقنا و القنابل
و همچنين اين چند بيت است كه در آن نجاشى را بر يارى رسول الله (صلى الله عليه وآله و سلم ) تحريك مى كند:
تعلم مليك الحبش ان محمدا
وزير لموسى و المسيح بن مريم
اتى بهدى مثل الذى اتيابه
و كل بامر الله يهدى و يعصم
و انكم تتلونه فى كتابكم
بصدق حديث لا حديث المرجم
فلا تجعلوا لله ندا و اسلموا
و ان طريق الحق ليس بمظلم
و نيز از آن جمله اين چند بيت است كه در دم مرگ به عنوان وصيت سروده است :
اوصى بنصر النبى الخير مشهده
عليا ابنى و شيخ القوم عباسا
و حمزة الاسد الحامى حقيقته
و جعفرا ان يذودوا دونه الناسا
كونوا فدى لكم امى و ما ولدت
فى نصر احمد دون الناس اتراسا
و از اين قبيل ابيات در قصائد مشهور آن جناب و وصيتها و خطبه هايش آنقدر زياد است كه اگر بخواهيم همه را در اينجا نقل كنيم كتاب طولانى مى شود.
و عمده دليل كسانى كه مى گويند ابو طالب اسلام نياورده بعضى از رواياتى است كه از طريق عامه در اين باره نقل شده ، و در قبال آن روايات اجماع اهل بيت (عليهم السلام ) و بعضى از روايات ديگر از طريق خود عامه و اشعارى كه از آن جناب نقل شده همه دلالت بر اسلام وى دارند، تا ببينى اشخاص كدام يك از اين دو قول را اختيار نموده و كدام يك از اين دو دليل را ترجيح دهند.
دو روايت در مورد عالم ذر، در ذيل جمله : (و لو ردوا العادوا لما عنه ...).
و در تفسير عياشى از خالد از ابى عبد الله (عليه السلام ) روايت شده كه فرمود: اگر مشركين به دنيا برگردند باز همان شرك را از سر خواهند گرفت ، براى اينكه اينها در اصل ملعونند.

*(198/14)*

و در همان كتاب از عثمان بن عيسى از بعضى از اصحابش از امام صادق (عليه السلام ) روايت شده كه فرمود: خداى تعالى به آب فرمود گوارا و شيرين شو تا از تو بهشتم و بندگان صالحم را خلق كنم ، و نيز به آب فرمود: شور و تلخ شو تا از تو آتشم و اهل معصيتم را بيافرينم . آنگاه اين دو آب را با خاك بياميخت و با دست راست خود قبضهاى از آن برگرفته مخلوقاتى به ريزى ذره بيافريد، آنگاه از خود آنها عليه خودشان گواهى خواست كه آيا من پروردگار شما نيستم ؟ و آيا اطاعتم بر شما واجب نيست ؟ گفتند چرا. آنگاه به آتش ‍ فرمود: آتش شو، ناگهان آتشى افروخته شد، به آن ذرات فرمود:
در آتش شويد، بعضى ها سرعت كردند، بعضى ديگر به كندى جانب آتش روان شدند، و بعضى اصلا از جاى برنخاستند، پس آنهائى كه رفتند وقتى حرارت آتش را ديدند برگشتند و احدى از آنان داخل آتش نشد. سپس به دست خود از آن گل قبضه ديگرى برداشته مخلوقاتى به ريزى ذره ، مانند مخلوقات بار نخستين آفريد، آنگاه از خود آنها عليه خودشان گواهى خواست ، نظير همان گواهى مخلوقات بار نخست ، سپس فرمود: در اين آتش قرار گيريد، بعضى ها به كندى و بعضى ديگر به سرعت و پاره اى به طرفة العين در آتش شده احدى تخلف نكرد.
آنگاه فرمود: به سلامت درآئيد، پس همگى بيرون شدند در حالتى كه چيزى از آتش به آنها اصابت نكرده بود. آن طائفه ديگر گفتند: پروردگارا از ما بگذر تا ما هم همان كارى كه اينها كردند بكنيم ، فرمود: گذشتم ، پس بعضى به سرعت در آتش شده و بعضى مانند بار اول از جاى برنخاستند، آيه شريفه (و لو ردوا لعادوا لما نهوا عنه و انهم لكاذبون ) درباره همين طايفه اخير است .

*(198/15)*

مؤ لف : اين روايت و روايت قبليش از روايات مربوط به مساله عالم ذر است ، و ما به زودى در سوره اعراف در تفسير آيه (و اذ اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم و اشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى ...)، بحث مفصلى راجع به اين مساله خواهيم نمود، و خلاصه اش اين است كه : همانطورى كه نظام ثواب و عقاب در آخرت ارتباط مستقيمى با نظام نشات قبل از آخرت يعنى نشاءت دنيا و اطاعت و معصيت در آن دارد همچنين اطاعت و معصيت در دنيا با نشاءت ديگرى كه به حسب رتبه قبل از رتبه دنيا قرار گرفته ارتباط تامى دارد.
پس مراد امام از اينكه در روايت فرمود: آيه شريفه (و لو ردوا...) درباره اينها است ، اين است كه اگر مشركين از عرصات محشر به دنيا عودت داده شوند هر آينه شرك و منهيات ديگرى را كه داشتند از سر خواهند گرفت زيرا اينان از همان عالم ذر دروغگو بودند، و در آنجا هم به خداى تعالى دروغ گفتند، و عينا مراد امام (عليه السلام ) از اينكه در روايت اولى فرمود: اگر مشركين به دنيا برگردند باز همان شرك را از سر خواهند گرفت براى اينكه اينان در اصل ملعونند، نيز همين معنا است ، و مقصود آن جناب از اصل همان عالم ذر است .
بنابراين ، اين دو روايت مشتمل است بر وجه ديگرى در تفسير آيه ، غير آن سه وجهى كه در بيان سابق گذشت .
در مجمع البيان از اعمش از ابى صالح از رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) روايت كرده كه در تفسير جمله (يا حسرتنا على ما فرطنا فيها...) فرموده اند: اهل آتش منزلهاى بهشتى خود را در آتش مى بينند و آه از نهاد برآورده مى گويند: (يا حسرتنا....).
آيات 36 - 33 سوره انعام .

*(198/16)*

قد نعلم انه ليحزنك الذى يقولون فانهم لا يكذبونك و لكن الظالمين بايات الله يجحدون (33) و لقد كذبت رسل من قبلك فصبروا على ما كذبوا و اوذوا حتى اتيهم نصرنا و لا مبدل لكلمت الله و لقد جائك من نباءالمرسلين (34) و ان كان كبر عليك اعراضهم فان استطعت ان تبتغى نفقا فى الارض او سلما فى السماء فتاتيهم بآية و لو شاء الله لجمعهم على الهدى فلا تكونن من الجهلين (35) انما يستجيب الذين يسمعون و الموتى يبعثهم الله ثم اليه يرجعون (36).
ترجمه آيات
ما مى دانيم كه گفته هاى آنان تو را اندوهگين مى سازد، و اين حرفها در حقيقت تكذيب تو نيست ، و ليكن ستمكاران آيات خدا را انكار مى كنند(33)
ما سرگذشت انبياى سلف را در قرآن براى تو شرح داده ايم ، و تو مى دانى كه آنان نيز به مثل تو تكذيب شدند، و در برابر تكذيب قوم خود آنقدر صبر كردند تا آنكه نصرت ما شامل حالشان شد، در باره تو نيز رفتار ما همين خواهد بود و كسى نمى تواند سنت ما را تغيير دهد(34)
گر چه اعراض آنان بر تو خيلى گران مى آيد، و ليكن تو چه مى توانى كرد؟ آيا مى توانى زمين را سوراخ كرده و يا نردبانى بر آسمان گذاشته از آسمان و يا از شكم زمين آيه اى برايشان بياورى ؟ (حاشا) خدا است كه اگر بخواهد همه آنان را بر هدايت مجتمع مى سازد، پس زنهار كه از جاهلان نباشى (35)
تنها كسانى دعوت تو را مى پذيرند كه داراى گوش شنوا باشند، و اما مردگان (همچنان مرده هستند تا آنكه ) خدايشان محشور نموده و همه به سوى او بازگشت كنند(36).
بيان آيات

*(198/17)*

اين آيات رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) را در لغزشهائى كه مشركين در باره امر دعوت وى داشتند تسليت داده و با وعده حتمى نصرتش ، دلخوش مى سازد، و بيان مى كند كه دعوت دينى دعوتى است كه بايد در محيط آزاد و با حفظ اختيار اشخاص ‍ صورت گيرد، تا هر كه مى خواهد ايمان آورد و هر كه مى خواهد كفر ورزد، و چون دعوت دينى اساسش بر اختيار است ، قدرت و مشيت حتمى الهى در آن دخالت نمى كند، و اشخاص را مجبور به قبول نمى سازد، و گرنه خداوند مى توانست تمامى افراد بشر را بر هدايت مجتمع سازد.
قد نعلم انه ليحزنك الذى يقولون ...
(قد) حرفى است كه اگر بر سر فعل ماضى (گذشته ) درآيد تحقيق آن فعل را مى رساند، و اگر بر سر مضارع (آينده ) درآيد افاده مى كند كه اين فعل كمتر اتفاق مى افتد، و چه بسا در مضارع هم به معناى تحقيق استعمال شود، از آن جمله همين آيه مورد بحث است .
معناى جمله : (فانهم لا يكذبونك و لكن الظالمين باياتنا يجحدون ).

*(198/18)*

(حزنه كذا) و (احزنه ) به يك معنا است ، و لذا در اين آيه به هر دو قسم قرائت شده است . (فانهم لا يكذبونك ) كلمه (يكذبونك ) هم به تشديد باب تفعيل قرائت شده و هم به تخفيف ، و ظاهر اين است كه (فا) در (فانهم ) براى تفريع است گويا مى خواهد بفرمايد كه : به تحقيق ما مى دانيم سخنان مشركين تو را اندوهناك ساخته ، ليكن سزاوار نيست كه از اين سخنان ناراحت شوى ، براى اينكه تكذيب مشركين تكذيب تو نيست ؛ چون تو آنان را جز به سوى ما نمى خوانى ، و در اين امر جز يك رسول و پيغام آور نيستى ، پس تكذيب آنان تكذيب ما و ظلم به آيات ما است . بنابراين مضمون اين آيه به ضميمه جمله آخر آن يعنى جمله (ثم اليه يرجعون ) همان مضمونى است كه آيه (و من كفر فلا يحزنك كفره الينا مرجعهم فننبئهم بما عملوا ان الله عليم بذات الصدور) و آيه (فلا يحزنك قولهم انا نعلم ما يسرون و ما يعلنون ) و آيات ديگرى كه درباره تسليت رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) نازل شده ، آنرا افاده مى كند.
البته اين وقتى است كه كلمه (يكذبونك ) به تشديد قرائت شود، و اما بنا بر قرائت به تخفيف معنايش اين مى شود كه : غم مخور، زيرا اينان نمى توانند با اثبات دروغ بودن آنچه كه تو مردم را به آن دعوت مى كنى بر تو غلبه كرده و حجت تو را به وسيله حجتى ديگر ابطال نمايند، اينان كارى كه مى كنند اين است كه به آيات خدا ظلم نموده و آنرا انكار مى نمايند. و سرانجام به سوى خدا بازگشت خواهند نمود.

*(198/19)*

(و لكن الظالمين بآيات الله يجحدون ) ظاهر سياق ، اقتضا داشت كه بفرمايد (و لكنهم ) و اگر از ضمير به اسم ظاهر عدول نموده و فرمود: (و لكن الظالمين ) براى اين بود كه بفهماند انكار آنان ناشى از ظلمشان بود، نه از قصور و جهل و امثال آن ، پس انكارشان جز ياغيگرى و ستم و طغيان چيز ديگرى نبوده ، و به زودى خداوند مبعوثشان نموده به سوى او بازگشت مى كنند، التفاتى هم كه در آيه از تكلم (قد نعلم ) به غيبت (بآيات الله ) به كار رفته ، به همين منظور بوده كه دلالت كند بر اينكه انكارشان از باب ستيزه و معارضه با مقام الوهيت و استعلاى بر آن بوده است ، و حال آنكه اين مقام ، مقامى است كه هيچ چيزى را تاب مقاومت آن نيست ، و گرنه اگر افاده چنين معنائى منظور نبود جا داشت بفرمايد: (بآياتنا).
در تفسير معناى اين آيه ، وجوه ديگرى نيز گفته شده است :
يكى از آن وجوه ، وجهى است كه از بيشتر مفسرين نقل شده كه گفته اند معناى آيه اين است كه : اينان اگر تو را تكذيب مى كنند معتقد به گفته خود نيستند. بلكه از روى عناد و در عين اعتقاد به راستگوئى تو، به زبان تو را تكذيب مى كنند.
دوم - اين است كه اينان تو را تكذيب نمى كنند، بلكه در حقيقت مرا تكذيب مى كنند زيرا برگشت تكذيب تو به تكذيب من است ، و تو تنها تكذيب نشده اى .
اين وجه بى شباهت به وجهى كه ما در معناى آيه ذكر كرديم نيست ، و ليكن عين آنهم نيست .
در هر صورت ، اين وجه و وجه اولى كه از اكثر مفسرين نقل شده وقتى صحيح است كه (يكذبونك ) با تشديد قرائت شود.

*(198/20)*

سوم - اينكه اينها هرگز مصادف با دروغ تو نشده و از تو دروغ نشنيده اند، چون عرب از اينگونه تعبيرات دارد مثلا در جائى كه مى خواهد بگويد: (ما صادفناهم جبناء ما در نبردهائى كه با فلان قوم كرده ايم هرگز مصادف با جبن و بزدلى آنان نشده ايم )، مى گويند: (قاتلناهم فما اجبناهم ) و ليكن وجه صحيح همان بود كه ما در معناى آيه بيان نموديم .
و لقد كذبت رسل من قبلك فصبروا على ما كذبوا...
رسول گرامى خود را به راهى كه انبياى گذشته پيمودند، هدايت مى كند، و آن راه عبارت است از صبر در راه پروردگار، همچنانكه در جاى ديگر مى فرمايد: (اولئك الذين هدى الله فبهديهم اقتده ).
و جمله (حتى اتيهم نصرنا) بيان نتيجه حسنه صبر انبيا (عليهم السلام ) و اشاره به وعده الهى به يارى آن جناب است . و در اينكه فرمود: (لا مبدل لكلمات الله ) تاكيد نصرت و حتمى بودن آن است ، و نيز اشاره اى است به همان معنائى كه در آيه (كتب الله لاغلبن انا و رسلى ) و آيه (و لقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين ، انهم لهم المنصورون ) و اينكه مبدل در جمله (لا مبدل لكلمات الله ) در سياق نفى واقع شده خود دليل بر اين است كه هيچ مغير مفروضى كلمات خدا را تغيير نمى دهد، چه مغيرى كه از ناحيه خود او باشد، مثلا مشيتش در خصوص كلمه اى تغيير يافته آنرا پس از اثبات ، محو يا پس از ابرام ، نقض كند، و چه از ناحيه غير او باشد، و غير او به كلمه خدا دست يافته و آنرا بر خلاف مشيت وى به وجهى از وجوه تغيير دهد، از اينجا معلوم مى شود: اين كلماتى كه خداى تعالى از آن چنين خبر داده كه قابل تبديل نيستند، امورى هستند كه از لوح محو، و از اثبات خارجند، در نتيجه مى توان گفت كه :
مراد از: (كلمة الله )، (قول الله ) و (وعد الله ) در عرف قرآن مجيد.

*(198/21)*

(كلمة الله )، (قول الله ) و (وعد الله )، به طور كلى در عرف قرآن عبارتند از: (احكام حتميه اى كه تغيير و تبديل در آن راه ندارد). از جمله آياتى كه در آن از اين گونه احكام به قول تعبير شده ، آيه (قال فالحق و الحق اقول ) و آيه (و الله يقول الحق ) است . و از جمله آياتى كه از اينگونه امور به (وعد الله ) تعبير فرموده ، آيه (الا ان وعد الله حق ) و آيه (لا يخلف الله الميعاد) است و ان شاء الله تعالى به زودى بحث مفصلى درباره (كلمات الله و تعبيرات ديگرى كه در عرف قرآن مرادف آن است خواهد آمد.
و جمله (و لقد جائك من نباء المرسلين ) تثبيت و استشهاد است براى جمله (و لقد كذبت رسل من قبلك ...) از همين جمله ممكن است استفاده شود كه سوره انعام بعد از بعضى از سوره هاى مكى اى كه قصص انبيا (عليهم السلام ) را بيان مى كند - مانند سوره شعراء و مريم و امثال آن - نازل شده ، و از طرفى چون مى دانيم كه سوره انعام بعد از سوره هاى علق و مدثر و امثال آن نازل شده ، نتيجه مى گيريم كه اين سوره در طبقه سوم از سوره هائى است كه قبل از هجرت در مكه نازل شده (و خدا داناتر است ).
و ان كان كبر عليك اعراضهم ... فتاتيهم بآية

*(198/22)*

راغب مى گويد: (نفق ) به معنى تونل و راهى است كه از زير زمين برود، آنگاه آيه مورد بحث را كه مى فرمايد: (فان استطعت ان تبتغى نفقا فى الارض ) ذكر كرده ، سپس مى گويد: و از همين باب است كه سوراخ و لانه موش صحرائى را (نافقاء) ناميده و مى گويند: (نافق - و يا - نفق اليربوع )، يعنى موش صحرائى به سوراخ رفت ، و نيز از اين باب است كلمه (نفاق ) يعنى دخول در دين از درى و خروج از آن از در ديگر خداى تعالى هم به همين معنا اشاره كرده و فرموده است : (ان المنافقين هم الفاسقون منافقين خارج از دينند) و نيز منافقين را بدتر از كفار دانسته و فرموده : (ان المنافقين فى الدرك الاسفل من النار منافقين در پستترين درجه و درك دوزخند) و (نيفق ) زيرجامه و خشتك آن است .
و درباره (سلّم ) مى گويد: (سلّم ) در اصل لغت چيزى را گويند كه در مواقع خطر به وسيله آن مى توان به مكانهاى بلند برآمده و سلامت خود را حفظ نمود، آنگاه اين لفظ اسم شده براى هر چيزى كه آلت بالا رفتن و وسيله آن باشد. خداى تعالى فرموده : (ام لهم سلم يستمعون به ) و نيز فرموده : (او سلما فى السماء).
شاعر هم گفته است : و لو نال اسباب السماء بسلم و اگر چه به وسيله نردبان به اسباب آسمان دست مى يافت .
و چون جواب شرط (ان ) معلوم بوده ، لذا در كلام ذكر نشده ، و تقدير آيه چنين است : (فان استطعت ان تبتغى كذا و كذا فافعل پس ‍ اگر مى توانى همچو كارى بكنى ، بكن ) و مراد از آيه در (فتاتيهم باية ...)، چيزى است كه مشركين را مجبور به ايمان كند نه صرف معجزه ،

*(198/23)*

زيرا اگر مشركين به صرف ديدن معجزه ، ايمان مى آوردند، خود اين خطاب يعنى جمله و (ان كان كبر عليك اعراضهم ...) خطابى است قرآنى ، و قرآن خود بهترين معجزه است براى دلالت بر حقانيت دعوت آن جناب ، معجزه اى است كه اتفاقا با فهم مشركين هم كه خود از بلغا و عقلاى عرب بودند نزديك است ، پس معلوم مى شود مراد از آيه صرف معجزه نيست ، بلكه چيزى است كه سلب اختيار از آنان كند، و اين هم با دعوت الهى سازگار نيست ،
دعوت به حق و قبول آن بايد در مجراى اختيار جريان يابد گو اينكه خداوند بر هدايتاجبارى و اضطرارى مردم قادر است .
پس حاصل معناى آيه اين است كه : جا ندارد تو اينقدر در مقابل اعراض آنان متاثر شوى ، زيرا دنيا دار اختيار است و دعوت به حق و قبول آن بايد در مجراى اختيار جريان يابد، و تو نمى توانى آيه اى تهيه كنى كه آنان را بر ايمان آوردن مضطر و بى اختيار سازى ، براى اينكه خداوند چنين ايمانى را از آنان نخواسته ، بلكه از آنان ايمان به طوع و رغبت و اختيار خواسته است . از همين جهت آيه اى كه مردم را مجبور بر ايمان و اطاعت كند نيافريده ، و گرنه خودش مى توانست چنين كار را بكند، و جميع افراد بشر را به جبر، مجتمع بر ايمان سازد و در نتيجه اين كفار هم ، به مؤ منين به تو، ملحق شوند؛ پس ، از اينكه اينان اعراض كرده اند اينقدر جزع و ناشكيبى مكن ، تا در شمار كسانى كه نسبت به معارف الهى جاهل هستند قرار نگيرى .
و اينكه بعضى ها احتمال داده اند كه مراد از جمله (فتاتيهم بآية ) اين باشد كه معجزه اى بالاتر از معجزه قرآن برايشان بياورى ، با سياق آيه مخصوصا جمله و (لو شاء الله لجمعهم على الهدى ) سازگار نيست ، زيرا ظاهر اين جمله اين است كه مراد از اين هدايت ، هدايت اجبارى و اضطرارى است .

*(198/24)*

از اينجا ظاهر مى شود كه مراد از (شاء الله ) هم ، مشيت تكوينى پروردگار است ، و معنايش اين است كه خداى تعالى به طورى هدايت را از آنان بخواهد كه مجبور به قبول شده و اختيارشان باطل گردد.
از ظاهر سياق آيه شريفه استفاده مى شود كه خداى تعالى چنين چيزى را نخواسته و ليكن خداى سبحان در آيات ديگرى كه مشابه با اين آيه است مانند آيه (و لو شئنا لاتينا كل نفس هديها و لكن حق القول منى لاملان جهنم من الجنة و الناس اجمعين ) اين را هم نفرموده كه نخواستنش طورى است كه كفر كفار و گمراهى گمراهان بطور اجبار و اضطرار باشد، زيرا به طورى كه ملاحظه مى كنيد از آيه سابق الذكر و هم چنين از آيه (قال فالحق و الحق اقول لاملان جهنم منك و ممن تبعك منهم اجمعين ) استفاده مى شود كه :

*(198/25)*

اگر مشيت خداى تعالى تعلق نگرفته باشد به اينكه جميع افراد بشر هدايت بيابند، از جهت حكمى بوده كه در برابر سوگند ابليس ‍ مبنى بر اينكه جميع بندگان خدا مگر مخلصين از آنان را گمراه خواهد نمود حتمى كرده ، بلكه در مواضع ديگرى از قرآن صريحا گمراهى گمراهان را به خود آنان نسبت داده ، و در داستان آدم و ابليس فرموده : (قال رب بما اغويتنى لازينن لهم فى الارض و لاغوينهم اجمعين ، الا عبادك منهم المخلصين قال هذا صراط على مستقيم ان عبادى ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين ، و ان جهنم لموعدهم اجمعين ) همچنانكه شيطان هم همين نسبت را به آنان داده ، و خداى تعالى گفتارى را كه در روز قيامت خطاب به گمراهان مى كند، چنين حكايت فرموده : (و قال الشيطان لما قضى الامر ان الله وعدكم وعد الحق و وعدتكم فاخلفتكم - تا آنجا كه مى فرمايد - انى كفرت بما اشركتمون من قبل ) از اين آيات به طورى كه مى بينيد استفاده مى شود كه گناهان ، كه از جمله آنها شرك به خدا است ، همه منتهى به گمراهى خود انسان مى شود و گمراهى انسان هم مستند به نفس اوست ، منافاتى هم با ساير آياتى كه ظاهر است در اينكه آدمى نمى تواند چيزى را بخواهد مگر اينكه خدا بخواهد ندارد؛ مانند آيه (ان هذه تذكرة فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا، و ما تشاؤ ن الا ان يشاء الله )،
و آيه (ان هو الا ذكر للعالمين ، لمن شاء منكم يستقيم و ما تشاؤ ن الا ان يشاء الله رب العالمين ).
پس مشيت انسان گر چه در تحققش محتاج و متوقف بر مشيت خداى سبحان است ، الا اينكه خداى سبحان هم وقتى مشيتش به مشيت او تعلق گرفته و خواست او را مى خواهد كه او خود با داشتن حسن سريره ، استعداد و قابليت اين معنا را كسب كرده و از اين طريق متعرض رحمت او شده باشد، به شهادت اينكه مى فرمايد: (و يهدى اليه من اناب ).

*(198/26)*

و اما فاسق كه دلش منحرف شده و به پستى و گمراهى متمايل گشته ، البته خداوند هدايتش را نخواسته و رحمتش او را فرا نمى گيرد، همچنانكه فرموده : (يضل به كثيرا و يهدى به كثيرا و ما يضل به الا الفاسقين ) و نيز فرموده : (فلما زاغوا ازاغ الله قلوبهم ) و نيز فرموده : (و لو شئنا لرفعناه بها و لكنه اخلد الى الارض و اتبع هويه ) و كوتاه سخن اينكه ، دعوت دينى جز طريقه اختيار را سلوك ننموده ، و آيات الهى جز با مراعات آن نازل نشده ، و خداى سبحان هم به سوى خود هدايت نمى كند مگر آن كسى را كه به اختيار خود متعرض رحمت وى و مستعد هدايتش شده باشد.
چرا مشيت خداى تعالى بر هدايت همگانى انسانها با حفظ اختيار آنها، تعلق نگرفته است ؟
به همين بيان شبهه ديگرى هم كه خالى از پيچيدگى نيست ، حل مى شود، و آن شبهه اين است كه به فرض هم كه اين معنا را قبول كنيم كه نازل كردن آيه اى از طرف خداى تعالى كه كفار را هم مجبور به ايمان و قبول دعوت دينى سازد منافات با اختيارى دارد كه بناى آن دعوت ، بر آن اساس است ، ليكن چرا جايز نباشد كه خداوند ايمان جميع افراد مردم را بخواهد، همانطورى كه ايمان مؤ منين را خواسته ، و در نتيجه همه مردم ايمان آورند و چه عيبى داشت
كه خداى تعالى بخواهد همه افراد بشر هدايت و ايمان را بخواهند، همانطورى كه از مؤ منين خواست ، آنگاه علاوه بر مشيت و خواستش آيه اى را هم نازل كند تا آن آيه آنانرا به اختيار خودشان به هدايت سوق داده و به لباس ايمان متلبسشان سازد؟ و در نتيجه هم حريت و اختيار آنان محفوظ بماند و هم جميع افراد بشر هدايت يابند؟.

*(198/27)*

جواب اين سؤ ال و حل اين شبهه به طور اجمال از بيان قبلى ما استفاده مى شود، و اينك در توضيح آن مى گوئيم : گر چه هدايت دسته جمعى بشر همانطورى كه در شبهه گفته شد امر ممكنى است ، و ليكن با ناموس عمومى عالم اسباب و نظامى كه در استعداد قابل و افاضه فاعل است منافات دارد، چون هدايت تنها و تنها به كسى افاضه مى شود كه تقوا پيشه خود ساخته و نفس را تزكيه كند، (قد افلح من زكيها) و در مقابل ، ضلالت هم تنها نصيب كسى مى شود كه از ذكر پروردگارش اعراض نموده و نفس را آلوده سازد، (و قد خاب من دسيها) و اين اصابت ضلالت عبارت است از اينكه آدمى زير بار هدايت نرود.
خداى تعالى در اين باره مى فرمايد: (من كان يريد العاجلة عجلنا له فيها ما نشاء لمن نريد ثم جعلنا له جهنم يصليها مذموما مدحورا، و من اراد الاخرة و سعى لها سعيها و هو مؤ من فاولئك كان سعيهم مشكورا، كلا نمد هؤ لاء و هؤ لاء من عطاء ربك و ما كان عطاء ربك محظورا) (محظورا) به معناى ممنوع است .
پس خداى سبحان عطاى هر نفسى را به آن مقدارى كه استحقاق دارد به او مى رساند، اگر خير بخواهد به او مى دهد، و اگر شر بخواهد باز هم به او مى دهد، به اين معنا كه چنين كسى را از خير منع مى كند، و با اين حال اگر خداى تعالى بخواهد كه جميع مردم - از صالح و طالح - خير را بخواهند و همه آنان به اختيار خود ملازم ايمان و تقوا شوند معلوم است كه نظام عمومى عالم با اينكه عالم اسباب است تباه مى شود.
آيه (انما يستجيب الذين يسمعون ...) كه بعد از آيه مورد بحث ما است ، و به زودى معنايش خواهد آمد بيان ما را تاييد مى كند.
95 \*\*\*
توصيف مؤ منين به وصف حيات و شنوايى و توصيف مشركين و معرضين به وصف مردگى ،كرى و كورى .
انما يستجيب الذين يسمعون و الموتى يبعثهم الله ثم اليه يرجعون

*(198/28)*

اين آيه شريفه به منزله بيانى است براى جمله (و ان كان كبر عليك اعراضهم ...) زيرا حاصل جمله مزبور اين بود كه : تو نمى توانى كفار را از اين اعراضشان منصرف كنى ، و به معجزه اى كه آنان را سوق به ايمان دهد دست بيابى .
در اين آيه نيز همين معنا را توضيح داده مى فرمايد: به جهت اينكه اينان به منزله مرده اند، شعور ندارند و داراى گوش شنوا نيستند تا دعوت دعوت كننده اى را كه پيغمبر خدا است شنيده معناى دعوت دينى را بفهمند، اين هيكلها كه از مردم به چشم تو مى خورد، دو جور است : يكى زنده و شنوا كه البته چنين كسانى دعوت تو را اجابت مى كنند، و يكى مردگانى ناشنوا كه به ظاهر در صورت زندگانند، و اين طايفه شنوائيشان موقوف بر اين است كه خداوند پس از مرگ مبعوثشان كند، و به زودى خواهد كرد، آن وقت است كه مى شنوند آنچه را كه در دنيا قدرت شنيدنش را نداشتند.
خداى تعالى همين معنا را از خود آنان حكايت نموده مى فرمايد: (و لو ترى اذ المجرمون ناكسوا رؤ سهم عند ربهم ربنا ابصرنا و سمعنا فارجعنا نعمل صالحا انا موقنون ).
next page
fehrest page
back page

*(198/29)*

next page
fehrest page
back page
در حقيقت سياق آيه مورد بحث سياق كنايه است ، و مراد از كسانى كه مى شنوند، مؤ منين و مراد از مردگان ، اعراض كنندگان از پذيرش دعوت الهى است ، چه مشركين و چه ديگران ، و اين كنايه تنها در اين آيه به كار برده نشده ، بلكه در كلام خداى تعالى مكرر مؤ منين به حيات و شنوائى و كفار به مردگى و كرى وصف شده اند، از آن جمله مى فرمايد: (او من كان ميتا فاحييناه و جعلنا له نورا يمشى به فى الناس كمن مثله فى الظلمات ليس بخارج منها) و نيز مى فرمايد: (انك لا تسمع الموتى و لا تسمع الصم الدعاء اذا ولو مدبرين ، و ما انت بهادى العمى عن ضلالتهم ان تسمع الا من يؤ من بآياتنا فهم مسلمون )
و همچنين آيات بسيارى ديگر.
بيشتر مفسرين هم اينگونه اوصاف را حمل بر تشبيه و كنايه كرده اند ، و ليكن ما در بعضى از مباحث گذشته خود مكررا بيان كرديم كه براى اينگونه اوصاف ، معنائى از حقيقت نيز هست - به آن مباحث رجوع شود -.
اين آيه دلالت مى كند بر اينكه به زودى در عالم آخرت خداى تعالى حقيقت را به كفار و مشركين فهمانيده و دعوت خود را به گوششان فرو خواهد كرد، همانطورى كه در دنيا به مؤ منين فهمانيده و شنوانيد. بنابراين ، انسان - چه مؤ من و چه كافر - ناگزير است از فهميدن حق در دنيا يا در آخرت .
بحث روايتى .
قمى در تفسير خود مى گويد: و در روايت ابى الجارود است كه امام ابى جعفر (عليه السلام ) فرمود، رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) به اسلام آوردن حارث بن عامر بن نوفل بن عبد مناف بسيار علاقه داشت و او را به اسلام دعوت نموده خيلى سعى مى كرد بلكه قبول كند، ليكن بدبختى بر او غلبه كرده از قبول اسلام سرباز زد، اين معنا بر رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) گران آمد، لذا اين آيه نازل شد: (و ان كان كبر عليك اعراضهم - تا آنجا كه مى فرمايد - نفقا فى الارض ).

*(199/1)*

مؤ لف : اين روايت علاوه بر ضعف سند و ارسالش با ظاهر روايات بسيارى كه دلالت دارد بر اينكه سوره انعام يكجا نازل شده سازگار نيست ، گر چه ممكن است آنرا چنين توجيه نمود كه اين واقعه قبل از نزول اصل سوره رخ داده و اين آيه به عنوان انطباق ، اشاره به آن فرموده است .
آيات 55 - 37 سوره انعام .
و قالوا لو لا نزل عليه آية من ربه قل ان الله قادر على ان ينزل آية و لكن اكثرهم لا يعلمون (37) و ما من دابة فى الارض و لا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم ما فرطنا فى الكتاب من شى ء ثم الى ربهم يحشرون (38) و الذين كذبوا بآيتنا صم و بكم فى الظلمات من يشاء الله يضلله و من يشاء يجعله على صراط مستقيم (39) قل ارايتكم ان اتيكم عذاب الله او اتتكم الساعة اغير الله تدعون ان كنتم صادقين (40) بل اياه تدعون فيكشف ما تدعون اليه ان شاء و تنسون ما تشركون (41) و لقد ارسلنا الى امم من قبلك فاخذناهم بالباساء و الضراء لعلهم يتضرعون (42) فلو لا اذ جائهم باسنا تضرعوا و لكن قست قلوبهم و زين لهم الشيطن ما كانوا يعملون (43) فلما نسوا ما ذكروا به فتحنا عليهم ابوب كل شى ء حتى اذا فرحوا بما اوتوا اخذناهم بغتة فاذاهم مبلسون (44) فقطع دابر القوم الذين ظلموا و الحمد لله رب العالمين (45) قل ارايتم ان اخذ الله سمعكم و ابصاركم و ختم على قلوبكم من اله غير الله ياتيكم به انظر كيف نصرف الآيات ثم هم يصدفون (46) قل ارايتكم ان اتيكم عذاب الله بغتة او جهرة هل يهلك الا القوم الظالمون (47) و ما نرسل المرسلين الا مبشرين و منذرين فمن آمن و اصلح فلا خوف عليهم و لا هم يحزنون (48) و الذين كذبوا بآيتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون (49) قل لا اقول لكم عندى خزائن الله و لا اعلم الغيب و لا اقول لكم انى ملك ان اتبع الا ما يوحى الى قل هل يستوى الاعمى و البصير افلا تتفكرون (50) و انذر به الذين يخافون ان يحشروا الى ربهم ليس لهم من دونه ولى و لا

*(199/2)*

شفيع لعلهم يتقون (51) و لا تطرد الذين يدعون ربهم بالغدوة و العشى يريدون وجهه ما عليك من حسابهم من شى ء و ما من حسابك عليهم من شى ء فتطردهم فتكون من الظالمين (52) و كذلك فتنا بعضهم ببعض ليقولوا اهؤ لاء منّ الله عليهم من بيننا اليس الله باعلم بالشاكرين (53) و اذا جائك الذين يؤ منون بآيتنا فقل سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة انه من عمل منكم سوءا بجهالة ثم تاب من بعده و اصلح فانه غفور رحيم (54) و كذلك نفصّل الآيات و لتستبين سبيل المجرمين (55)
ترجمه آيات
و گفتند: چرا علامتى از ناحيه پروردگارش بر او نازل نشد؟ بگو به درستى كه خدا قادر بر فرستادن معجزه و علامت هست ، و ليكن بيشتر كافران نمى دانند(37)
و هيچ جنبده اى در زمين و پرنده اى كه با دو بال خود مى پرد نيست مگر اينكه آنها نيز مانند شما گروههائى هستند، و همه به سوى پروردگار خود محشور خواهند شد، ما در كتاب از بيان چيزى فروگذار نكرديم (38)
و كسانى كه آيات ما را، تكذيب كردند كر و كورانى در ظلمتند، كسى را كه خدا بخواهد گمراه مى كند و كسى را كه بخواهد در راه راست قرارش مى دهد(39)
بگو: اگر راست مى گوئيد به من خبر دهيد اگر بيايد شما را عذاب خدا و يا روز قيامت آيا غير خدا كسى را به فريادرسى خود مى خوانيد(40)
(قطعا نه )، بلكه تنها همو را مى خوانيد، و او است كه اگر بخواهد آن گرفتارى را از شما مى برد و آنروز شركاى امروزتان را فراموش ‍ خواهيد كرد(41)
و به تحقيق فرستاديم پيغمبرانى به سوى امتهائى كه قبل از تو مى زيستند پس به منظور اينكه شايد روى تضرع به درگاه ما آورند آنان را به سختيها و گرفتاريهاى گوناگون گرفتيم (42)
پس چرا وقتى عذاب ما را ديدند تضرع نكردند، و ليكن دلهايشان سخت شد و شيطان عمل زشتشان را برايشان زينت داد(43)

*(199/3)*

پس وقتى عذاب ما را به كلى از ياد بردند درهاى همه لذائذ مادى را به رويشان گشوديم و وقتى سرگرم و شادمان به آن شدند بناگاه گرفتيمشان ، پس آنگاه ايشان فرومانده و خاموشانند(44)
پس بريده شد دنباله گروهى كه ظلم كردند، و ستايش سزاوار خدائى است كه پروردگار عالميان است (45)
بگو خبر دهيد مرا كه اگر روزى خداوند گوش و چشمهايتان را از شما گرفته و بر دلهايتان مهر نهد آيا كيست آن خداى ديگرى كه گوش و چشم و دل ديگرى به شما بدهد، ببين چگونه تكرار مى كنيم آيات خود را براى ايشان و با اين حال باز هم آنان اعراض ‍ مى كنند(46)
بگو مرا خبر دهيد اگر عذاب خداوند به طور ناگهانى و يا آشكارا شما را بگيرد آيا جز گروه ستمكاران كسى هلاك مى شود؟(47)
و ما نمى فرستيم پيغمبران را مگر براى بشارت و انذار، پس كسانى كه ايمان آورده عمل صالح كنند نه بيمى برايشان است و نه اندوهناك مى شوند(48)
و آنانكه تكذيب كردند آيات ما را به جرم همين فسقى كه مرتكب شدند عذاب ما به آنان خواهد رسيد(49)
بگو من نمى گويم خزينه هاى خداوند نزد من است ، و نيز نمى گويم علم غيب دارم ، و نمى گويم فرشته اى هستم ، من دنبال نمى كنم مگر همان چيزى را كه به سويم وحى مى شود، بگو آيا كور و بينا يكسان است ؟ (پس چرا تفكر نمى كنيد)(50)
كسانى را كه در دل از محشور شدن در روزى كه جز خداوند ولى و شفيعى نيست ترس دارند با اين قرآن بترسان ، باشد كه بپرهيزند(51)
و كسانى را كه در هر صبح و شام پروردگار خود را مى خوانند و جز رضاى او منظورى ندارند از خود طرد مكن و بدان كه از حساب ايشان چيزى بر تو و از حساب تو چيزى برايشان نيست كه آنان را از خود برانى ، و در نتيجه از ستمكاران بشوى (52)

*(199/4)*

اين چنين بعضى از آنان را به دست بعضى ديگر آزموديم تا در قيامت (با يك دنيا تاسف ) از خود بپرسند آيا اينان بودند آن گروهى كه خداوند از ميان همه ما بر آنان نعمت داد؟ آنگاه در جواب خود بگويند آرى همين هايند، آيا خداوند به بندگان شكرگزار داناتر نيست ؟(53)
و وقتى كه مؤ منين به آيات ما نزد تو مى آيند بگو سلام بر شما، پروردگار شما رحمت را بر خود واجب كرده كه هر كسى از شما از روى جهالت عمل زشتى مرتكب شود و سپس توبه كرده عمل صالح كند، خداوند هم آمرزنده و مهربان است (54)
اينطور آيات را تفصيل مى دهيم تا شايد بندگان به آن عمل نموده و راه گنهكاران هم روشن گردد(55).
بيان آيات
در اين آيات در خصوص امر توحيد و معجزه نبوت احتجاجات گوناگونى شده است .
و قالوا لو لا نزل عليه آية من ربه قل ان الله قادر...
اين آيه شريفه گفتار مشركين را حكايت مى كند كه به منظور عاجز ساختن رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) گفته بودند: چرا معجزه اى از ناحيه پروردگارش بر وى نازل نشد؟. و چون وقتى اين كلام از آنان صادر شده كه بهترين آيات و معجزات يعنى قرآن كريم در دسترسشان بوده ، و سوره ها و آياتش يكى پس از ديگرى نازل و در هر لحظه بر آنان تلاوت مى شده ، از اين جهت به طور مسلم معلوم مى شود كه غرضشان از اين معجزه اى كه با جمله (لو لا نزل عليه آية من ربه ) پيشنهاد آنرا نمودند، غير قرآن است و معلوم مى شود قرآن را آيه و معجزه قانع كننده اى نمى دانستند، چون قرآن مشتمل بر گزافه گوئى هائى كه دل هوسباز آنان را راضى كند نبود.

*(199/5)*

و نيز از اينكه گفتند: از ناحيه پروردگارش ، و نگفتند: از ناحيه پروردگار ما، يا از ناحيه خدا و يا تعبير ديگر، معلوم مى شود تعصب نسبت به بتها وادارشان ساخته كه چنان از پروردگار متعال نام ببرند كه تو گوئى خداى تعالى پروردگار آنان نيست ، و گويا مى خواستند به منظور توهين به امر آن جناب و اينكه بيشتر به ستوهش آورند بگويند: اگر ادعايش حق است مى بايستى پروردگارش يعنى همان كسى كه او ما را به سويش دعوت مى كند براى تشويق و ياريش معجزه اى نازل كند كه دلالت بر صدق ادعايش داشته باشد.
سبب اينكه مشركين به منظور عاجز ساختن پيامبر (ص ) درخواست معجزه از او كردندجهل به دو امر بوده است .
و تنها چيزى كه به چنين پيشنهادى وادارشان نمود، جهل به دو امر بود:
اول - اينكه اينان معتقد بودند كه خدايانشان هر كدام در امرى كه از امور جهان به آنها محول شده ، مستقل در تاءثيرند، مثلا (خداى جنگ ) و همچنين (خداى صلح ) و (خداى خشكى ) و (خداى دريا) و (خداى محبت ) و (خداى دشمنى ) و ساير خدايان هر كدام در كار خود مستقلند، و از ناحيه خدايان ديگر در كارشان كارشكنى نمى شود، روى اين حساب كار ديگرى براى خداى تعالى نمانده كه در آن دخل و تصرف نمايد، بلكه همه را ميان كاركنان خود تقسيم نموده ، گر چه خداى تعالى را (رب الارباب ) و اين خدايان را شفيع درگاه او مى دانستند، و ليكن در عين حال معتقد بودند (رب الارباب ) هرگز نمى تواند معجزه اى را كه دلالت بر نفى الوهيت خدايان مى كند به كسى نازل نموده ، اختيارات خدايان را باطل سازد.
اينان چنين اعتقادى داشتند، چيزهائى هم كه از يهود درباره خداوند مى شنيدند،

*(199/6)*

آنان را در گمراهى و اشتباهشان تاييد و تشويق مى نمود، از آن جمله اين بود كه يهود مى گفتند: (يدالله مغلولة خدا دست بسته است )، و بعد از ايجاد و به جريان انداختن نظام جارى در عالم اسباب ، ديگر نمى تواند چيزى از آن نظام را به طور خرق عادت تغيير دهد.
دوم - اين بود كه اينان نمى فهميدند كه معجزه اگر از قبيل معجزاتى باشد كه خود خداى تعالى هر كدام را به يكى از انبياى گرامى خود اختصاص داده ، و به تقاضاى مردم نازل نشده باشد، البته اينگونه معجزات مفيد به حال مردم است ، چون شاهد صحت ادعاى پيغمبر صاحب معجزه بوده و هيچ محذورى هم بر آن مترتب نمى شده ، مانند عصا و يد بيضاى موسى (عليه السلام ) و مرده زنده كردن و به كور مادرزاد و جذامى شفا دادن و مرغ آفريدن حضرت مسيح (عليه السلام ) و قرآن رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ).
و اما اگر از قبيل معجزاتى باشد كه خود مردم درخواست آن را كرده اند، سنت پروردگار در چنين معجزاتى اين بوده كه درخواست كنندگان را در صورت ديدن آن معجزه و ايمان نياوردن ، بدون مهلت عذاب مى فرموده ، مانند معجزات نوح ، هود، صالح و امثال آنان .
در قرآن كريم آيات بسيارى بر اين معنا دلالت مى كند. مانند آيه (و قالوا لو لا انزل عليه ملك و لو انزلنا ملكا لقضى الا مر ثم لا ينظرون ) و آيه (و ما منعنا ان نرسل بالا يات الا ان كذب بها الاولون و آتينا ثمود الناقة مبصرة فظلموا بها و ما نرسل بالا يات الا تخويفا و در آيه مورد بحث اشاره بهر دو قسم معجزه كرده و فرموده : و قالوا لو لا نزل عليه آية من ربه قل ان الله قادر على ان ينزل آية و لكن اكثرهم لا يعلمون )

*(199/7)*

چنانچه مى بينيد در اين آيه مى فرمايد: خدا قادر است بر اينكه معجزه اى را كه فرض شود نازل كند و چطور ممكن است كسى كه مسماى به اسم (الله ) است چنين قدرت مطلقه اى نداشته باشد، و اگر در جواب ، لفظ (رب ) را كه در سؤ ال بود به اسم جلاله (الله ) تبديل نمود براى اين بود كه دلالت بر برهان و علت حكم نموده ، بيان كند كه چرا قدرت او مطلقه است .
وجه اين دلالت از اين قرار است كه الوهيت مطلقه هر كمالى را به طور مطلق داراست ، كمالات او محدود به هيچ حدى و مقيد به هيچ قيدى نيست ، و بنابراين قدرت او هم كه يكى از كمالات است مطلق است ، و جهل به همين معنا مشركين را وادار ساخت كه به منظور به ستوه آوردن رسول خدا و عاجز كردن خدا، تقاضاى معجزه كنند، و نفهميدند كه هيچ چيز خدا را عاجز نمى كند.
علاوه بر اينكه نفهميدند نزول آيه مورد تقاضايشان موافق مصلحتشان نيست ، - همانطورى كه گفته شد - جراءت بر چنين تقاضائى ، خود باعث هلاكت تمامى آنها و قطع نسلشان مى شود. و دليل بر اينكه اين معنا به وجهى و تا اندازه اى مورد نظر آيه است اين است كه در ذيل اين احتجاجات مى فرمايد: (قل لو ان عندى ما تستعجلون به لقضى الامر بينى و بينكم و الله اعلم بالظالمين ).
و در دو كلمه (نزل ) و (ينزل ) به تشديد از باب تفعيل دلالت بر اين هست كه مشركين معجزه اى را مى خواسته اند كه تدريجى باشد يا چند معجزه يكى پس از ديگرى باشد، همچنانكه آيات ديگرى هم كه تقاضاهاى ديگرشان را حكايت مى كند نيز دلالت بر اين معنا دارند، مانند آيه (و قالوا لن نؤ من لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا، او تكون لك جنة - تا آنجا كه مى فرمايد - او ترقى فى السماء و لن نؤ من لرقيك حتى تنزل علينا كتابا نقرؤ ه ...) و مانند: (و قال الذين لا يرجون لقائنا لو لا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا) و نيز مانند آيه : (و قال الذين كفروا لو لا نزل عليه القرآن جملة واحدة ).

*(199/8)*

البته از ابن كثير نقل شده كه وى ، دو كلمه مزبور را به تخفيف قرائت كرده است .
و ما من دابة فى الارض و لا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم ...
(دابة ) هر حيوانى را گويند كه بر روى زمين بجنبد، ولى بيشتر در اسب استعمال مى شود،
(دب ) - به فتح دال - و همچنين (دبيب ) به معناى آهسته راه رفتن است . (طائر) هر حيوانى را گويند كه با دو بال خود، در فضا شناورى كند، و جمع آن (طير) است . (امت ) به معناى جماعتى است از مردم ، كه اشتراك در هدف واحد مانند: (دين ) و يا (سنت واحده ) و يا (وحدت ) در زمان و مكان آنان را مجتمع ساخته باشد. اين كلمه در اصل لغت به معناى قصد است ، (اءم ) يعنى قصد كرد و (يؤ م ) يعنى قصد مى كند. و (حشر) به معناى كوچ دادن جمعى است از جائى به جائى و يا بسيج دادن جمعى است به سوى جنگ و امثال آن .
چنين به نظر مى رسد كه توصيف طائر به (يطير بجناحيه ) صرفا براى محاذات با جمله (دابة فى الارض ) است و به منزله اين است كه بگوئيم : (هيچ حيوان زمينى و هوائى نيست مگر اينكه ...) و نيز از آنجائى كه بيشتر اوقات (طيران ) به طور مجاز در سرعت حركت استعمال مى شود، و چون (دبيب ) هم به معناى حركت آهسته است ، و با بودن چنين قرائنى ممكن بود كسى احتمال دهد كه مراد از طائر به قرينه اينكه در مقابل (دابة ) قرار گرفته ، سرعت در حركت باشد، توصيف مزبور تنها براى محاذات نيست بلكه براى فهماندن اين جهت هم هست كه مراد از طائر معناى مجازى آن (سرعت حركت ) نيست ، بلكه معناى حقيقيش ‍ (پرنده ) منظور است .
گفتارى پيرامون اجتماعات حيوانى .

*(199/9)*

اين آيه خطابش به مردم است ، و مى فرمايد حيوانات زمينى و هوائى همه امتهائى هستند مثل شما مردم ، و معلوم است كه اين شباهت تنها از اين نظر نيست كه آنها هم مانند مردم داراى كثرت و عددند، چون ، جماعتى را به صرف كثرت و زيادى عدد، امت نمى گويند، بلكه وقتى به افراد كثيرى امت اطلاق مى شود كه يك جهت جامعى اين كثير را متشكل و به صورت واحدى درآورده باشد، و همه يك هدف را در نظر داشته باشند حال چه آن هدف ، هدف اجبارى باشد و چه اختيارى .
همچنانكه از اين نظر هم نيست كه اين حيوانات انواعى و هر نوعى براى خود امتى است كه افرادش همه در نوع خاصى از زندگى و ارتزاق و نحوه مخصوصى از تناسل و توليدمثل و تهيه مسكن و ساير شؤ ون حيات مشتركند، زيرا اگر چه اين مقدار اشتراك براى شباهت آنها به انسان كافى است ، ليكن از اينكه در ذيل آيه فرمود: (ثم الى ربهم يحشرون ) استفاده مى شود كه مراد از اين شباهت تنها شباهت در احتياج به خوراك و جفتگيرى و تهيه مسكن نيست ؛
بلكه در اين بين ، جهت اشتراك ديگرى هست كه حيوانات را در مساله بازگشت به سوى خدا شبيه به انسان كرده است .
وجه اشتراكى كه بين انسان و حيوانات ديگر وجود دارد و موجب تشابه انسان و حيواناتديگر در مساءله (حشر) و بازگشت

*(199/10)*

حال بايد ديد آن چيزى كه در انسان ملاك حشر، و بازگشت به سوى خدا است چيست ؟ هر چه باشد همان ملاك در حيوانات هم خواهد بود، و معلوم است كه آن ملاك در انسان جز نوعى از زندگى ارادى و شعورى كه راهى به سوى سعادت و راهى به سوى بدبختى ، نشانش مى دهد، چيز ديگرى نيست ، آرى ، يك فرد از انسان ممكن است در طول زندگيش در دنيا به لذيذترين غذاها و موافقترين ازدواجها و زيباترين منزلها برسد و در عين حال به خاطر ظلم و جورى كه كرده سعادتمند در زندگى هم نباشد، و بر عكس ‍ ممكن است جميع انواع بلاها و شدائد به او روى آورده باشد و او در عين حال به خاطر داشتن كمالات انسانى و نور عبوديت ، خوش و سعادتمند بوده باشد.
پس ملاك تنها همان داشتن شعور و يا به عبارت ديگر، فطرت انسانيت است كه به كمك دعوت انبيا راه مشروعى از اعتقاد و عمل به رويش باز مى كند كه اگر آن راه را سلوك نمايد و مجتمع هم با او و راه و روش او موافقت كند در دنيا و آخرت سعادتمند مى شود، و اگر خودش به تنهائى و بدون همراهى و موافقت مجتمع آن راه را سلوك كند در آخرت سعادتمند مى شود، يا در دنيا و آخرت هر دو، و اگر آن راه را سلوك نكند بلكه از مقدارى از آن و يا از همه آن تخلف نمايد، در دنيا و آخرت بدبخت مى شود.
اين آن سنتى است كه فطرت هر انسانى آن را قبول داشته ، و در دو كلمه خلاصه مى شود، و آن دو كلمه عبارتند از: 1 - به كار خير و اطاعت خدا وادار كردن ، 2 - از عمل بد و معصيت بازداشتن و يا بگو: 1 - به عدل و استقامت دعوت نمودن ، 2 - از ظلم و انحراف از حق نهى كردن . آرى هر انسانى به فطرت سليم خود امورى را در باره خود و ديگران نيكو شمرده و آنرا عدالت مى داند، و امورى ديگر را زشت دانسته آن را به خود و به ديگران ظلم مى شمارد، دين الهى هم اين فطرت را در همين تشخيص اجماليش ‍ تاييد نموده و تفصيل عدالت و ظلم را برايش شرح مى دهد.

*(199/11)*

اين خلاصه و چكيده مطالبى است كه بحثهاى گذشته ، آنرا افاده نموده و بسيارى از آيات قرآنى تاييدش مى نمايد، مانند آيه (و نفس ‍ و ما سويها فالهمها فجورها و تقويها قد افلح من زكيها و قد خاب من دسيها)
و آيه (كان الناس امة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين و منذرين و انزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه و ما اختلف فيه الا الذين اوتوه من بعد ما جائتهم البينات بغيا بينهم فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق باذنه و الله يهدى من يشاء الى صراط مستقيم ).
تفكر عميق در اطوار زندگى حيواناتى كه ما در بسيارى از شؤ ون حياتى خود، با آنها سر و كار داريم ، و در نظر گرفتن حالات مختلفى كه هر نوع از انواع اين حيوانات در مسير زندگى به خود مى گيرند، ما را به اين نكته واقف مى سازد كه حيوانات هم مانند انسان داراى آراء و عقايد فردى و اجتماعى هستند، و حركات و سكناتى كه در راه بقاء و جلوگيرى از نابود شدن از خود نشان مى دهند، همه بر مبناى آن عقايد است ، مانند انسان كه در اطوار مختلف زندگى مادى ، آنچه تلاش مى كند، همه بر مبناى يك سلسله آراء و عقائد مى باشد، و چنانكه يك انسان وقتى احساس ميل به غذا و يا نكاح و داشتن فرزند و يا چيز ديگر مى كند بيدرنگ حكم مى كند به اينكه بايد به طلب آن غذا برخاسته يا اگر حاضر است بخورد، و اگر زياد است ذخيره نمايد، و همچنين بايد ازدواج و توليد نسل كند. و نيز وقتى از ظلم و فقر و امثال آن احساس كراهت مى نمايد حكم مى كند به اينكه تن به ظلم دادن و تحمل فقر حرام است ، آنگاه پس از صدور چنين احكامى ، تمامى حركت و سكون خود را بر طبق اين احكام انجام داده ، و از راهى كه احكام و آراى مزبور برايش تعيين نموده ، تخطى نمى كند.

*(199/12)*

همين طور يك فرد حيوان هم - به طورى كه مى بينيم - در راه رسيدن به هدفهاى زندگى و به منظور تامين حوائج خود از سير كردن شكم و قانع ساختن شهوت و تحصيل مسكن ، حركات و سكناتى از خود نشان مى دهد، كه براى انسان ، شكى باقى نمى ماند در اينكه اين حيوان نسبت به حوائجش و اينكه چگونه مى تواند آنرا برآورده سازد، داراى شعور و آراء و عقايدى است كه همان آراء و عقايد او را مانند انسان به جلب منافع و دفع ضرر، وامى دارد. بلكه بسيار شده است كه در يك نوع و يا در يك فرد از يك نوع ، در مواقع به چنگ آوردن شكار و يا فرار از دشمن به مكر و حيله هائى برخورده ايم كه هرگز عقل بشر آنرا درك نمى كرده و با اينكه قرن ها از عمر اين نژاد گذشته ،
هنوز به آنچه كه آن حيوان درك كرده ، منتقل نشده است .
آرى ، زيستشناسان در بسيارى از انواع حيوانات ، مانند: مورچه ، زنبور عسل و موريانه به آثار عجيبى از تمدن و ظرافتكاريهائى در صنعت ، و لطائفى در طرز اداره مملكت ، بر خورده اند كه هرگز نظير آن جز در بعضى از ملل متمدن ديده نشده است .
قرآن كريم هم در امثال آيه (و فى خلقكم و ما يبث من دابة آيات لقوم يوقنون ) مردم را به شناختن عموم حيوانات و تفكر در كيفيت خلقت آنها و كارهائى كه مى كنند، ترغيب نموده ، و در آيات ديگرى به عبرت گرفتن از خصوص بعضى از آنها، مانند: چهارپايان ، پرندگان ، مورچگان و زنبور عسل دعوت كرده است .

*(199/13)*

انسان وقتى اين آراء و عقايد را در حيوانات مشاهده كرده و مى بيند كه حيوانات نيز با همه اختلافى كه انواع آن در شؤ ون و هدفهاى زندگى دارند، با اينهمه ، همه آنها اعمال خود را بر اساس عقايد و آرائى انجام مى دهند، به خود مى گويد: لابد حيوانات هم احكام باعثه (اوامر) و زاجره (نواهى ) دارند، و اگر چنين احكامى داشته باشند، لابد مثل ما آدميان خوب و بد را هم تشخيص مى دهند، و اگر تشخيص مى دهند ناچار، مانند ما عدالت و ظلم هم سرشان مى شود، و گرنه اگر داراى آن احكام نبودند، و خوب و بد و عدالت و ظلم سرشان نمى شد، چرا بايستى انواع مختلفشان در آراء و عقايد مختلف باشند؟ از اين هم كه بگذريم ، چرا افراد يك نوع با هم فرق داشته باشند؟ مى بايستى همه ، مثل هم باشند، و حال آنكه مى بينيم اين اسب با آن اسب و اين قوچ با آن قوچ و اين خروس با آن خروس در تند خلقى و نرمى ، تفاوت فاحش و روشنى دارند، و همچنين در جزئيات ديگرى از قبيل حب و بغض و مهربانى و قساوت و رامى و سركشى و امثال آن ، همين اختلافات را مشاهده مى كنيم .
و اين اختلافات خود مؤ يد اين معنا است كه حيوانات هم مثل انسان احكامى دارد، خير و شر و عدالت و ظلم را تشخيص مى دهد، چطور شد كه ما اختلاف افراد انسان را در اينگونه اخلاقيات دليل بر اختلاف عقايد و آراء وى و تشخيص خوب و بد و عدالت و ظلم در افعالش مى دانيم ، و مى گوئيم كه نه تنها اين اختلاف در زندگى دنيايى وى تاثير دارد، بلكه در سعادت و بدبختى اخرويش نيز مؤ ثر است ، چون ملاك خوبى و بدى در قيامت و حساب اعمال و استحقاق كيفر و پاداش همين (عدالت ) و (ظلم ) است ، آنوقت ، همين سخن را درباره حيوانات نگوييم ،

*(199/14)*

و نگوييم كه حيوانات هم مانند انسان حشرى دارند؟ مگر جز اين است كه خداى سبحان ، ملاك خوبى حشر و سعادت اخروى انسان را، اين دانسته كه اعمالش با عدالت و تقوا منطبق باشد، و ملاك بدى آنرا اين دانسته ، كه اعمالش با ظلم و فجور تطبيق كند؟ و مگر نفرموده : (ام نجعل الذين آمنوا و عملوا الصالحات كالمفسدين فى الارض ام نجعل المتقين كالفجار) از اين بالاتر مگر نبودن حشر را مستلزم اين ندانسته است كه تمامى آسمانها و زمين و آنچه كه در آن دو است بازيچه و گزاف شود و مگر در آيه پيش از آن نفرموده : (و ما خلقنا السماء و الارض و ما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار) پس چرا حيوانات مانند انسان حشرى نداشته باشند؟. آيا به راستى حيوانات هم قيامتى دارند؟ و آيا در پيشگاه خداى سبحان ، محشور مى شوند به همان نحوى كه انسان محشور مى شود؟ و آيا اگر محشور مى شوند، حشر آنها هم مانند حشر انسان است ؟ اعمال آنها هم به حساب درآمده و در ميزانى سنجيده شده آنگاه بر حسب تكاليفى كه در دنيا داشتند با دخول در بهشت پاداش يا با ورود در آتش كيفر مى بينند؟ و آيا آنها نيز براى خود انبيائى دارند، و در دنيا تكاليفشان به وسيله بعثت انبيائى به گوششان مى رسد؟ و اگر چنين است آيا انبياى آنها از جنس خود آنها است ، و يا از جنس بشر است ؟
اينها همه سؤ الاتى است كه در اين بحث به ذهن خواننده مى رسد، و جواب يك يك آنها از آيات قرآنى استفاده مى شود:
پاسخ به چند سؤ ال در مورد حشر حيوانات غير انسانى و حشرامثال آسمانها و زمين و آفتاب و ماه و...
1 - آيا حيوانات غير انسانى هم نظير انسان حشر دارند يا نه ؟

*(199/15)*

آيه (ثم الى ربهم يحشرون ) متكفل جواب از اين سؤ ال است ، همچنانكه آيه (و اذا الوحوش حشرت ) قريب به آن مضمون را افاده مى كند، بلكه از آيات بسيار ديگرى استفاده مى شود كه نه تنها انسان و حيوانات محشور مى شوند، بلكه آسمانها و زمين و آفتاب و ماه و ستارگان و جن و سنگها و بتها و ساير شركائى كه مردم آنها را پرستش مى كنند و حتى طلا و نقرهاى كه اندوخته شده و در راه خدا انفاق نگرديده همه محشور خواهند شد،
و با آن طلا و نقره پيشانى و پهلوى صاحبانشان داغ مى شود.
خلاصه اينكه آيات در اين باره بسيار و روايات از حد شمار بيرون است .
2 - آيا حشر حيوانات شبيه حشر انسان است ، و آنها هم مبعوث شده ، و اعمالشان حاضر گشته و بر طبق آن پاداش و يا كيفر مى بينند؟
جواب : آرى معناى حشر همين است ، زيرا حشر به معناى جمع كردن افراد و آنها را از جاى كندن و به سوى كارى بسيج دادن است .
3 - آيا امثال آسمانها و زمين و آفتاب و ماه و سنگها و غير آن نيز حشر دارند؟

*(199/16)*

جواب : قرآن كريم در خصوص اينگونه موجودات تعبير به حشر نفرموده ، و ليكن چنين فرموده است : (يوم تبدل الارض غير الارض ‍ و السموات و برزوا لله الواحد القهار) و نيز فرموده : (و الارض جميعا قبضته يوم القيمة و السموات مطويات بيمينه ) و نيز فرموده : (و جمع الشمس و القمر) و نيز فرموده : (انكم و ما تعبدون من دون الله حصب جهنم انتم لها واردون ، لو كان هؤ لاء آلهة ما وردوها) علاوه بر اينكه از آيه شريفه (ان ربك هو يفصل بينهم يوم القيمة فيما كانوا فيه يختلفون ) و آيه (ثم الى مرجعكم فاحكم بينكم فيما كنتم فيه تختلفون ) و همچنين از آيات ديگرى استفاده مى شود كه : تنها ملاك حشر مساله فصل خصومت در بين آنان و احقاق حق است كه در آن اختلاف دارند. و مرجع همه اين آيات به دو كلمه است ، و آن انعام نيكوكار و انتقام از ظالم است ، همچنانكه در آيه (انا من المجرمين منتقمون ) و آيه (فلا تحسبن الله مخلف وعده رسله ان الله عزيز ذو انتقام ،
يوم تبدل الارض غير الارض و السموات و برزوا لله الواحد القهار) همين دو چيز را ذكر فرموده ، يعنى (انعام ) و (انتقام ) را جزاى دو وصف احسان و ظلم دانسته ، و چون اين دو وصف در بين حيوانات وجود دارد، و اجمالا افرادى از حيوانات را مى بينيم كه در عمل خود ظلم مى كنند و افراد ديگرى را مشاهده مى كنيم كه رعايت احسان را مى نمايند از اين رو به دليل اين آيات بايد بگوييم كه حيوانات نيز حشر دارند.
مؤ يد اين معنا ظاهر آيه (و لو يؤ اخذ الله الناس بظلمهم ما ترك عليها من دابة و لكن يؤ خرهم الى اجل مسمى ) است ، زيرا كه اين آيه ظهور در اين دارد كه اگر ظلم مردم مستوجب مؤ اخذه الهى است تنها به خاطر اين است كه ظلم است ، و صدورش از مردم دخالتى در مؤ اخذه ندارد، بنابراين هر جنبده ظالمى ، چه انسان و چه حيوان ، بايد انتقام ديده و هلاك شود - دقت بفرمائيد -.

*(199/17)*

گو اينكه بعضى ها گفته اند كه مراد از دابة در اين آيه خصوص انسان است .
اين را هم بايد خاطر نشان ساخت كه لازمه انتقام از حيوانات ، در روز قيامت ، اين نيست كه حيوانات در شعور و اراده با انسان مساوى بوده و در عين بى زبانى همه آن مدارج كمال را كه انسان در نفسانيات و روحيات سير مى كند، آنها نيز سير كنند، تا كسى اشكال كند و بگويد: اين سخن مخالف با ضرورت است ، و شاهد بطلان آن آثارى است كه از انسان و حيوانات بروز مى كند، براى اينكه : صرف شريك بودن حيوانات با انسان در مساله (مؤ اخذه ) و (حساب ) و (اجر) مستلزم شركت و تساويشان در جميع جهات نيست ، به شهادت اينكه افراد همين انسان ، در جميع جهات با هم برابر نيستند و جميع افراد انسان در روز قيامت از جهت دقت و سختگيرى در حساب ، يك جور نبوده ، عاقل و سفيه ، رشيد و مستضعف به يك جور حساب پس نمى دهند.
علاوه بر اينكه خداى تعالى از پاره اى از حيوانات لطائفى از فهم و دقائقى از هوشيارى حكايت كرده كه هيچ دست كمى از فهم و هوش انسان متوسط الحال در فهم و تعقل ندارد، مانند داستانى كه از مورچه و سليمان حكايت كرده و فرموده است :
(حتى اذا اتوا على واد النمل قالت نملة يا ايها النمل ادخلوا مساكنكم لا يحطمنكم سليمان و جنوده و هم لا يشعرون ) و نيز مانند مطلبى كه از قول هدهد در داستان غايب شدنش حكايت كرده و فرموده است : (فقال احطت بما لم تحط به و جئتك من سبا بنبا يقين ، انى وجدت امراة تملكهم و اوتيت من كل شى ء و لها عرش عظيم ، وجدتها و قومها يسجدون للشمس من دون الله و زين لهم الشيطان اعمالهم فصدهم عن السبيل فهم لا يهتدون ....).

*(199/18)*

خواننده هوشيار اگر در اين آيات و مطالب آن دقت نموده و آن مقدار فهم و شعورى را كه از اين حيوانات استفاده مى كند وزن كرده و بسنجد، ترديد برايش باقى نمى ماند كه تحقق اين مقدار از فهم و شعور موقوف به داشتن معارف بسيارى ديگر و ادراكات گوناگونى است از معانى بسيطه و مركبه .
و چه بسا عجائب و غرائبى كه دانشمندان حيوانشناسى پس از مطالعات عميقى در انواع مختلفى از حيوانات و تحت نظر گرفتن تربيت آنها به دست آورده اند، گفتار ما را تاييد نمايد، براى اينكه چنين عجائب و غرائبى ، جز از موجودى صاحب اراده و داراى فكر لطيف و شعور تيز و عميق ، سرنمى زند.
و اما سؤ ال چهارم و پنجم اينكه : آيا حيوانات تكاليف خود را در دنيا از پيغمبرى كه وحى بر او نازل مى شود مى گيرند يا نه ؟ و آيا پيغمبرانى كه فرضا هر كدام به يك نوع از انواع حيوانات مبعوث مى شوند، از افراد همان نوعند يا نه ؟ جوابش اين است كه : تاكنون بشر نتوانسته از عالم حيوانات سر درآورده و حجابهائى كه بين او و بين حيوانات وجود دارد، پس بزند، لذا بحث كردن ما پيرامون اين سؤ ال ، فائده اى نداشته و جز سنگ به تاريكى انداختن چيز ديگرى نيست ، كلام الهى نيز، تا آنجا كه ما از ظواهر آن مى فهميم ، كوچكترين اشاره اى به اين مطلب نداشته و در روايات وارده از رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) و ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) هم چيزى كه بتوان اعتماد بر آن نمود ديده نمى شود.
از آنچه كه گفتيم به خوبى معلوم شد كه اجتماعات حيوانى هم مانند اجتماعات بشرى ، ماده و استعداد پذيرفتن دين الهى در فطرتشان وجود دارد، همان فطرياتى كه در بشر سر چشمه دين الهى است و وى را براى حشر و بازگشت به سوى خدا، قابل و مستعد مى سازد، در حيوانات نيز هست .

*(199/19)*

گو اينكه حيوانات بطورى كه مشاهده مى كنيم ، جزئيات و تفاصيل معارف انسانى را نداشته و مكلف به دقائق تكاليفى كه انسان از ناحيه خداوند مكلف به آن است ، نيستند، چنانكه آيات قرآنى نيز اين مشاهده را تاييد مى نمايد، زيرا جميع اشياء عالم را مسخر انسان مى داند و او را از ساير حيوانات افضل مى شمارد. اين منتها چيزيست كه در باره حيوانات مى توان اظهار داشت .
اكنون به متن آيه مورد بحث برگشته و مى گوييم : اينكه خداى تعالى فرمود: (و ما من دابة فى الارض و لا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم ) دلالت بر اين دارد كه تاسيس اجتماعاتى كه در بين تمامى انواع حيوانات ديده مى شود، تنها به منظور رسيدن به نتائج طبيعى و غير اختيارى ، مانند تغذيه و نمو و توليد مثل كه تنها محدود به چهار ديوارى زندگى دنيا است ، نبوده ، بلكه براى اين تاسيس ‍ شده كه هر نوعى از آن ، مانند آدميان به قدر شعور و اراده اى كه دارند به سوى هدفهاى نوعيهاى كه دامنه اش تا بيرون اين چهار ديوار، يعنى عوالم بعد از مرگ هم كشيده است ، رهسپار شده و در نتيجه ، آماده زندگى ديگرى شود، كه در آن زندگى سعادت و شقاوت منوط به داشتن شعور و اراده است .
تاءمل و دقت در (مختار) بودن بود و حالات نفسانيه اى كه به وسيله آنافعال اختيارى خود را انجام مى دهد.

*(199/20)*

در اينجا ممكن است كسانى اعتراض كرده ، بگويند: گويا دانشمندان حيوانشناس هم همه متفق باشند بر اينكه غير انسان ، از انواع حيوانات ، هيچ نوعى نيست كه از موهبت اختيار برخوردار باشد، به شهادت اينكه مى بينيم كارهاى حيوانات را مانند كارهاى نباتات طبيعى و غير اختيارى مى دانند، و شايد حق هم با ايشان باشد، براى اينكه مى بينند وقتى حيوان به چيزى كه نفعش در آن است برخورد نمايد، مثلا وقتى گربه به موش و شير به شكار دست بيابد از اقدام به عمل نمى تواند خوددارى نمايد، و همچنين موش و شكار وقتى به دشمن خونخوار خود برمى خورند، نمى توانند از فرار خوددارى كنند، با اين حال چگونه مى توان گفت حيوانات ديگر هم مانند انسان داراى سعادت و شقاوت اختيارى هستند؟
جواب اين اعتراض از تامل در معناى اختيار و دقت در حالات نفسانيهاى كه انسان بوسيله آن افعال اختياريه خود را انجام مى دهد به دست مى آيد،
زيرا اگر عنايت الهى ، شعور و اراده اى را - كه در حقيقت ملاك اختيار انسان در افعالش مى باشد - در آدمى به وديعه سپرده ، براى اين است كه وى حيوانيست كه به وسيله شعور مى تواند در مواد خارجى عالم دخل و تصرف نموده و از آن مواد براى بقاى خود استفاده نمايد، مفيد آنرا از مضرش تشخيص دهد. وقتى در ماده اى از مواد سودى سراغ كرد، اراده خود را به كار زده ، از آن بهره بردارى كند، بنابراين ، اگر انسان به شعور و اراده بيشترى احتياج دارد اين دليل نيست بر اينكه حيوان در آن مقدار شعورى كه دارد، در بكار زدنش اختيارى ندارد، بلكه خيلى از كارهاى انسان هست كه عينا مانند موش گرفتن گربه ، به تفكر احتياج ندارد، او نيز مانند گربه و شير بيدرنگ اقدام مى كند.

*(199/21)*

آرى ، انسان هم چيزهائى را كه نفعش روشن است و حكم به نافع بودنش مقدمه اى جز سراغ داشتن نمى خواهد، همين كه آنرا در جائى سراغ كرد اراده اقدام به عمل مى كند، مانند تنفس و غالب عمليات ديگرى كه از روى ملكه انجام مى دهد.
البته چيزهائى كه يا از نظر نقص وسائل ، و يا وجود موانع خارجى ، و يا اعتقادى ، نفعشان براى انسان روشن نيست و صرف علم به وجود آن در برانگيختن اراده كافى نيست ، چون جزم به نافع بودن آن را ندارد و انگيزش اراده به سوى آن ، محتاج به تفكر است ، ناگزير است كه فكر و شعور خود را به كار زده ببينند كه آيا نواقص و موانعى همراه آن هست يا نه ؟ و خلاصه نافع است يا مضر؟ اگر ديد كه نافع است البته اراده اش به آن تعلق گرفته ، آن كار را مى كند، عينا مثل اينكه از اول ، علم به نافع بودنش داشت .

*(199/22)*

مثلا انسان گرسنه اى كه به غذائى قابل ، براى سد جوع دست يافته ، اگر در امر آن شك كند و نفهمد كه آيا غذاى پاكيزه و صالحى است يا پليد و مسموم و مشتمل بر مواد مضره ؟ و همچنين نفهمد كه آيا اين غذا، ملك خود او است و يا ملك غير است و تصرف در آن جايز نيست ؟ و اگر هم ملك او است آيا مانعى از تصرف در آن ، از قبيل : روزه بودن و يا احتياج مبرم بعدى هست يا نه ؟ و ناگزير شود كه در چنين مواردى آنقدر فكر خود را به كار بزند تا به يك طرف اين احتمالات يقين پيدا كند اين چطور دليل بر آن است كه حيواناتى كه طهارت و نجاست و ملك غير و ملك خود، سرشان نمى شود، كارهايشان اختيارى نباشد؟ خلاصه اينكه همه تلاش و اعمال فكرى ، كه بشر در اينگونه موارد دارد، براى اين است كه مورد را، يا مانند موش براى گربه نافع بداند و يا مانند گربه براى موش ‍ مضر بودنش را مسلم سازد، وقتى نافع و ضرر مورد را به اين روشنى تشخيص داد، هر وقت به آن دست يافت ، بيدرنگ تحصيلش ‍ نموده و هر وقت دچار اين شد، بدون تامل از آن مى گريزد، عينا مثل اينكه از اول نفع و ضررش روشن بوده است .
پس خلاصه معناى اختيار اين شد كه : انسان وقتى بعضى از امور را تشخيص نمى دهد و نمى تواند بفهمد كه آيا تصرف در آن نافع است يا مضر؟ فكر را به كار مى اندازد تا نفع و ضرر آن را در بين ساير محتملات ، معلوم نمايد، و اما اگر مانند موش در نظر گربه و گربه در نظر موش نفع و ضررش روشن باشد از همان اول بدون درنگ و بدون هيچ احتياجى به تفكر، اراده خود را در تصرف آن به كار مى زند.
پس انسان اختيار مى كند چيزى را كه نفعش را، يا همان حال و يا بعد از تفكر ببيند، و در حقيقت انديشيدن و تفكر جز براى رفع موانع حكم نيست .
اختلاف فاحشى كه در مبادى (اختيار) و اسباب آن در انسان وجود دارد.

*(199/23)*

حال كه اين نكته روشن شد مى گوييم : اگر شما حالات افراد انسان را، كه مختار بودنش ، مورد اتفاق ما و شما است ، در نظر بگيريد، خواهيد ديد كه افراد آن در مبادى اختيار، يعنى صفات روحى و احوال باطنى از قبيل شجاعت و ترس ، عفت و بيبندوبارى ، نشاط و كسالت ، وقار و سبكى ، و همچنين قوت تعقل و ضعف آن و برخورد فكر و خطاى آن با هم اختلاف زيادى دارند، و بسيار مى شود كه آدم شهوتران ، خود را در مقابل شهوتى كه اشتهاى آنرا دارد، ناچار و مضطر و مسلوب الاختيار مى بيند، در حالى كه آدم عفيف و پاكدامن ، هيچ اعتنائى به امر آن شهوت ندارد، و همچنين آدم ترسو، چه بسا ممكن است از ترس جانش كوچكترين آزارى كه احتمال مى دهد در اين جنگ و يا در اين امر مهم به وى برسد از او آرام و قرار را سلب نمايد، در حالى كه مرد شجاع و دلير و زورنشنو، مرگ خونين ، و هر صدمه بدنى ديگر را، امر آسانى شمرده و در راه رسيدن به مقاصدش حتى براى بزرگترين مصائب ، اهميتى قائل نمى شود، و چه بسا اشخاص سفيه و سبك مغز، با تصور واهى مختصرى ، چيزى را ترجيح داده و اختيار نمايند و حال آنكه عاقل وزين ، ترجيحى در آن فعل نديده و چيزهائى كه در نظر آن بى مغز، مرجح بوده در نظر اين جز مشتى لهو و لعب نباشد، و نيز كارهائى كه بچه هاى غير مميز مى كنند با اينكه به اعتراف خصم ، اختيارى است ، و با مقدارى تامل و اعمال رويه انجام مى شود با اينهمه در نظر اشخاص بالغ و رشيد قابل اعتنا نيست .

*(199/24)*

حتى خود اشخاص بالغ هم در بسيارى از كارهائى كه انجام مى دهند وقتى صحبت از آن كارها به ميان مى آيد خود را در ارتكاب آن مضطر و مجبور مى دانند، و به صرف اينكه به خاطر بعضى از ملاحظات اجتماعى ، ارتكاب كرده اند و با اينكه عذرشان موجه نيست ، مى گويند: مجبور به ارتكاب بوديم . شخص سيگارى مى گويد: چه كنم ؟ معتادم . پرخواب مى گويد: چاره چيست ؟ كسلم . دزد و خائن مى گويد: بى پولى و فرط احتياج مجبورم كرد و...
همين اختلاف فاحشى كه در مبادى اختيار و اسباب آن هست و همين عرض عريضى كه افعال اختيارى دارد،
باعث شده كه دين و ساير سنن اجتماعى ، آن فعلى را اختيارى بدانند كه افراد متوسط اجتماع آنرا اختيارى تشخيص دهند، و مساله صحت امر و نهى و ثواب و عقاب و نفوذ تصرف و امثال آن را هم منوط به اين جور تشخيص بدانند، و كسى را كه عملش از روى مبادى و اسباب اختيار، يعنى استطاعت و فهم اشخاص متوسط نبوده ، معذور بدانند.
البته اين كه گفتيم حد متوسط از افعال آدمى اختيارى است ، مقصود اين نبود كه كمتر از آن به حسب واقع اختيارى نيست ، زيرا به حسب واقع و نفس الامر و بر حسب نظر تكوينى ، كمتر از آنهم اختيارى است . ليكن بر حسب نظريه دين و يا سنن اجتماعى و به ملاحظه مصلحت دين و اجتماع است كه تنها حد متوسط، اختيارى شناخته شده است .
مى توان گفت حيوانات هم تا اندازه اى مختار هستند و احتمالا به تكاليفى مناسب با افقفهم و اختيارشان مكلف هستند.

*(199/25)*

دقت در آنچه گذشت آدمى را مطمئن و جازم مى كند به اينكه حيوانات نيز مانند آدميان تا اندازه اى از موهبت اختيار بهره دارند، البته نه به آن قوت و شدتى كه در انسانهاى متوسط هست . شاهد روشن اين مدعا اين است كه ما به چشم خود بسيارى از حيوانات و مخصوصا حيوانات اهلى را مى بينيم كه در بعضى از موارد كه عمل مقرون با موانع است . حيوان از خود حركاتى نشان مى دهد كه آدمى مى فهمد اين حيوان در انجام عمل مردد است ، و در بعضى از موارد مى بينيم كه به ملاحظه نهى صاحبش و از ترس شكنجهاش ‍ يا به خاطر تربيتى كه يافته از انجام عملى خوددارى مى كند.
اينها همه دليل بر اين است كه در نفوس حيوانات هم حقيقتى به نام اختيار و استعداد حكم كردن به سزاوار و غير سزاوار، هست . او نيز مى تواند يكجا حكم كند به لزوم فعل و جائى ديگر حكم كند به وجوب ترك ، ملاك اختيار هم همين است ، و لو اينكه اين صلاحيت بسيار ضعيفتر از آن مقدارى باشد كه ما آدميان در خود سراغ داريم .
و وقتى صحيح باشد كه بگوييم حيوانات هم تا اندازهاى خالى از معناى اختيار نيستند و آنها هم از اين موهبت سهمى دارند، هر چه هم ضعيف باشد، چرا صحيح نباشد احتمال دهيم كه خداى سبحان حد متوسط از همان اختيار ضعيف را ملاك تكاليف مخصوصى قرار دهد كه مناسب با افق فهم آنان باشد، و ما از آن اطلاعى نداشته باشيم ؟ و يا از راه ديگرى با آنها معامله مختار بكند و ما به آن معرفت نداشته باشيم ، و خلاصه راهى باشد كه از آن راه پاداش دادن به حيوان مطيع و مؤ اخذه و انتقام از حيوان سركش ، صحيح باشد. و جز خداى سبحان كسى را بر آن راه آگهى نباشد؟.
و جمله (ما فرطنا فى الكتاب من شى ء) جمله اى است معترضه ، و ظاهرش اين است كه : مراد از آن چيز، كه در آن تفريط و كوتاهى نشده ، همان كتاب است ،

*(199/26)*

و مراد از (شى ء) كوتاهيهاى گوناگونى است كه نفى شده ، و خلاصه معنا اينكه : چيزى نيست كه رعايت حال آن واجب و قيام به حق آن و بيان آن لازم باشد، مگر اينكه ما آن را در اين كتاب رعايت نموده و در امر آن كوتاهى نكرده ايم ، پس كتاب ما تام و كامل است .
چند احتمال در معناى (كتاب ) در (ما فرطنا فى الكتاب من شى ء).
و در معناى (كتاب ) دو احتمال هست : يكى اينكه مراد از آن لوح محفوظى باشد كه خداى سبحان در مواردى از كلام خود آنرا كتابى ناميده كه تمامى اشيائى كه بوده و هست و خواهد بود، در آن نوشته شده است .
بنابراين احتمال ، معناى آيه چنين مى شود: اين نظامها كه در حيوانات جارى است و نظير نظام انسانى است ، نظامى است كه عنايت خداى سبحان واجب دانسته كه انواع حيوانات را بر طبق آن ايجاد نمايد، تا برگشت خلقتش به عبث نبوده و وجود حيوانات عاطل و بى فايده نباشد، و تا آنجا كه مى توانند و لياقت قبول كمال را دارند از موهبت كمال بى بهره نمانند.
و بنابراين احتمال ، آيه شريفه آن معنائى را به طور خصوص مى رساند كه آيه شريفه (و ما كان عطاء ربك محظورا) و آيه شريفه (ما من دابة الا هو اخذ بناصيتها ان ربى على صراط مستقيم ) آن را به طور عموم مى رساند.
دوم اينكه مراد از آن ، همين قرآن باشد، به شهادت اينكه در چند جا از كلام مجيدش قرآن را كتاب ناميده است . و در اين صورت معناى آيه چنين مى شود: قرآن مجيد از آنجائى كه كتاب هدايت است و بنايش بر اساس بيان حقايق و معارفى نهاده شده كه چاره اى در ارشاد به حق صريح جز بيان آن نيست ، از اين جهت ، در اين كتاب ، در بيان جميع آنچه كه در سعادت دنيا و آخرت آدمى دخيل است دريغ و كوتاهى نشده است . همچنان كه آيه (و نزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شى ء) هم همين مضمون را افاده مى كند.

*(199/27)*

و از جمله مطالبى كه آگهى بر آن براى مردمى كه مى خواهند از امر معاد مطلع شوند، لازم و ضرورى است ، اين است كه چگونگى ارتباط حشر و بعث دسته جمعى را با تشكلشان در صورت امت در دنيا بدانند، چنانكه اين حال را در خودشان و در ساير حيوانات نيز مى بينند، و دقت در اين امر علاوه بر كمك در فهم معاد آدمى را در توحيد خداى تعالى و قدرت و عنايت لطيف حضرتش نسبت به امر مخلوقات و نظام عامى كه در عالم جارى است نيز بينا و هوشيار مى سازد،
مهمترين فايده اش اين است كه آدمى را به اين جهت آشنا مى كند كه موجوداتى كه در سلسله نظام عمومى قرار گرفته اند، به طور كلى از نقص رو به كمال ميروند، بعضى از قسمتهاى اين سلسله و زنجير را كه خود مشتمل بر حلقههائى است ، انسان و حيوان تشكيل مى دهد، البته پائينتر از انسان و حيوان مراتب مختلف ديگرى است كه هر كدام پس از ديگرى قرار گرفته اند، و از پستترين مراتب نباتى شروع شده به آخرين مرحله حيوانيت كه بعد از آن ، مرتبه انسانيت است و از آنجا به خود انسانيت ختم مى شود.
خداى تعالى هم در خصوص دقت و سيرى كه گفتيم سفارش كرده و مردم را با تاكيد هر چه بيشتر به مطالعه و دقت در امر حيوانات و آياتى كه در آنها به وديعه سپرده شده است ، دعوت فرموده ، و مطالعه در آنرا وسيله رسيدن بهترين نتائج علمى دانسته ، و آن ايمان و يقين به پروردگار است كه خود مايه سعادت انسانى است . از آن جمله فرموده : (و فى خلقكم و ما يبث من دابة آيات لقوم يوقنون ) و آيات مشابه اين آيه كه مردم را به مطالعه و تفكر در امر حيوانات توصيه مى كند، در قرآن كريم بسيار است . اين بود آن دو معنائى كه درباره معناى كتاب احتمال مى داديم .

*(199/28)*

و نيز ممكن است آيه را طورى معنا كنيم كه هر دو قسم كتاب را شامل شود، چنانكه گفته شود: معناى آيه اين است كه خداى سبحان در آنچه كه مى نويسد (چه در كتاب تكوين و چه در قرآن كه كلام او است ) تفريط و كوتاهى نمى كند.
اما اينكه نسبت به نوشته شده هاى در كتاب تكوين كوتاهى نمى كند؟ براى اينكه در اين كتاب آن مقدار كمال را كه هر نوعى از انواع موجودات استحقاق رسيدن به آن را دارند، براى آن نوع مقدر فرموده است ، از آن جمله براى حيوانات هم تا آنجا كه ظرفيت و لياقت دارند از نعمت سعادت در زندگى اجتماعى ، چيزى مقدر كرده است .
و اما اينكه در كتابى كه كلام او است و بر بشر وحى شده ، تفريط نكرده ؟ براى اينكه در آن كتاب هر چيزى را كه معرفتش براى بشر نافع و موجب سعادت دنيا و آخرت آنان است ، بدون هيچ مسامحه و كوتاهى بيان فرموده . و از جمله چيزهائى كه دانستنش براى بشر مفيد است اين است كه خداى تعالى در باره امتها و انواع حيوانات هم كوتاهى نكرده است و در آيه مورد بحث هم همين معنا را تذكر مى دهد،
و حقيقت آنچه را كه خداوند از سعادت وجود به حيوانات بخشيده و آنها را امتهاى زندهاى قرار داده كه با هستى خود به سوى خدا در حركت و تكاملند، و سرانجام هم مانند انسان به سوى او محشور مى شوند، بيان مى كند.
next page
fehrest page
back page

*(199/29)*

next page
fehrest page
back page
و جمله (ثم الى ربهم يحشرون ) عموميت حشر را به حدى كه شامل حيوانات هم مى شود، بيان مى كند، و از آن برمى آيد كه زندگى حيوانات ، نوعى از زندگى است كه مستلزم حشر به سوى خداوند است ، همانطورى كه زندگى انسانى مستلزم آن است ، و لذا ضمير (هم ) را كه مخصوص ذوى العقول و صاحبان شعور است در باره حيوانات به كار برده و فرموده : (الى ربهم ) و نفرموده : (الى ربها). و اين خود اشاره است به اينكه ملاك اصلى رضاى خدا و سخطش و ثواب و عقابش در حيوانات نيز هست .
در اين آيه شريفه التفات از غيبت به تكلم مع الغير (ما) و از متكلم مع الغير به غيبت به كار رفته ، و دقت در آن اين معنا را به خوبى مى رساند كه اصل در اين سياق همان سياق غيبت بوده و اگر در جمله (ما فرطنا فى الكتاب من شى ء) سياق برگشته و متكلم مع الغير شده براى اين بوده است كه اين جمله ، جمله معترضهاى است و خطاب در آن ، مخصوص به رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) است ، پس وقتى كه جمله معترضه تمام شد به سياق اصلى كه غيبت بود برگشته مى فرمايد: (ثم الى ربهم يحشرون ).
سخنان نادرستى كه در معناى آيه مربوط به (امت بودن ) و (محشور شدن )حيوانات غير انسانى گفته شده است .

*(200/1)*

درباره معناى اين آيه ، ديگران حرفهاى عجيبى زده اند، از آن جمله ، استدلالى است كه بعضى از علما با اين آيه براى مساله تناسخ كرده ، و گفته اند كه روح آدمى پس از مرگ و مفارقت از بدن ، متعلق به بدن حيوانى مى شود كه طبع آن با فضائل و رذائل اخلاقى وى متناسب باشد، مثلا شخص مكار و حيله گر وقتى مى ميرد روحش به كالبد روباهى منتقل مى شود و شخص فتنه انگيز و كينه توز جانش ‍ در بدن گرگ حلول مى كند، و آن ديگرى كه در زندگى كارش دنبال كردن لغزشها و معايب مردم بوده ، پس از مرگ جانش به بدن خوك ، و آنكه شهوتپرست و پرخور بوده ، جانش به بدن گاو منتقل مى شود، و همچنين از اين بدن به آن بدن انتقال يافته و به همين وسيله عذاب مى بيند. و اگر مرد با سعادت و داراى فضائل نفسانى باشد روحش به بدن نيكانى از افراد انسان كه از سرمايه سعادت خويش متنعمند، متعلق مى شود و روى اين حساب معناى اين آيه چنين مى شود: هيچ حيوانى از حيوانات نيست مگر اينكه امتهايى از انسان ، مانند خود شما بوده اند، و بعد از مرگ هر كدام همينطورى كه مى بينيد به صورت حيوانى درآمده اند. اين است آن معناى عجيبى كه براى آيه شريفه كرده اند، و ليكن از گفته هاى قبلى ما بطلان اين حرف به خوبى روشن مى شود،
و خواننده خود قضاوت مى كند كه معناى آيه ، با اين معنائى كه كرده اند، فرسنگها فاصله دارد. علاوه بر آنچه گفته شد، ذيل آيه شريفه كه مى فرمايد: (ثم الى ربهم يحشرون ) با اين معنا مخالفت دارد، زيرا انتقال به بدنهاى ديگر، حشر به سوى خدا نيست ، از اين هم كه بگذريم اصل اين سخن بطلان و فسادش به حدى واضح است كه هيچ حاجت به تعرض آن و بحث در صحت و فسادش ‍ نيست .
و از آن جمله اين است كه مراد از حشر حيوانات ، مرگ آنها است ، نه اينكه بعد از مرگ دوباره زنده مى شوند، و يا مراد از آن مجموع مرگ و بعث است .

*(200/2)*

اين دو معنا نيز باطل است ، اما اولى - به دليل اينكه ظاهر (الى ربهم ) آنرا نفى مى كند، زيرا اگر اين سخن صحيح باشد معناى (الى ربهم يحشرون ) اين خواهد بود كه : به سوى پروردگار خود مى ميرند و اين معناى غلطى است .
و اما دومى - براى اينكه هيچ دليلى بر التزام به آن نيست ، و هيچ عنايت و جهتى ايجاب نمى كند كه مرگ را ضميمه بعث بگيريم . در آيه هم چيزى كه مستوجب آن باشد نيست .
و الذين كذبوا باياتنا صم و بكم فى الظلمات ...
مقصود از اين جمله ، بيان اين جهت است كه تكذيب كنندگان آيات خداوند، از نعمت شنوائى و گويائى و بينائى محرومند و محروميتشان بدان علت است كه در ظلماتى قرار دارند كه در آن ظلمات ، چشم كار نمى كند. پس تكذيب كنندگان آيات خدا به خاطر كر بودنشان ، قادر به شنيدن كلام حق نيستند، تا چه رسد به اينكه آنرا بپذيرند، و به خاطر لال بودنشان ، نمى توانند به گفتن حق ، لب گشوده به توحيد و رسالت انبيا، شهادت دهند، و به خاطر ظلمتى كه به آنان احاطه كرده نمى توانند طريق حق را از راه باطل تشخيص ‍ داده ، آنرا اختيار نمايند.
(من يشا الله يضلله ...) - اين جمله دلالت بر اين دارد كه اين كرى و لالى و در ظلمت بودن ، عذابى است كه به كيفر تكذيب آيات خدا دچار آن شده اند، و دلالتش از اين راه است كه خداى سبحان اضلال چنين كسى را كه به خود نسبت داده ، كيفر عمل قرار داده ، نظير آيه (و ما يضل به الا الفاسقين ) پس تكذيب آيات خدا مسبب از كر و لال و تاريك بودنشان نيست ،
بلكه بر عكس كر و لال بودن و در ظلمت قرار گرفتنشان مسبب از تكذيب است .
و بنابراين مراد از اضلال بر حسب انطباق بر مورد ، كر و گنگ كردن و در ظلمت انداختن آنان است . و مراد از (من يشا) همان كسانند كه آياتش را تكذيب نمودند.

*(200/3)*

از اينكه (صراط مستقيم ) را مقابل كورى و كرى و تاريكى قرار داد، استفاده مى شود كه مراد از آن ، داشتن گوشى است كه دعوت خداى را بشنود و آنرا بپذيرد، و داشتن چشمى است كه حق را ببيند و درباره آن روشن باشد، اين است پاداش آنكس كه آيات خداى را تكذيب نكند، پس خداوند هر كس را كه بخواهد گمراه مى كند، و البته مشيتش جز به گمراه كردن كسانى كه استحقاق آنرا دارند تعلق نمى گيرد، و هر كس را بخواهد بر صراط مستقيم قرارش مى دهد، و البته مشيتش به اين تعلق نمى گيرد مگر درباره كسى كه متعرض رحمتش شود.
نكته اى كه در توصيف مشركين به گنگى و كورى و كرى ، گاه بهوصل و گاه به فصل ، وجود دارد.
و اما اينكه چگونه خداى تعالى آنان را به كرى و كورى و لالى توصيف فرموده ، و اينكه معناى حقيقى آن و توصيفهاى نظير آن چيست ، قبلا در آن بحث كرده ايم .

*(200/4)*

در اين آيه نكته ديگرى منظور است ، و آن نكته از فصل و وصل در جمله (صم و بكم فى الظلمات ) استفاده مى شود، چون اول يكى از صفات آنان را كه همان كرى است ذكر نموده آنگاه صفت ديگرى از آنان را كه همان گنگى است ذكر و به عنوان دومين صفت ، بر اولى عطف مى كند، ولى وقتى در ظلمت بودنشان را كه صفت سوم آنان است ذكر مى كند، عطف به آن دو ننموده و واو عاطفه به كار نمى برد، و با بكار بردن (واو) اين صفت را از آن دو جدا نمى سازد، و حال آنكه همين سه وصف در باره منافقين در آيه (صم بكم عمى ) بدون ذكر (واو) ذكر شده ، و در آيه (ختم الله على قلوبهم و على سمعهم و على ابصارهم غشاوة ) به وصل آمده و شايد نكته اينكه يكجا همه به وصل آمده و جاى ديگر به فصل ، و در آيه مورد بحث هم به وصل آمده و هم به فصل ، اين باشد كه خواسته است اشاره بفرمايد به اينكه آنانكه كر بودند غير از كسانى بودند كه لال بودند، ليكن هر دو در كورى و تاريكى مشتركند، زيرا كرها عموما كسانى بودند كه از بزرگان خود كوركورانه تقليد مى كردند، و اين تقليد به حدى رسيده بود كه ديگر گوش ‍ شنوائى برايشان نگذاشت تا دعوت حق را بشنوند، و گنگها همان بزرگانى بودند كه مردم گوش به فرمان آنان بودند، به طورى كه اگر مردم را به حق دعوت مى كردند مردم مى پذيرفتند،
و ليكن در عين اينكه مى دانستند دعوت به توحيد صحيح و دعوت به شرك باطل است ، با اينحال به خاطر عناد و گردنكشى از گفتن حق و اعتراف به آن و همچنين از شهادت دادن بر آن لال شدند، و اين دو طايفه - چنانكه گفتيم - هر دو مشتركند در اينكه در ظلمتى قرار دارند كه حق در آن ديده نمى شود، و اشخاص بينا و شنواى ديگر هم نمى توانند با اشارتهاى خود آنان را هوشيار و بينا سازند.

*(200/5)*

اين معنائى است كه از فصل و وصل در آيه استفاده مى شود، و مؤ يد آن اين است كه جملات مرتبى هم كه در اين آيات است از قبيل جمله (و هم ينهون عنه و يناون عنه ) و همچنين جمله (و لكن اكثرهم لا يعلمون ) همه شامل هر دو طايفه مى شوند.
و اما وجه فصل در آيه مربوط به منافقين : (صم بكم عمى ) اين است كه آنان همه اين صفات را يك جا و در زمان واحد داشتند، زيرا به كلى از رحمت خدا منقطع و بى بهره بودند، همچنانكه وجه وصل در آيه مربوط به كفار: (ختم الله على قلوبهم و على سمعهم و على ابصارهم غشاوة ) اين است كه بفهماند: مهر شدن گوش غير از مهر شدن دلها است ، چنانكه اين تفاوت را در آيه (و قالوا قلوبنا فى اكنة مما تدعونا اليه و فى آذاننا وقر و من بيننا و بينك حجاب ) صريحا بيان فرموده است .
البته آيه مورد بحث به وجوه ديگرى هم توجيه شده است .
قل ارايتكم ان اتيكم عذاب الله او اتتكم الساعة ...
لفظ (ارايتكم ) لفظى است مركب از: 1 - همزه استفهام 2 - صيغه مفرد مذكر ماضى از ماده رؤ يت 3 - ضمير جمع مخاطب .
اهل ادب اين كلمه را به معناى : (خبرده مرا) گرفته اند، راغب در مفردات مى گويد: (ارايت ) به منزله (خبرده مرا) است ؛ و (كاف ) هم بر آن داخل مى شود تا در تثنيه و جمع تغييرات بر كاف واقع شده و صيغه بحال خود باقى بماند، خداى تعالى در كلام مجيد خود اين لفظ را استعمال كرده مى فرمايد: (ارايتك هذا الذى و قل ارايتكم ).
در اين آيه احتجاج عليه مشركين تجديد شده ، مجددا به وجه ديگرى بر بطلان شركشان اقامه حجت شده است ،

*(200/6)*

و آن وجه اين است كه آيه شريفه عذاب و يا قيامتى را فرض كرده كه از جانب خدا خواهد آمد، آنگاه چنين فرض مى كند كه مشركين در آن عذاب معذبند و بر طبق ارتكازى كه دارند كسى را مى خوانند كه نجاتشان دهد، چون ارتكازى انسان اين است كه وقتى در شدائد كاردش به استخوان رسيد به كسى كه قادر بر رفع پريشانى او است روى آورده تقاضا كند.
سپس در چنين فرضى از آنان مى پرسد اگر راست مى گوئيد دست به دامان چه كسى خواهيد شد؟ و درخواست خود را از چه كسى خواهيد نمود؟ آيا جز خدا كسى از بتهاى شما هست كه به داد شما برسد؟ و شما آنرا به فريادرسى خود بخوانيد؟ حاشا كه غير خداى را به فريادرسى خود بخوانيد، چطور چنين چيزى ممكن است و حال آنكه بتها را مى بينيد كه مانند خود شما محكوم جريان جبرى جهان هستند؟ بلكه از شدت گرفتارى ، بتها را كه خدا و شركاى خدا ناميده بوديد فراموش خواهيد كرد.
در شدائد و سختى ها، روى آوردن به خدا از فطريات بشر است .
آرى ، انسان وقتى كه از چهار طرف هدف تير بلا و مصيبت واقع مى شود و هجوم گرفتارى او را از جايش مى كند غير خود هر چيزى را فراموش مى كند، الا اينكه در عين حال اميدى بر رفع پريشانيش دارد، و معلوم است آنكسى كه مى تواند پريشانى او را بر طرف سازد همانا پروردگار او است ، البته خداى تعالى هم اگر چنانچه مشيتش تعلق گرفت ، آن پريشانى را بر طرف مى سازد، و چنان هم نيست كه محكوم به استجابت دعاى او و مجبور به رفع پريشانيش باشد، بلكه قدرت او در همه احوال محفوظ است .
وقتى خداى قادر سبحان پروردگارى باشد كه انسان هر چيز را هم فراموش كند او را فراموش نخواهد كرد، و نفسش او را مجبور مى سازد كه در شدائد و گرفتاريهاى خرد كننده به سوى او توجه كند نه به سوى شركايى كه مشركين خدايشان ناميده اند، پس بنابراين ، همان خداى سبحان معبود و پروردگار مردم است ، نه آن شركائى كه اله ناميده شده اند.

*(200/7)*

روى اين حساب معناى آيه چنين مى شود: بگو اى محمد (ارايتكم خبر دهيد مرا) (ان اتيكم عذاب الله او اتتكم الساعة ) چنين فرض مى كند كه مساله معاد و عذاب قيامت را انكار ندارند، و فرا رسيدن قيامت را هم طورى قطعى و روشن فرض مى كند كه اگر هم فرضا آنان انكارش كنند، انكارشان قابل اعتناء نيست .
(اغير الله تدعون ) آيا براى رفع آن غير خداى را مى خوانيد؟ خداى تعالى در كلام خود از همين مشركين نقل كرده كه هم در دنيا و هم در آخرت از پروردگار متعال درخواست رفع عذاب كرده اند، آرى در مواقع گرفتارى روى آوردن به سوى خدا از فطريات بشر است .
(ان كنتم صادقين ) اگر راستگو مى بوديد و رعايت انصاف مى نموديد آيا يقينا در چنين فرضى غير او را مى خوانديد؟
(بل اياه تدعون ) بلكه يقينا تنها خداى سبحان را مى خوانديد، نه بتهايتان را. (فيكشف ما تدعون اليه ان شاء) خدا هم آن پريشانى را از شما بر طرف مى سازد، همچنانكه از قوم يونس بر طرف كرد.
البته اين وقتى است كه مشيتش تعلق بگيرد، و گر نه مى تواند بر طرف نسازد، زيرا كه خداوند مجبور و ناچار در قبول دعاى شما نمى شود، قدرت او مطلق و ذاتى است .
(و تنسون ما تشركون ) و بتهاى تراشيده را فراموش مى كنيد، آرى غريزى انسان است كه در مواقع هجوم بلا، غير از خود، هر چيز ديگرى را فراموش كند، و جز به خود اهتمام نداشته باشد زيرا كه مى بيند مجال تنگ شده و ديگر وقت آن نيست كه خود را گذاشته به چيزهائى بپردازد كه برايش فايدهاى ندارند.
و اين برهان كه عبارت بود از فراموش كردن بتها در شدايد و مشغول خود شدن و خداى را براى رفع پريشانى خواندن ، خود صريحترين برهان است بر توحيد معبود، و اينكه جز خداى تعالى معبود ديگرى نيست .
نكاتى چند كه از توضيحات قبلى روشن گرديد.
از توضيحاتى كه در معناى آيه داديم چند نكته روشن گرديد:

*(200/8)*

اول اينكه : مساله آمدن عذاب و يا قيامت و همچنين دعا براى نجات از عذاب ، هر دو در برهان ، طورى فرض شده اند كه خود مشركين هم آنرا قبول دارند، و تنها مقصود از برهان اين است كه ثابت كند در چنين فرضى تنها كسى كه به فريادرسى خوانده مى شود، خداى (عز اسمه ) است و بس ، نه بتها. و اما اصل دعا كردن در شدايد و مصيبتها و جبلى بودن آن خود برهان ديگرى است كه اصل وجود صانع با آن اثبات مى شود، به خلاف برهانى كه در آيه است ، كه غرض از آن اثبات توحيد صانع است ، اگر چه اين دو نتيجه ملازم همند.
دوم اينكه : مقيد كردن جمله (فيكشف ما تدعون اليه ) به جمله (ان شاء) براى اين بود كه قدرت مطلقه خداى سبحان را برساند، و بفهماند كه براى خداى متعال چنين قدرتى هست كه حتى گرفتاريهاى اخروى را هم كه در آن ترديدى نيست رفع كند، زيرا درست است كه قضاى حتمى خدا، وقتى امرى را واجب نمود حتمى مى شود، و ليكن آنطور هم نيست كه قدرت بر ترك را هم از خود سلب نمايد، پس قدرت او در هر چيز، چه مورد قضايش باشد و چه نباشد مطلقه است و اين نه تنها قيامت است كه قدرت خداوند برآوردن و نياوردنش مطلقه است ، بلكه هر عذاب حتمى و هر امر حتمى ديگرى هم حالش همين است ، اگر خدا بخواهد آنرا ايجاد مى كند و گر نه ، نه ، گر چه عملا هميشه ايجاد و آوردن چيزهائى را مى خواهد
كه قضاى حتمى بر آنها كرده و وعده جزمى به آوردن آنها داده و هرگز خلف وعده نمى كند، و ليكن در عين حال قدرت بر نخواستن هم دارد (دقت بفرمائيد).

*(200/9)*

و همچنين در مساله استجابت دعا، زيرا خداى سبحان در عين اينكه در آيه (و اذا سالك عبادى عنى فانى قريب اجيب دعوة الداع اذا دعان ) خود را جوابگوى دعا خوانده است ، مى تواند دعاى احدى را جواب نگويد، در عين اينكه در آيه (ادعونى استجب لكم ) وعده قطعى داده كه دعاى هر كسى كه او را بخواند مستجاب مى كند. و نيز مى تواند دعاى كسى را اجابت نكند، براى اينكه گر چه دائما استجابت مى كند و ليكن چنان هم نيست كه اين وعده استجابت ، قدرت بر ترك استجابت را از حضرتش سلب نموده و دستبندى به دست قدرتش زده باشد، نه ، بلكه باز هم قدرت بر ترك دارد، و ليكن اين قدرت را به كار نمى زند و روشش به طور يكنواخت بر اين جارى است .
بيان عدم منافات آيه مورد بحث با: (و ما دعا الكافرين الا فىضلال ).
از اين بيان فساد اشكالى كه بر آيه شده است روشن مى گردد، و آن اين است كه : از آيه مورد بحث استفاده مى شود كه خدا اگر بخواهد دعاى كفار را مستجاب نموده و عذاب را از آن برمى دارد، و حال آنكه اين سخن مخالف است با مطلبى كه نصوص كتاب و سنت بر آن دلالت دارد، و آن اين است كه ترديدى در قيامت نبوده و چاره اى جز وقوعش نيست ، و همچنين چيزى از عذاب استيصال جلوگيرى نمى كند، چنانكه آيه (و ما دعاء الكافرين الا فى ضلال ) بر آن دلالت دارد.
فساد اين اشكال از اين جهت است كه آيه مذكور، بيش از اين دلالت ندارد كه خداى سبحان بر هر چه بخواهد قادر است ، و اما اينكه هر كارى را هم مى خواهد و مى كند، در آيه دلالتى بر آن نيست ، و شكى نيست در اينكه وقتى خداى تعالى به وقوع قيامت و عذاب استيصال ، حكم حتمى كرد موجب نمى شود كه قدرتش بر خلاف آنچه كه حكم كرده ، باطل شده و از او سلب شود، بلكه در عين اينكه خلف وعده و نقض اراده نمى كند، اگر بخواهد مى تواند خلاف آنچه حكم كرده عمل نمايد.
و اما آيه (و ما دعاء الكافرين الا فى ضلال )؟ مراد از آن دعائى است

*(200/10)*

كه كفار در جهنم به منظور رفع عذاب و تخفيف آن مى كنند، و معلوم است كه با قطعى بودن حكم و حتمى بودن قضا ديگر دعاى واقعى محقق نمى شود، زيرا از خدا خواهش كردن اينكه : خدايا مخلوقات را از قبرها مبعوث مكن و يا اهل جهنم را در جهنم عذاب مفرما به منزله اين است كه از خدا خواهش شود كه : (اى خدا تو خدا مباش ) براى اينكه معناى الوهيت خدا همين است كه خلق بر طبق اعمالشان به سوى او بازگشت كنند.
بنابراين چنين دعاهائى فقط صورت دعا را داشته و از حقيقت معناى آن خالى است ، و گر نه اگر حقيقت دعا محقق شود، و همانطورى كه از آيه (اجيب دعوة الداع اذا دعان ...) استفاده مى شود، صاحب دعا راستى بخواهد و آنچه مى خواهد راستى از خدا بخواهد، البته چنين دعائى رد نخواهد شد، و دعائى كه داراى چنين اوصافى باشد يقينا نمى گذارد كه كافر به كفر خود باقى بماند، و لو براى همان لحظات دعا هم كه شده او را از كفرش بر كنار نموده ، مصداق اين آيه اش مى سازد كه خداى تعالى مى فرمايد: (فاذا ركبوا فى الفلك دعوا الله مخلصين له الدين فلما نجيهم الى البر اذا هم يشركون ).

*(200/11)*

از اين روى دعائى كه در جمله (و ما دعاء الكافرين الا فى ضلال ) است ، دعائى است كه كفار در عين كفر كرده اند. آرى ، گر چه ممكن است در دنيا با توبه و ايمان به خدا ملكه كفر را از دل پاك كنند، و ليكن روز قيامت ممكن نيست بتوانند آنرا از دلها زايل گردانند. پس اينكه در قيامت و يا در جهنم از خدا مى خواهند كه عذاب را از آنان بر طرف سازد اين دعايشان نظير همان دروغهائى است كه در قيامت به خداى خود مى گويند و خداوند از آنان چنين حكايت كرده : (و الله ربنا ما كنا مشركين ). همانطورى كه چنين دروغهائى را در عين اينكه مى دانند فايده ندارد، مى گويند، و نمى توانند نگويند، زيرا رذيله دروغ در دنيا ملكه آنان شده ، و در دلهايشان رسوخ كرده ، و لذا در قيامت هم كه روز افشاء و بيرون ريختن اسرار درونى است ، از آن چشم نمى پوشند، همچنين است درخواست رفع عذابشان ، و همچنين خوردن و آشاميدن و سر و صدائى كه در جهنم با يكديگر دارند و نمى توانند نداشته باشند.
چنانكه خداى تعالى هم مى فرمايد: (تسقى من عين آنية ليس لهم طعام الا من ضريع لا يسمن و لا يغنى من جوع ) و نيز مى فرمايد:
(ثم انكم ايها الضالون المكذبون لاكلون من شجر من زقوم فمالئون منها البطون فشاربون عليه من الحميم فشاربون شرب الهيم ) و نيز مى فرمايد: (ان ذلك لحق تخاصم اهل النار) همه اينها از قبيل ظهور و بروز ملكات درونى است .

*(200/12)*

بنابراين روشن شد كه اين آيه هيچ منافاتى با آيه مورد بحث ندارد، بلكه جمله هاى ما - قبل آن هم اين معنا را كه دعاى كفار از روى حقيقت نيست ، تاييد مى كند. زيرا در آن جمله ها مى گويند:( و قال الذين فى النار لخزنة جهنم ادعوا ربكم يخفف عنا يوما من العذاب قالوا ا و لم تك تاتيكم رسلكم بالبينات قالوا بلى قالوا فادعوا و ما دعاء الكافرين الا فى ضلال ) و اين كلام ظهور در اين دارد كه كفار از استجابت دعاى خودشان مايوسند، و لذا به خازنان دوزخ مى گويند: شما دعا كنيد.
و معلوم است كه دعاى از روى نوميدى دعاى حقيقى نيست ، زيرا دعا عبارت است از طلب كردن ، و چيزى كه يقين داريم واقع نمى شود، طلبش معنا ندارد.
سوم اينكه : مقصود از نسيان در جمله (و تنسون ما تشركون ) هم ممكن است معناى حقيقى آن باشد و هم معناى مجازيش ، و چنان نيست كه نشود معناى حقيقيش مراد باشد زيرا ما آدميان خود، حال خود را خوب درك مى كنيم ، و مى دانيم كه در مواقع غرق شدن در شدائد و گرفتاريها چگونه متوجه خود و خداى خود شده و هر چيزى را از ياد مى بريم . بنابراين هيچ حاجت به اين نيست كه مانند بعضى ها ملتزم شويم به اينكه مراد از جمله مزبور معناى مجازى آن است و مقصود اين است كه (از شرك خود اعراض خواهيد كرد، مانند اعراض كسى كه چيزى را فراموش كرده باشد.) گ چه مانعى هم از التزام معناى مجازى آن نيست ، زيرا اينگونه مجازات براى كلمه (نسيان ) زياد است ، حتى در قرآن كريم هم نسيان در معناى اعراض و بى اعتنائى مجازا استعمال شده است ، از آن جمله آيه : (و قيل اليوم ننسيكم كما نسيتم لقاء يومكم هذا) است و همچنين آياتى ديگر. ليكن خواستيم بگوئيم مجبور به چنين التزامى نيستيم ،
بلكه اگر نسيان را به همان معناى حقيقيش هم بگيريم صحيح است .
و لقد ارسلنا الى امم من قبلك فاخذناهم بالباساء و الضراء لعلهم يتضرعون

*(200/13)*

(باءساء) و (بؤ س ) و (باءس ) هر سه به معناى شدت گرفتارى است ، الا اينكه (بؤ س ) بيشتر در جنگ و امثال آن استعمال مى شود، و (باءس ) و (باءساء) بيشتر در غير جنگ ، از قبيل فقر و قحطى و امثال آن به كار مى رود. و ضر و ضراء به معناى بد حالى است ، چه بد حالى روحى ، مانند اندوه و نادانى ، يا بد حالى جسمى ، مانند مرض و نقصهاى بدنى ، و يا بد حاليهاى خارجى ، مانند سقوط از رياست و جاه و از بين رفتن مال و امثال آن .
شايد مقصود از اينكه هم باءساء را ذكر كرد و هم ضراء را اين بوده كه دلالت كند بر شدايدى كه در خارج واقع شده ، نظير قحطى و سيل و زلزله ، و همچنين خوف و فقر و بد حالى مردم .
ابتلاء امم قبل از امت اسلام به (باءساء) و (ضراء)، تا شايد در برابر خدا سرفرود آورند.
و (ضراعة ) به معناى ذلت و خوارى و (تضرع ) به معناى تذلل است و مراد از آن در اينجا ذليل شدن در برابر خداى سبحان است به اين منظور كه شايد گرفتاريها را رفع نمايد.

*(200/14)*

در اين آيه و چهار آيه بعديش خداى سبحان براى پيغمبر گراميش رفتار خود را با اممى كه قبل از وى مى زيسته اند ، ذكر مى كند و بيان مى فرمايد كه آن امم ، بعد از ديدن معجزات ، چه عكس العملى از خود نشان مى دادند، و حاصل مضمون آن اين است كه : خداى تعالى انبيائى در آن امم مبعوث نمود، و هر كدام از آنان ، امت خود را به توحيد خداى سبحان و تضرع در درگاه او و به توبه خالص ‍ متذكر مى ساختند ، و خدا امتهاى نامبرده را تا آنجا كه پاى جبر در كار نيايد و مجبور به تضرع و التماس و اظهار مسكنت نشوند به انواع شدتها و محنتها امتحان مى نمود، و به اقسام باساء و ضراء مبتلا مى كرد، تا شايد كه با حسن اختيار به درگاه خدا سر فرود آورده و دلهايشان نرم شده ، از خوردن فريب جلوه هاى شيطانى و از اتكاى به اسباب ظاهرى اعراض نمايند. ولى زحمات انبياء به جائى نرسيد و امتها در برابر پروردگار سر فرود نياوردند، بلكه اشتغال به مال دنيا، دلهايشان را سنگين نمود، و شيطان هم عمل زشتشان را در نظرشان جلوه داده و ياد خداى را از دلهايشان برد.
وقتى كارشان به اينجا رسيد خداى تعالى هم درهاى همه نعمتها را به رويشان گشود و چنان به انواع نعمتها متنعمشان كرد كه از شدت خوشحالى به آنچه كه از نعمتها در اختيار داشتند مغرور شده و خود را از احتياج به پروردگار متعال بى نياز و مستقل دانستند،
آنوقت بود كه به طور ناگهانى و از جائى كه احتمالش را نمى دادند، عذاب را بر آنان نازل كرد، يك وقت به خود آمدند كه ديگر كار از كار گذشته و اميدى به نجات برايشان نمانده بود و به چشم خود ديدند كه چگونه از جميع وسائل زندگى ساقط مى شوند (فقطع دابر القوم الذين ظلموا و الحمد لله رب العالمين ).
اين همان سنت استدراج و مكرى است كه خداى تعالى آن را در آيه (و الذين كذبوا بآياتنا سنستدرجهم من حيث لا يعلمون و املى لهم ان كيدى متين ) خلاصه كرده است .

*(200/15)*

تا زمانى كه شدت باءسا و ضراء باعث انقطاع از اسباب ظاهرى نشود فطرت توحيدىانسان مشرك بروز نمى كند.
در آنچه كه ما در باره معانى آيه بيان نموديم و همچنين در سياق خود آيه ، اگر دقت شود، معلوم خواهد شد كه آيه مورد بحث منافاتى با ساير آياتى كه مى گويند: فطرت آدمى بر توحيد است و به مقتضاى فطرتش مجبور به اقرار به توحيد است و روزى كه اميدش از همه سببهاى ظاهرى قطع گرديد، خواه ناخواه متوجه خدا مى شود ندارد. مانند آيه (و اذا غشيهم موج كالظلل دعوا الله مخلصين له الدين فلما نجيهم الى البر فمنهم مقتصد و ما يجحد باياتنا الا كل ختار كفور).
وجه منافات نداشتن ، اين است كه باساء و ضراء در آيه مورد بحث غير از باساء در اين قبيل آيات است باساء در اين آيات به قدرى ناگوار و غير قابل تحمل است كه توسل به اسباب ظاهرى را به كلى از ياد آدمى مى برد و اما باساء در آيه مورد بحث به اين حد از شدت نيست ، به شهادت جمله (لعلهم يتضرعون ) زيرا (لعل ) براى اميدوارى است ، و اميدوار تضرع بودن غير اجبار و اضطرار به تضرع است ، و نيز به شهادت جمله (و زين لهم الشيطان ما كانوا يعملون ) براى اينكه ظاهر اين جمله اين است كه مشركين از اسباب ظاهرى غافل نشدند و گرفتاريشان به حدى نبوده كه به كلى اسباب ظاهرى را فراموش كنند، بلكه از غرورى كه در مغزشان پيدا شده بود مى خواستند با نيرو و تدابيرى كه براى رفع موانع و منافيات زندگى انديشيده بودند، پريشانى خود را بر طرف سازند، و همين سرگرمى به اسباب طبيعى آنان را از تضرع در درگاه خداى سبحان و خود را به او سپردن بازداشت .

*(200/16)*

خلاصه اينكه ، آيه مورد بحث همان مطلبى را افاده مى كند كه آيه اولى از دو آيه زير در مقام افاده آنست : (فلما جاءتهم رسلهم بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم و حاق بهم ما كانوا به يستهزؤ ن فلما راوا باسنا قالوا آمنا بالله وحده و كفرنا بما كنا به مشركين ) و آيه دومى آن در مقام بيان و حكايت توحيد اضطرارى است كه ساير آيات آنرا حكايت مى نمود.
فساد اين گفتار كه امم سابق حتى در شدائد اضطرارآور زير بار توحيد نرفته اند!
از اينجا معلوم مى شود كه تا چه اندازه اين سخن فاسد است كه كسى بگويد: ظاهر آيه اين است كه امم سابق حتى در شدايد اضطرارآور، و بى اختيار كننده هم ، زير بار توحيد نرفته و از تضرع در درگاه خدا، سر باز مى زدند. گوينده اين حرف در تفسير اين آيه چنين مى گويد: خداى تعالى براى پيغمبر قسم مى خورد كه قبل از وى پيغمبرانى براى امم سابق و براى مردمى فرستاده كه به مراتب در شرك راسختر و بر ظلم مصرتر از امت وى بوده اند، زيرا اگر امت وى مشركند اقلا در شدايد شركاء و بتهايشان را فراموش ‍ مى كنند، و به درگاه خدا روى آورده و او را به يگانگى مى خوانند ولى امم سابق حتى شدايد هم دلهايشان را نرم نكرد، و نتوانست فطرت آنانرا كه به دست شيطان فاسد شده بود اصلاح سازد.

*(200/17)*

و بطلان آن از اين جهت است كه لازمه آن ، يا اين است كه توحيد پروردگار جزو فطرياتى نباشد كه با بر طرف شدن اوهام و قطع اميد از اسباب ظاهرى ظهور مى نمايد ، يا اين است كه ممكن باشد روزى حكم فطرت ، از اصل باطل شود. و حال آنكه چنين لوازمى را نمى توان ملتزم شد. براى اينكه آيه شريفه فاقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله صريحا دين توحيد را فطرى بشر دانسته ، و فطرت بشر را چيزى معرفى كرده كه به هيچ وجه قابل تغيير نيست . آيات ديگرى هم هست كه اين معنا را تاييد نموده و با صراحت مى گويد: انسان در مواقع نوميدى از اسباب متوجه پروردگار خود شده ، ناچار او را از روى اخلاص به فريادرسى خود مى خواند.
علاوه بر اينكه اقرار به معبود يگانه و در مواقع شدت به وى توسل جستن امرى است كه ما بالوجدان در خود مى بينيم ؛
و آنقدر هم ضرورى و روشن مى بينيم كه حتى هيچ انسان وحشى را هم سراغ نداريم كه در آن ترديد داشته باشد، بلكه انسانهاى غارنشين ديروز و متمدنين امروز را مى بينيم كه در اين وجدان متحدند.
فلو لا اذ جائهم باسنا تضرعوا و لكن قست قلوبهم
(لولا) در اينجا چه براى وادار كردن باشد و چه براى نفى ، به هر حال در اين مقام افاده نفى مى كند، به شهادت جمله (و لكن قست قلوبهم ) قساوت قلب به معناى سنگدلى و مقابل نرم دلى است و آن اينست كه آدمى چنان سخت دل شود كه از مشاهده مناظر رقت آور و از شنيدن سخنانى كه معمولا شنونده را متاثر مى كند، متاثر نشود.

*(200/18)*

بنابراين معناى آيه اين است كه : اينان در مواقع برخورد با ناملايمات و بليات هم به سوى پروردگار خود رجوع نكرده ، در برابرش ‍ تذلل ننمودند، و دلهايشان تحت تاثير قرار نگرفته ، همچنان سرگرم اعمال شيطانى خود شدند، اعمالى كه آنان را از ياد خداى سبحان باز مى داشت و به اسباب ظاهرى اعتماد نموده خيال كردند كه اصلاح امورشان همه بستگى به آن اسباب دارد، و آن اسباب مستقل در تاثيرند.
فلما نسوا ما ذكروا به فتحنا عليهم ابواب كل شى ء ...
مراد از اينكه مى فرمايد: گشوديم بر آنان درهاى هر چيزى را اين است كه از هر نعمت از نعمتهاى دنيوى كه مردم با داشتن آن از مزاياى حيات بهره مند شده ، به يكديگر فخر مى فروشند، فراوان و بى حساب در اختيارشان گذاشتيم ، مال ، فرزند، سلامتى بدن ، آسايش خاطر، ارزانى ، امنيت ، طول عمر و نيرومندى در جسم ارزانيشان داشتيم ، چنانكه رسم هم چنين است كه وقتى بخواهند از خزينه اموال مقدار معينى به كسى بدهند، در خزينه را باز كرده و آنمقدار را در اختيار وى گذاشته ، دوباره در را مى بندند ، و اما اگر بخواهند به كسى بدون حساب بدهند در را باز كرده و ديگر به رويش نمى بندند.
پس كلمه (كل شى ء - هر چيز) مى خواهد اين بى حسابى را برساند. نه اينكه از هر چيز حتى از نكبت و بدبختى هم درى به رويشان گشوديم ، براى اينكه گر چه كلمه ، (كل شى ء) عام است ، ليكن قرينه مقام دلالت بر اين دارد كه مراد از آن ، خصوص ‍ نعمتها است ، و شامل درد و بلا و بدبختيها نمى شود، علاوه بر اينكه خود كلمه فتح باب اشاره بر اين معنا دارد ، زيرا (فتح باب ) تعبيرى است كه در مورد حسنات و نعمتها به كار مى رود همچنانكه در مورد بليات سد باب استعمال مى شود.
آيه (ما يفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك لها و ما يمسك فلا مرسل له من بعده ) هم اشاره به اين معنا دارد.

*(200/19)*

(حتى اذا فرحوا بما اوتوا اخذناهم بغتة فاذا هم مبلسون ). كلمه (مبلسون ) اسم فاعل از (ابلس ابلاسا) است . راغب مى گويد: (ابلاس ) به معناى اندوهى است كه از شدت گرفتارى به دل روى مى آورد - تا آنجا كه مى گويد - و چون مبلس و اندوهگين بيشتر اوقات خاموش و از فرط اندوه هر كار مهمى را هم فراموش مى كند، از اين جهت به كسى هم كه در مباحثه و محاكمه ، دليلش ‍ كند و سست شود، مى گويند (ابلس فلان - فلانى واماند و خاموش شد).
بنابراين ، معنائى كه مناسب با جمله (فاذا هم مبلسون ) باشد، اين است كه بگوييم : ناگاه خاموش شدند و حجتى در دست نداشتند. و معناى همه آيه اين است كه وقتى كفار فراموش كردند تذكراتى را كه به آنها داده شد، و يا اگر هم يادشان بود از آن اعراض نمودند، ما آنان را استدراج كرديم يعنى از هر نعمتى به آنان داديم و تمتع از لذائذ مادى را برايشان تكميل نموديم ، و در نتيجه فرح و سرور كه از آثار تكميل نعمت است ، در دلشان پديد آمد كه ناگاه در حالى كه ديگر عذرى نداشتند به عذاب خود دچارشان نموده ، هلاكشان كرديم .
فقطع دابر القوم الذين ظلموا و الحمد لله رب العالمين
(دبر) مقابل (قبل ) است . دبر به معناى عقب و قبل به معناى جلوى هر چيز است ، دو عضو جلو و عقب را هم به همين جهت و به طور كنايه ، قبل و دبر مى نامند، و چه بسا بر هر چيزى هم كه در دنبال و يا جلو چيز ديگرى قرار گرفته باشد مجازا اطلاق بشود.
از اين دو لفظ افعال زيادى بر حسب انحائى كه در جلو و عقب هست مشتق مى گردد، از آن جمله است : (اقبل - روى آورد)، (ادبر - پشت كرد)، (قبل - بوسيد)، (دبر الامر - در عاقبت كار انديشيد)، (تقبل - پذيرفت و زير بار رفت )، (تدبر - در اطراف و عواقب كار انديشيد)، (استقبل - به استقبال و پيشواز رفت ) و (استدبر - چيزهائى در عاقبت كار ديد كه در اولش نمى ديد و آن را پيش بينى نمى كرد).

*(200/20)*

و نيز از آن جمله است لفظ: (دابر) كه در هر چيز به معناى دنباله ايست كه از پى مى رسد، مثلا گفته مى شود: (امس الدابر - ديروز گذشته ) يعنى روزى كه در پى امروز بود،
همچنانكه گفته مى شود: (عام قابل - سال آينده ). و (دابر) به اثر هر چيزى هم اطلاق مى شود، مثلا به نسل آدمى و هر اثر ديگرى كه از وى به جا مى ماند (دابر) گفته مى شود، پس اينكه خداى تعالى فرمود: (فقطع دابر القوم الذين ظلموا) معنايش اين است كه هلاكت و نابودى همه ايل و تبارشان را فرا گرفت ، و از آنان عين و اثرى را باقى نگذاشت يا از آنان احدى نجات نيافت ، البته اگر به اين معناى دومى باشد، در حقيقت معناى آيه (فهل ترى لهم من باقية ) را خواهد داشت .
و اينكه به جاى ضمير (هم ) اسم ظاهر (القوم الذين ظلموا) را به كار برد و نفرمود (دابرهم ) براى اين بود كه دلالت كند بر اينكه ظلمشان سبب شد كه خداى تعالى محكوم به هلاك شان كند، و نسلشان را براندازد، علاوه بر اين ، راه را هم براى جمله (و الحمد لله رب العالمين ) هموار مى سازد، زيرا با در نظر گرفتن اين معنا كه آيه مشتمل است بر توصيف كفار به ظلم و بر ستايش ‍ خدا به ربوبيت به خوبى فهميده مى شود كه در جميع بلاهائى كه بر سر كفار آمده ، تا جائى كه مستاصل و منقرضشان ساخته تقصير با خودشان بوده ، چون مردمى ستمگر بوده اند، و هيچ ملامتى بر خداى تعالى نيست ، بلكه او سزاوار مدح و ثنا است ، زيرا در باره آنان جز به مقتضاى حكمت بالغهاش رفتار نكرده و در راهى كه منتهى به هلاكتشان شد جز به سوى چيزى كه خودشان اختيار كردند سوقشان نداده .
با اين بيان روشن شد كه هر خوارى و زشتى بر كافرين و هر حمد و ثنا از آن خداى رب العالمين است .
احتياج عليه مشركين به عجز شركاى ادعائى و بت هايشان از هردخل و تصرفى در عالم .
قل ا رايتم ان اخذ الله سمعكم و ابصاركم ...

*(200/21)*

گرفتن گوش و چشم به معناى كر و كور كردن آن است ، و مهر بر دلها نهادن ، به معناى بستن دريچه دل است ، به طورى كه ديگر چيزى از خارج در آن داخل نشود، تا قلب در باره آن فكر كند و به كار افتد و خير و شر و واجب و غير واجب آنرا تشخيص دهد، آرى ، مهر بر دلها نهادن به اين معنا است ، نه اينكه به كلى قلب را از خاصيتى كه دارد كه همان صلاحيت براى تفكر است ، بياندازد، زيرا اگر به اين معنا باشد، آن وقت چنين كسى بايد ديوانه شود، و حال آنكه كفار ديوانه نبودند، بلكه تنها فرقى كه دلهاى آنان با دلهاى سايرين داشت اين بود كه كفار كلام حق را در باره خداى سبحان گوش نمى دادند و آياتى را كه دلالت مى كند بر اينكه او يگانه است و شريك ندارد، نمى ديدند، پس مى توان گفت كه دلهايشان ،
دلى است كه چيزى از واردات چشم و گوش در آن وارد نمى شود، تا آنكه حق و باطل را تشخيص دهند، اين طرز بيان خود حجتى است بر ابطال مذهب مشركين .
و ملخص آن اين است كه : گفتن اينكه خداى را شركايى است ، گفتارى است كه خودش مستلزم بطلان خويش است ، زيرا معتقد به اين سخن ، شركا را از اين نظر ميپرستد كه در جلب منافع و دفع مضار شفيع در درگاه خدايند، بنابراين خود اين شخص معتقد است كه خداى سبحان مى تواند بدون برخورد به هيچ مزاحم و مانعى در ملك خود و به دلخواه خود تصرف كند و از آن جمله چشم و گوش او را گرفته بر دلش مهر بزند، و اگر چنين كند كداميك از آن شركا مى تواند از خزينه خود، چشم و گوش و دل ديگرى به او بدهد؟ با اينكه او خود معترف بود كه شركا، واسطه و شفيعى بيش نيستند، و در امر خلقت و ايجاد، دخالتى ندارند؟ و با اين حال الوهيت و خدائى شركا، چه معنا دارد. اله و خدا كسى را گويند كه بتواند در عالم چيزى را ايجاد نموده و چيزى را اعدام و نابود نمايد و به هر طورى كه بخواهد تصرف كند.

*(200/22)*

فطرت انسان هم اگر مجبور شده كه اقرار كند بر اينكه براى عالم معبودى است ، از اين جهت بوده كه ميديده حوادثى از خير و شر در عالم هستى به وقوع مى پيوندد كه جز با بودن مبدأ و سلسله جنبانى تصور ندارد، و اما نسبت به سنگ و چوب و هر چيز ديگرى كه كوچكترين اثرى در نفع و ضرر ندارد، چه اجبارى دارد كه آنرا خداى خود بخواند، و آيا بر چنين چيزهائى نام خدا گذاشتن ، جز لغو معناى ديگرى دارد؟ و آيا هيچ انسان عاقلى تجويز مى كند كه يك مجسمهاى كه خود انسان آنرا از سنگ و يا چوب و يا فلز تراشيده يا ريخته و فكر خود او ابتكارش كرده ، آفريدگارى باشد كه در عالم چيزى ايجاد و يا اعدام كند؟ و همچنين آيا معقول است كه رب النوع اين مجسمه ، آفريدگار عالم باشد؟ و عالمى را بدون اينكه الگويش را از عالم جلوترى برداشته باشد ايجاد نمايد؟ حاشا، حتى خود بت پرست هم معترف است كه رب النوع هم بنده ايست مربوب براى رب العالمين .
اين بود خلاصه آن حجتى كه آيه مورد بحث آنرا افاده مى كرد، و برگشت آن به عبارت ديگرى به اين مى شود كه : معناى الوهيت معنائى است كه بر شريك به معناى شفيع و واسطه ، صدق نمى كند، براى اينكه الوهيت لازمه معنايش مبدأ بودن براى صنع و ايجاد است ، و مبدأ صنع و ايجاد بودن ، لازمه معنايش اينست كه اين مبدأ در تصرفات خود مستقل بوده ، در استحقاق اينكه همه مربوبين براى او خضوع كنند، متعين باشد و واسطهاى كه مشركين آنرا اله مى دانند، اگر در تصرفات خود مستقل و بى نياز از خالق و صانع است ، چرا پس اسمش را واسطه و شفيع مى گذارند؟ بايد بگويند همين مجسمه اصل و مبدأ آفرينش است ،

*(200/23)*

و اگر از استقلال بهرهاى نداشته و در حقيقت آلت و اسبابى است ، چرا اسمش را اله و معبود مى گذارند؟ اگر صحيح باشد كه هر سبب و آلتى را معبود و اله بخوانند، چرا صحيح نباشد كه اسباب مادى عالم را كه براستى داراى سببيت و داراى اثرند اله و معبود ناميد؟ مثلا خوردن ، سبب سير شدن ، و آشاميدن باعث سيراب گشتن ، و پدر و مادر سبب پيدايش فرزند، و قلم سبب و آلت نوشتن ، و قدم برداشتن وسيله طى مسافت و راستى هم تاثير دارد، اين مجسمهها و بتها چه اثر و خاصيتى دارند؟.
(انظر كيف نصرف الا يات ثم هم يصدفون ) تصريف آيات به معناى گرداندن و آنرا تا افق افكار مردم نازل كردن است . و (صدف يصدف ، صدوفا) به معنى اعراض كردن است .
مشركين ، همان ستمكارانند و جز به خاطر ظلمشان غذاب نمى شوند.
قل ارايتكم ان اتيكم عذاب الله بغتة او جهرة ...
(جهر) به معناى ظهور و روشنى تامى است كه جاى ترديد باقى نگذارد و لذا در مقابل (بغتة ) كه به معناى آمدن ناگهانى است ، قرار گرفته . چون اين قسم آمدن براى انسان تا حدى مخفى است ، زيرا از آن خبردار نيست و يك زمانى از آن خبردار مى شود كه در بحبوحه عذاب قرار گرفته و ديگر راه گريز ندارد، اين آيه شريفه متضمن حجتى است كه عليه عموم ستمكاران اعلام خطر نموده ، بيان مى كند كه عذاب خداوند آنان را از قلم نخواهد انداخت ، چون عذاب خدا هرگز هدف را اشتباه نمى كند، و نيز بيان مى كند كه همين مشركين ستمكارانند، براى اينكه ايشانند كه از دعوت الهى سرباز زده و آيات خدائى را تكذيب كرده اند.

*(200/24)*

وجه دلالت آيه بر اين معنا اين است كه عذاب عبارتست از: رسانيدن مجرم به كيفر خود، البته كيفرى كه او را به قدر جرمش پريشان حال كند. و معلوم است كه هيچ جرمى بدون ظلم نمى شود ، پس اگر از ناحيه خداى سبحان عذابى نازل شود جز ستمكاران را هلاك نمى كند، اين آن مقدارى است كه آيه مورد بحث ، دلالت بر آن دارد. در دو آيه بعد هم ، همين معنا را بيان مى كند كه : ظالمين ، خود مشركين هستند.
و ما نرسل المرسلين الا مبشرين و منذرين ...
اين دو آيه اين جهت را بيان مى كند كه مشركين همان ستمكارانند و به عذاب خدا هلاك نمى شوند مگر به خاطر ظلمشان ، و لذا سياق قبل را تغيير داده ، خطاب را متوجه رسول الله (صلى الله عليه وآله و سلم ) نمود، تا خبر عذابش را رسول الله (صلى الله عليه وآله و سلم ) داده باشد، و در نتيجه عذرشان بهتر باطل گردد، و به لفظ متكلم مع الغير (نرسل ) تعبير فرمود تا دلالت كند كه اين پيام از ساحت عظمت و كبريائى پروردگار آورده شده است .
بنابراين ، ملخص معناى آيه اين مى شود كه : خداى تعالى پيغمبر خود را دستور مى دهد كه عليه مشركين اتمام حجت نمايد، و اعلام كند كه اگر عذاب خدا بر آنان نازل گردد، جز ستمكاران آنان ، هلاك نمى شوند، آنگاه به رسول گراميش مى فرمايد: ماييم كه اين حجت را به تو القاء كرده ايم ، و ماييم كه عذاب را نازل مى نماييم ، و به تو گوشزد مى كنيم كه فرستادن پيغمبران تنها به منظور بشارت و انذار است ، پس هر كس ايمان آورد و عمل صالح كند، حرجى بر او نيست ، و كسى كه تكذيب كند، بايد بداند كه به جرم فسق ، و خروجش از رسم عبوديت ، عذاب گريبانش را مى گيرد، اينك بايد فكر خود را بكنند و ببينند كه از كدام طايفه اند.
در مباحث قبلى هم ، بحث از معناى (ايمان )، (صلاح ) و (فسق ) گذشت و در آن مباحث معناى اينكه (خوف و اندوهى بر مؤ منين نيست ) نيز گذشت .
مراد از: (خزائن الله ).

*(200/25)*

قل لا اقول لكم عندى خزائن الله و لا اعلم الغيب و لا اقول لكم انى ملك
شايد مراد از خزينه هاى خدا، همان چيزى باشد كه آيه شريفه (قل لو انتم تملكون خزائن رحمة ربى اذا لامسكتم خشية الانفاق ) در مقام بيان آن است . و مراد از خزينه هاى رحمتى هم كه در اين آيه است ، همان حقيقتى است كه در آيه (ما يفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك لها) از آثار آن خبر مى دهد. و خلاصه مراد از خزينه و يا خزائن رحمت ، همانا منبع فيض الهى است كه هستى و آثار آنرا به هر چيزى افاضه مى كند، و اما اينكه نحوه افاضه چگونه است ، از آيه (انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون ) استفاده مى شود كه مصدر اين اثر، همانا كلمه (كن ) است كه از مقام عظمت و كبريائى خدا صادر مى گردد، و در آيه (و ان من شى ء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم ) هم از همان كلمه به عبارت ديگرى تعبير فرموده است .
پس منظور از خزينه هاى خدا، آن مقام از مقامات پروردگار است كه هر عطائى كه مى كند صدورش از آن مقام است ،
و هيچ بذل و بخششى از آن مقام نكاهيده و آن را به ستوه در نمى آورد، و اين مقام تنها و تنها براى خداى سبحان است ، زيرا غير او هر كه و هر چه باشد، از آن جائى كه وجود و كمالاتش همه محدود است ، وقتى چيزى را بذل كند، به همان مقدار از كمالاتش كاسته مى گردد، و كسى كه اينطور است ، نمى تواند هيچ فقيرى را بى نياز ساخته و هيچ درخواست كننده اى را راضى نموده ، و هيچ سؤ الى را اجابت نمايد.
مراد از نفى علم غيب (و لا اعلم الغيب ) از لسان پيامبر (ص ).

*(200/26)*

و غرض از اينكه فرمود: (و لا اعلم الغيب ) اين است كه من در علم به چيزى از خود، استقلال ندارم ، و چنان نيستم كه بى اينكه از وحى بياموزم به چيزى علم پيدا كنم . اين مطلب از اينجا استفاده مى شود كه خداى تعالى از طرفى در ذيل آيه ، مساله وحى را اثبات مى كند و مى فرمايد: (ان اتبع الا ما يوحى الى ) و از طرفى ديگر در مواضع ديگرى از كلام خود بيان مى كند كه بعضى از وحى ها غيب است . از آن جمله مى فرمايد: (عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول ) و نيز در خلال داستان يوسف (عليه السلام ) مى فرمايد: (ذلك من انباء الغيب نوحيه اليك و ما كنت لديهم اذ اجمعوا امرهم و هم يمكرون ) و در داستان مريم (عليهاالسلام ) مى فرمايد: (ذلك من انباء الغيب نوحيه اليك و ما كنت لديهم اذ يلقون اقلامهم ايهم يكفل مريم و ما كنت لديهم اذ يختصمون ) و بعد از حكايت داستان نوح (عليه السلام ) مى فرمايد: (تلك من انباء الغيب نوحيها اليك ما كنت تعلمها انت و لا قومك من قبل هذا).
پس مراد از اينكه مى فرمايد: من علم غيب ندارم اين است كه من از ناحيه خودم و به طبع خود مجهز به چيزى نيستم كه با آن به اسرار نهفتهاى كه انسان به حسب عادت راه به علم آن ندارد راه پيدا كنم .
جمله : (و لا اقول لكم انى ملك ) تعبير ديگرى است از: (انما انا بشر مثلكم ).
و اما اينكه فرمود: (و لا اقول لكم انى ملك ) كنايه است از اينكه آثارى را هم كه فرشتگان دارند، من ندارم ، چه آنها منزهند از حوائج زندگى مادى ، از قبيل خوردن و آشاميدن و ازدواج و امثال آن ، و من چنين نيستم . و در مواضع ديگرى از قرآن به عبارت : (قل انما انا بشر مثلكم يوحى الى ) از آن تعبير فرموده ، و اگر در اينجا به جاى اثبات بشر بودن خود، فرشته بودن را از خود نفى كرده ، براى اين بود كه جواب توقعات بيجايشان را كه مى گفتند: (ما لهذا الرسول ياكل الطعام و يمشى فى الاسواق ) داده باشد.

*(200/27)*

از همين جا بدست مى آيد كه آيه مورد بحث كه يكى پس از ديگرى چيزهائى را از رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) نفى مى كند ناظر به جواب از توقعاتى است كه از آنجناب داشتند و پاسخ اعتراضاتى است كه به كارهايش مى كردند، و مى گفتند چرا كارهايش مثل كارهاى مردم متعارف است ؟ چنانكه مى فرمايد: (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 جنة ياكل منها) و نيز مى فرمايد: (و قالوا لن نؤ من لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا او تكون لك جنة من نخيل و عنب فتفجر الانهار خلالها تفجيرا او تسقط السماء كما زعمت علينا كسفا او تاتى بالله و الملائكة قبيلا او يكون لك بيت من زخرف ) - تا آنجا كه مى فرمايد - (قل سبحان ربى هل كنت الا بشرا رسولا) و نيز مى فرمايد: (فسينغضون اليك رؤ سهم و يقولون متى هو).

*(200/28)*

و از جمله سؤ الاتى كه مى كردند اين بود كه تاريخ قطعى بپا شدن قيامت را برايشان تعيين كند، و خداى تعالى در اين باره مى فرمايد: (يسالونك عن الساعة ايان مرسيها) بنابراين ، معناى اينكه در آيه مورد بحث مى فرمايد: (قل لا اقول لكم ...) اين خواهد بود كه : بگو من در آنچه كه شما را بدان دعوت مى كنم و در هر دستورى كه به شما ابلاغ مى نمايم براى خود مدعى هيچ امرى نيستم ، و خود را بيشتر از يك انسان متعارف نمى دانم ، با اين حال ، اين چه شاخ و شانهاى است كه براى من مى كشيد و به خيال خودتان مى خواهيد مرا نسبت به توقعات خود ملزم كنيد؟ مگر من گفته ام كه كليد خزينه هاى الوهيت را در دست دارم كه انتظار داريد نهرهائى براى شما جارى ساخته و يا بهشتى و يا خانهاى از طلا برايتان بيافرينم ؟ يا مگر ادعا كرده ام كه غيب مى دانم ، تا از هر چيزى كه پشت پرده هاى غيب نهان است ، مانند روز رستاخيز، شما را خبر دهم . يا مگر ادعا كرده ام كه من فرشته ام كه اينطور سرزنشم مى كنيد و غذا خوردن و رفتن به بازار را - به منظور كار و كسب - دليل بر بطلان شريعت و دينم مى گيريد؟.
فرق بين پيامبر(ص ) و ديگر مردمان ، مانند فرق بينا و نابينا است .
(ان اتبع الا ما يوحى الى ) اين جمله بيان مى كند آنچه را كه رسول الله (صلى الله عليه وآله و سلم ) حقيقتا مدعى آن بود، و خلاصه بيان مى كند معناى جمله : (انى رسول الله ) را و اينكه اگر مى گويم : من پيغمبر خدايم معنايش اين نيست كه خزينه هاى خدائى در دست من است يا من علم غيب دارم و يا من فرشته اى هستم ، بلكه تنها ادعايم اين است كه خداى تعالى هر مطلبى را كه بخواهد به من وحى مى كند.
next page
fehrest page
back page

*(200/29)*

next page
fehrest page
back page
در اينجا ادعا نفرمود كه به من وحى مى شود، بلكه اصل وحى را مسلم گرفت و گفت : من پيروى نمى كنم مگر همان دستورهائى را كه به من وحى مى شود. و اين طرز بيان براى اين بود كه دلالت كند بر اينكه رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) مامور به تبليغ حقايقى است كه به وى وحى مى شود، و جز پيروى از آن دستورات وظيفه ديگرى ندارد، گويا وقتى گفت : نمى گويم فلان و بهمانم ، كسى مى پرسد، اگر چنين است و تو هم مثل ما بشرى عاجز و ناتوانى پس چه مزيتى بر ما دارى كه به خاطر آن ما مجبور به پيروى از تو باشيم ؟ و با اين حال حرف حسابيت با ما چيست ؟ چون جاى چنين سؤ الى بود لذا فرمود: من پيروى نمى كنم مگر دستورهائى را كه به من وحى شده ، و آن اين است كه شما را بشارت به نعيم بهشت داده ، از عذاب دوزخ بترسانم ، و به سوى دين توحيد دعوتتان كنم .
دليل بر اينكه اين جمله جواب از سؤ الى است مقدر، اين است كه بعدا مى فرمايد:
(قل لا يستوى الاعمى و البصير افلا تتفكرون ) زيرا معناى اين جمله به طورى كه از سياق آن استفاده مى شود، اين است كه : گر چه من در بشر بودن و ناتوانى مثل شمايم ، ليكن اين دليل نمى شود كه من شما را به پيروى خود دعوت نكنم ، براى اينكه خداى تعالى مرا با وحى خود به معارفى آشنا كرده و شما را نكرده . و در نتيجه فرق من با شما مثل تفاوتى است كه بينا با نابينا دارد، همانطورى كه نابينا و بينا در عين اينكه در انسانيت مشتركند، در عين حال اوضاع و احوال آن دو حكم مى كند كه بايد نابينا پيروى بينا را بكند، همچنين جاهل بايد عالم را متابعت بكند.
و انذر به الذين يخافون ان يحشروا الى ربهم ...
ضميرى كه در (به ) است به قرآن برمى گردد، خواهيد گفت جلوتر اسمى از قرآن به ميان نيامده بود تا ضمير به آن برگردد؟ جواب اين است كه كلمه قرآن در تقدير است ، و جمله (ما يوحى الى ) دلالت بر آن دارد.

*(201/1)*

و جمله (ليس لهم من دونه ولى و لا شفيع ) جمله اى است حاليه ، و عامل در آن يا كلمه (يخافون ) است و يا (يحشروا).
در اينجا شايد بعضى ها خيال كرده باشند كه مراد از (يخافون )، (يعلمون ) است ، و معناى آيه اين است كه : بترسان كسانى را كه مى دانند حشرى و قيامتى در كار هست . ولى در سياق آيه دليلى بر آن نيست ، بلكه مراد همان معناى متعارفى آن است ، خواهيد گفت اگر اينطور است ، آيه چه معنائى خواهد داشت ؟ مگر پيغمبر تنها كسانى را بايد انذار كند كه از خدا مى ترسند؟ انذار امرى است عمومى ، كه بايد پيغمبر نسبت به عموم مردم از عهده آن برآيد، جواب اين است كه درست است كه مساله انذار امرى است عمومى به شهادت اينكه مى فرمايد: (و اوحى الى هذا القرآن لانذركم به و من بلغ ) الا اينكه ترس از قيامت در دل كسانى كه از آن مى ترسند كمك مؤ ثرى است براى قبول دعوت پيغمبر، زيرا همين ترس از عذاب دعوت وى را به فهمشان نزديك مى كند، از اين رو امر به انذار را اختصاص به همين ها داد، تا هم دعوت را تاكيد و تشديد كند و هم پيغمبر اكرم را تحريك نمايد كه در باره دعوت آنان مسامحه روا ندارد، و آنان را با كسانى كه از قيامت باك ندارند، به يك چشم ننگرد، بلكه اينطور اشخاص را در امر دعوت به عنايت بيشترى اختصاص دهد،
زيرا موقف اينان به حق نزديك تر و اميد ايمان آوردنشان بيشتر است ، بنابراين ، آيه شريفه مورد بحث و ساير آياتى كه امر عمومى به انذار مى كند، روى هم يك معنا را افاده مى نمايند. و آن اين است كه عموم مردم را انذار كن و ليكن كسانى را كه از قيامت مى هراسند، بيشتر.
وجه اينكه در جمله : (و ليس لهم من دونه ولى و لا شفيع ) شفاعت ، بدون استثناء، نفىشده است .

*(201/2)*

در اين آيه ولايت و شفاعت را به طور كلى از غير خدا نفى مى كند و در آيات ديگرى آنرا مقيد به اذن خدا مى نمايد، مثلا مى فرمايد: (من ذا الذى يشفع عنده الا باذنه ) و مى فرمايد: (و لا يشفعون الا لمن ارتضى ) و نيز مى فرمايد: (و لا يملك الذين يدعون من دونه الشفاعة الا من شهد بالحق و هم يعلمون ).
و اگر در آيه مورد بحث ، شفاعت را بدون استثناء نفى كرده ، از اين جهت بوده كه خطاب متوجه كسانى است كه اگر مى گفتند: بتها داراى ولايت و شفاعتند، اين ولايت را به اذن خدا براى بت قائل نبودند، و راهى هم به اثبات آن و اعتقاد به آن نداشتند، براى اينكه اثبات اذن ، در شفاعت و ولايت براى بتها محتاج به علم و داشتن دليل است ، و علم به چنين مطالب احتياج به وحى و نبوت دارد، و مشركين قائل به نبوت نبودند. خواهيد گفت پس مشركين درباره بتها قائل به چه مزيتى بودند؟ جواب اين است كه گويا ولايت و شفاعتى را كه براى بتها قائل بودند، از اين باب بوده كه مى گفتند مساله ولايت و شفاعت نه بخاطر وجود كمال و فضيلتى در بتها و يا اذنى از خدا است ، بلكه خود به خود و بر حسب ضرورت و طبع درست شده است ، و مثل اينكه معتقد بوده اند كه موجودات و مخلوقات قوى طبعا يك نوع اختيار و حق تصرفى در موجودات ضعيف دارند، و لو اينكه خداى سبحان هم اذن نداده باشد، و يا معتقد بوده اند: همينكه خداوند بعضى از موجودات را قوى آفريده اين خود اذن تكوينى در تصرف آنها در موجودات ضعيف است .
و خلاصه اشكال اين است كه چرا در آيه مورد بحث ، مانند موارد ديگر قرآن ، بعد از گفتن (ليس لهم من دونه ولى و لا شفيع ) نفرمود: (الا باذنه ) و خلاصه جوابش هم اينكه مشركين معتقد بودند كه : بت ها اوليا و شفعاى خدايند، و اين ولايت و شفاعت بتها را مقيد به اذن خدا نمى دانستند،

*(201/3)*

لذا در آيه مورد بحث در برابر اثبات ولايت و شفاعت مطلق و بدون استثناى مشركين همان ولايت را به طور مطلق نفى نمود، و گرنه اگر هم مى فرمود: (الا باذنه ) صحيح بود الا اينكه حالا هم كه نفرموده كلام ناقص نيست ، براى اينكه غرض از اين سياق اثبات اذن نيست .
معناى جمله : (و انذر به الذين يخافون ان يحشروا) با توجه به اينكه مشركين موردخطاب در سوره انعام ، معتقد به حشر
از بيانات قبلى به خوبى استفاده مى شود كه آيه مورد بحث به طور اطلاق ، رسول الله (صلى الله عليه وآله و سلم ) را امر مى كند به انذار، هر كسى كه در دلش از حشر ترسى هست ، كسيكه وقتى آيات خدا به يادش مى آيد، ترس دلش را فرا مى گيرد، حالا چه اينكه مانند مؤ منين اهل كتاب ، اصل حشر را قبول داشته باشد و چه اينكه مثل بت پرستان ايمان به آن نداشته باشد، و ليكن تنها احتمالش را بدهد، و همين احتمال و يا مظنه در دلش ترس ايجاد كرده باشد. زيرا كه براى ترس از چيزى صرف احتمال آن كافى است .
مفسرين در باره اين آيه ، نظرات مختلفى دارند، بعضى گفته اند: اين آيه درباره مؤ منين و معتقدين به حشر نازل شده ، و همچنين آيه بعدى هم كه مى فرمايد: (و لا تطرد الذين يدعون ربهم بالغدوة و العشى ) درباره اينگونه اشخاص است .
بعضى ديگر گفته اند كه : گر چه ثابت نشده كه در بين طوائف مشركين و يا عرب در روزهاى نزول اين آيه ، كسانى بوده اند كه آمدن حشر را احتمال ميداده اند، ليكن ممكن است همين آيه را دليل بر وجود چنين كسانى گرفته و گفت آيه مورد بحث در باره چنين اشخاصى نازل شده است . ليكن اين سخن صحيح نيست ، زيرا سياق سوره سياقى است كه تمامى خطاباتش متوجه همه مشركين قريش يا مشركين همه عرب است ، و كتب تاريخ وجود چنين كسانى را در عرب سراغ نمى دهد.

*(201/4)*

بعضى ديگر گفته اند كه : مراد از اين اشخاص هر كسى است كه به حشر اعتقاد و اعتراف داشته باشد، چه مسلمان و چه اهل كتاب ، و اگر دستور داده ، كه تنها كسانى را انذار كند كه معتقد به حشرند با اينكه وظيفه انذار وظيفهاى است عمومى ، براى اين بوده كه حجت بر چنين كسانى تمامتر است ، زيرا اصل معاد را معترفند. و اين سخن نيز صحيح نيست ، زيرا آيه شريفه آنانرا جز به خوف از حشر وصف نكرده ، و صرف خوف از حشر كافى نيست براى اعتقاد و اعتراف به آن ، زيرا ممكن است آدمى از حشر بترسد، در حاليكه هيچ اعتقادى به آن نداشته باشد، بلكه تنها و تنها احتمال آنرا بدهد. آرى ، احتمال متساوى الطرفين و همچنين احتمال راجح ، مانند علم ، منشا خوف مى شود.
خلاصه كلام اين شد كه : آيه شريفه ، رسول الله (صلى الله عليه وآله و سلم ) را تشويق و ترغيب مى كند
به اينكه هر كسى را - از هر طايفهاى كه باشد - كه در سيمايش آثار و علائم خوف از حشر مشهود بود انذارش كند. چون بناى دعوت دينى ، بر اساس حشر و بپاداشتن ميزان نيك و بد و مجازات و پاداش است ، و اثر اين دعوت در اشخاص بر حسب تفاوت و شدت و ضعف احتمال حشر و مجازات مختلف مى شود. كمترين اثر دعوت در كسى است كه تنها احتمال حشر را بدهد، و هر چه اين احتمال قويتر شد، ترس از حشر بيشتر و اثر دعوت زيادتر مى گردد، تا جائى كه به حد يقين رسيده باشد، و طرف كسى باشد كه حتى احتمال نبودن حشر را هم ندهد، زيرا معلوم است كه اثر دعوت دينى در چنين كسى تام و كامل است .
برحذر داشتن رسول خدا(ص ) از راندن مؤ منين فقير، كه خواست امتياز طلب هاى ثروتمندبود.
و لا تطرد الذين يدعون ربهم بالغدوة و العشى يريدون وجهه ...

*(201/5)*

آنچه از ظاهر سياق آيه برمى آيد و آيه بعدى هم كه مى فرمايد: (و كذلك فتنا بعضهم ببعض ...) آنرا تاييد مى كند، اين است كه مشركين معاصر رسول الله (صلى الله عليه وآله و سلم )، از آنجناب توقع داشته و پيشنهاد مى كرده اند كه : اين يك مشت فقير و بيچاره اى كه دور خود جمع كردهاى ، متفرق ساز. ساير امتها هم از انبياى خود از اينگونه خواهشهاى بيجا داشتند، كه چرا امتيازى براى اغنيا بر فقرا قائل نمى شوند، و از روى نخوت و غرور انتظار داشتند كه پيغمبرانشان اغنيا را دور خود جمع كرده ، فقرا و بينوايان را، با اينكه از صميم دل ايمان آورده اند، از خود دور سازند، از آن جمله از قوم نوح اين نوع خواهشهاى بيجا را حكايت مى كند: (فقال الملا 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 بينة من ربى و آتانى رحمة من عنده فعميت عليكم ا نلزمكموها و انتم لها كارهون ) - تا آنجا كه مى فرمايد - (و ما انا بطارد الذين آمنوا انهم ملاقوا ربهم ) - در ادامه مى فرمايد - (و لا اقول لكم عندى خزائن الله و لا اعلم الغيب و لا اقول انى ملك و لا اقول للذين تزدرى اعينكم لن يؤ تيهم الله خيرا الله اعلم بما فى انفسهم انى اذا لمن الظالمين ).
اگر اين آيات را با آيات مورد بحث دقيقا مقايسه نموده تطبيق دهيم اين معنا بدست مى آيد كه ناگزير بايد مراد از: (الذين يدعون ربهم بالغدوة و العشى يريدون وجهه ) مؤ منين باشند، و اگر صريحا نفرموده : مؤ منين بلكه وصف آنانرا كه همان دعاى صبح و شام و يا نماز صبح و شامشان است ذكر كرده براى اين بوده كه بفهماند ارتباط و دوستيشان نسبت به خداى تعالى در امرى است كه جز خدا كسى در آن مداخله ندارد.
آيه (اليس الله باعلم بالشاكرين ) هم كه به زودى ذكر خواهد شد اين معنا را تاييد مى نمايد.

*(201/6)*

نظر راغب اصفهانى در مورد معناى (وجه ) در: (وجه الله )، (وجه ربك ) وامثال آن .
(يريدون وجهه ) راغب در مفردات خود مى گويد: (وجه ) در اصل لغت به معناى عضوى از اعضاى بدن يعنى صورت است ، و در آيه : (فاغسلوا وجوهكم و ايديكم ) و آيه (و تغشى وجوههم النار) به همين معنا است ، و چون صورت اولين و عمده ترين عضوى است كه از انسان به چشم مى خورد بهمين مناسبت قسمت خارجى هر چيز را هم كه مشرف به بيننده است وجه (روى ) آن چيز گويند، مثلا گفته مى شود: (وجه النهار: يعنى ابتداى روز) و در بسيارى از آيات قرآنى ذات هم به (وجه ) تعبير شده است .
از آن جمله فرموده : (و يبقى وجه ربك ذو الجلال و الاكرام ) چون بعضى ها گفته اند كه مراد از (وجه ) در اين آيه (ذات ) است ، البته بعضى ها هم گفته اند كه مراد از آن (توجه به سوى خدا است به عمل صالح )، همچنانكه در آيه (فاينما تولوا فثم وجه الله ) و آيه (كل شى ء هالك الا وجهه ) و آيه (يريدون وجه الله ) و آيه (انما نطعمكم لوجه الله ) هم ، بعضى ها گفته اند كه مراد از همه آنها، ذات است و معنايش اين است كه هر چيزى از بين رفتنى است ، مگر ذات خدا و همچنين آن آيات ديگر.
اين قول را نزد ابى عبد الله بن الرضا ذكر كردند، وى گفت : سبحان الله چه حرف بزرگى است كه زده اند، مراد از وجه در اين آيات نحوه و وجهى است كه عبادت و عمل با آن وجه انجام مى شود، و معناى آيه اولى اين است كه : هر عملى كه بندگان خدا انجام مى دهند، از بين رفتنى است ، مگر عملى كه در آن ، خدا منظور بوده باشد. و به همين معنا است آن آيات ديگر.
مراد از (وجه الله ) ذات خدا نيست ، بلكه هر چيزى كه به خدا انتساب دارد و نيز آنچه كه بنده از خداى خود انتظار دارد،

*(201/7)*

مؤ لف : اما اينكه گفت : وجه به مناسبتى كه بين صورت و سطح برونى هر چيز هست به طور مجاز بر همان سطح برونى هر چيز هم اطلاق مى شود، حرف صحيحى است ، زيرا كه ما خود نيز از اينگونه تطورات در الفاظ و معانيشان مى بينيم ، ليكن اينكه گفت : در آيات فوق مقصود از (وجه )، ذات است ، مخالف با تحقيق است ، براى اينكه ذات چيزى براى چيز ديگرى هيچوقت جلوه و ظهور نمى كند، تنها و تنها ظاهر و سطح برونى و اسماء و صفات است كه براى موجود ديگرى جلوه مى كند، و معرفت اين موجود، تنها متعلق به همان ظواهر موجود، مرئى مى شود نه بذات آن ، البته از همين ظواهر پى به ذاتش هم برده مى شود و ليكن چنين هم نيست كه بتوان مستقيما با ذات چيزى تماس گرفت ، آرى ما با حواس خود از موجودات خارج ، ابتدا تنها همان صفات و اشكال و خطوط و الوان و ساير كيفيتها را درك مى كنيم ، نه جوهر و ذات آنها را، آنگاه از آن صفات و الوان پى به ذات آنها مى بريم ، و به خود مى گوييم لابد ذاتى و جوهرى دارد كه اين عوارض بر آن عارض مى شوند، براى اينكه اين عوارض ، ذاتى را لازم دارد كه بر آن عارض شود، و آن ذات اين عوارض را حفظ نمايد.
پس اينكه مى گوييم : (ذات زيد) در حقيقت معنايش حقيقتى است كه نسبت آن به اوصاف و خواص زيد، مثل نسبت ما است به اوصاف و خواص ما، پس درك ذات ، دركى است فكرى كه جز با استدلال و قياس فكرى مورد علم و معرفت قرار نمى گيرد و وقتى ممكن نبود كه ذات اشياء، متعلق علم ما قرار گيرند و تنها راه معرفت به ذوات استدلال به اوصاف و آثار بود، پس به ذات خداى تعالى نيز نمى توانيم پى ببريم ، بلكه اين دليل در باره خداى تعالى روشنتر است ، براى اينكه به طور كلى علم و معرفت يك نوع تحديد فكرى است ، و ذات مقدس خداى تعالى بى حد و نهايت است و قابل تحديد نمى باشد، چنانكه خودش فرمود: (و عنت الوجوه للحى القيوم ) و نيز فرموده : (و لا يحيطون به علما).

*(201/8)*

و ليكن از آنجايى كه وجه (روى ) هر چيز همان قسمتى است كه ديگران با آن مواجه مى شوند، از اين جهت مى توان گفت : از هر چيزى آن قسمتى كه به آن اشاره مى شود نيز وجه آن چيز است ،
زيرا همانطورى كه روى آدمى هر اشاره اى را تحديد نموده به خود منتهى مى سازد، همچنين از هر چيزى آن جهتى كه اشاره ديگران را به خود منتهى مى كند وجه آن چيز خواهد بود، و به اين اعتبار مى توان گفت كه : اعمال صالح وجه خداى تعالى است ، همچنانكه كارهاى زشت وجه شيطان است . و اين اعتبار يكى از اعتباراتى است كه ممكن است آيات امثال : (يريدون وجه الله ) و (انما نطعمكم لوجه الله ) و غير آن را بر آن منطبق ساخت . چنانكه صفاتى را كه خداى تعالى به آن صفات با بندگان خود رو برو مى شود، نظير رحمت ، خلق ، رزق و هدايت و امثال آن از صفات فعليه ، بلكه صفات ذاتيهاى را هم كه به وسيله آن مخلوقات خداى خود را تا حدى مى شناسند، مانند علم و قدرت ، مى توان وجه خدا دانست ، براى اينكه خداى تعالى به وسيله همين صفات ، با مخلوقات خود روبرو مى شود و مخلوقات نيز به وسيله آن به جانب خداوند خود رو مى كنند. همچنانكه آيه (و يبقى وجه ربك ذو الجلال و الاكرام ) نيز تا اندازهاى اشاره و يا دلالت بر اين معنا دارد، زيرا از ظاهر آن استفاده مى شود كه كلمه (ذو الجلال و الاكرام ) صفت است براى (وجه ) نه براى (رب ) - دقت بفرمائيد -.
و از اين روى وقتى صحيح باشد بگوييم ناحيه خدا جهت و وجه او است ، صحيح خواهد بود كه به طور كلى بگوييم هر چيزى كه منسوب به او است و به هر نوعى از نسبت به وى انتساب دارد، از اسماء و صفاتش گرفته تا اديان و اعمال صالح بندگان و همچنين مقربين درگاهش ، از انبيا و ملائكه و شهدا و مؤ منينى كه مشمول مغفرتش شده باشند همه و همه وجه خدايند.

*(201/9)*

و به اين بيان اولا، معنى آيات زير به خوبى روشن مى شود: (و ما عند الله باق ) و (من عنده لا يستكبرون عن عبادته ) و (ان الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته و يسبحونه و و لا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون ) و (و ان من شى ء الا عندنا خزائنه ).
اين آيات به ضميمه آيه اولى دلالت دارند بر اينكه اين امور، تا خدا خدائى كند باقى خواهند بود، و نابودى و هلاك برايشان نيست . و وقتى آيه (كل شى ء هالك الا وجهه ) را هم ضميمه اين آيات كنيم ، نتيجه مى دهد كه همه آن امور وجه خداى سبحانند، و به عبارت ديگر، همه آنها در جهت خداوند قرار داشته و از گزند حوادث و از نابودى مصونند.
و ثانيا: چيزهائى كه بنده ، از خداى خود انتظار دارد نيز وجه خدا است ، مانند فضل و رحمت و رضوان ، زيرا خداى تعالى از طرفى مى فرمايد: (يبتغون فضلا من ربهم و رضوانا) و نيز مى فرمايد: (ابتغاء رحمة من ربك ) و نيز مى فرمايد: (و ابتغوا اليه الوسيلة ) و از طرفى همه اينها را (وجه ) خداى ناميده و مى فرمايد: (الا ابتغاء وجه الله ).
معناى جمله : (ما عليك من حسابهم من شى ء و ما من حسابك من شى ء).

*(201/10)*

(ما عليك من حسابهم من شى ء و ما من حسابك عليهم من شى ء) (حساب ) عبارت است از استعمال عدد و جمع و تفريق آن ، و چون تزكيه اعمال بندگان و معدلگيرى آن براى دادن پاداش ، عادتا از استعمال عدد و جمع و تفريق خالى نيست ، از اين جهت خود اين معدلگيرى ، حساب اعمال ناميده شده است ، و از آنجايى كه رسيدن به حساب اعمال بندگان براى دادن كيفر و پاداش است ، و كيفر و پاداش هم از ناحيه خداى سبحان است ، از اين رو قرآن كريم اين حساب را به عهده خداى تعالى دانسته و مى فرمايد: (ان حسابهم الا على ربى ) و نيز مى فرمايد: (ثم ان علينا حسابهم ) و اگر در آيه (ان الله كان على كل شى ء حسيبا) مانند آيات قبل ، خداى را محكوم و عهده دار حساب ندانسته و بر عكس ، هر چيزى را محكوم و تحت نظر خداوند دانسته براى اين بوده است كه خواسته قدرت و سلطنتى را كه خداوند بر هر چيز دارد برساند.
بنابراين مراد از اينكه در آيه مورد بحث فرمود: (حساب آنان بر تو و حساب تو بر آنان نيست )، اين است كه از تو برنمى آيد و توان آنرا ندارى كه حساب آنان را رسيده و كيفر و پاداششان دهى ، پس نمى توانى كسانى را كه رفتارشان خوشايند تو نيست ، و يا از همنشينى آنان كراهت دارى از خود برانى ، چنان كه شان آنان نيست كه حسابدار اعمال تو باشند، و تو از ترس اينكه مبادا مورد اعتراضشان واقع شوى و تو را به وجه بدى كيفر كنند و يا از ترس اينكه مبادا از نخوت و غرورى كه دارند از تو بدشان بيايد، از آنان فاصله گرفته و طردشان نمائى .
از اين روى هر كدام از دو جمله (ما عليك ...) و (ما عليهم ...) معناى مستقلى را ميرسانند.
و نيز ممكن است از جمله (ما عليك من حسابهم من شى ء)، استفاده تحمل حساب شود، يعنى بخواهد بفرمايد: سنگينى و وزر و وبال اعمال زشت آنان بر تو نيست ، تا هر چه بيشتر گناه كنند، تو بيشتر ناراحت شوى .

*(201/11)*

اين نكته اى است كه از لفظ (على ) استفاده مى شود، زيرا اين كلمه ، اشاره دارد به اينكه گناه براى مرتكبش و يا هر كسى كه وزر آن را به دوش بگيرد، داراى سنگينى است ، بنابراين ، اينكه در دنباله اش فرمود: (و ما من حسابك عليهم من شى ء) با اينكه نيازى به ذكر آن نبود و معناى مزبور بدون آن هم تمام بود براى اين بوده است كه همه احتمالاتى كه به ذهن مى رسد ذكر شده و برابرى هر دو طرف كلام ، با هم تاكيد شده باشد.
و نيز ممكن است كسى بگويد: مجموع اين دو جمله كنايه است از اينكه بين رسول الله (صلى الله عليه وآله و سلم ) و بين آنان از جهت حساب ارتباطى نيست .
بعضى ها هم گفته اند: مراد از حساب ، حساب رزق است نه حساب اعمال ، و منظور اين است كه حساب رزق آنان بر تو نيست ، خداوند روزيشان داده و حساب روزيشان هم با او است و جمله و (ما من حسابك عليهم ...) تنها براى تاكيد همين معنا است ، چنانچه در وجه قبلى هم گذشت ، و اين دو وجه را گر چه ممكن است به نحوى توجيه نموده و ليكن وجه مورد قبول ، همان وجه اول است .
(فتطردهم فتكون من الظالمين ) دخول در جماعت ظالمين متفرع بر طرد كسانيست كه پروردگار خود را مى خوانند، بنابراين ، رعايت نظم كلام به حسب طبعى كه دارد اقتضا مى كرد كه جمله (فتكون من الظالمين ) متفرع بر جمله اى شود كه در اول آيه است ، يعنى جمله (و لا تطرد الذين ....).
و ليكن از آنجائى كه بين اين جمله و جمله اول آيه ، فاصله زيادى افتاده است
از اين جهت براى برقرار ساختن ربط و اتصال ، لفظ (طرد) تكرار و سپس جمله (فتكون من الظالمين ) را متفرع بر آن نموده ، و از اشتباه جلوگيرى به عمل آورده ، و ديگر اشكالى متوجه آيه نمى شود كه چرا در اين آيه جمله (فتكون ...) بر خودش تفريع شده است ؟ زيرا گفتيم اعاده لفظ (طرد) به منظور اتصال دادن فرع (فتكون ...) است به اصل (و لا تطرد....).
فاصله طبقاتى بين مردم امتحانى الهى است .

*(201/12)*

و كذلك فتنا بعضهم ببعض ليقولوا...
(فتنه ) به معناى امتحان است . سياق اين آيه ، دلالت دارد بر اينكه استفهامى كه در جمله (اهؤ لاء من الله عليهم من بيننا) است استفهام استهزاء است ، و معلوم است كه گويندگان اين سخن ، كسانى را كه مسخره كرده اند، اشخاصى بوده اند كه در نظر آنان حقير و فاقد ارزش اجتماعى به حساب مى آمده اند، زيرا اين را مى دانيم كه اين سخن گفتار اقويا و زورمندان آنروز بوده كه براى فقرا و زير دستان ارزش و قيمتى قائل نبوده اند، و خداى سبحان پيغمبر خود را چنين خبر مى دهد كه اين تفاوت و فاصله اى كه بين طبقات مردم وجود دارد امتحانى است الهى ، كه اشخاص با آن محك و آزمايش شده ، افراد ناسپاس از شكرگزاران ، متمايز مى شوند، آنانكه اهل كفران نعمت و اهل استكبارند در باره فقراى با ايمان مى گويند: (آيا خداوند از ميان همه ما مردم بر اين تهيدستان بينوا نعمت داد ؟).

*(201/13)*

آرى سنن اجتماعى كه در بين مردم معمول و مجرى مى شود ارزشش به قدر ارزش صاحبان آن سنت است ، و بر حسب اختلافى كه صاحبان اين سنن از جهت شرافت و پستى با هم دارند، مختلف مى شود، همچنانكه ميزان ارزش يك عمل در نظر مردم مادى به مقدار وزن اجتماعى صاحب عمل است ، بنابراين طريقه و سنتى كه در بين مردم فقير و ذليل و بردگان اجرا مى شود چنين طريقهاى به نظر اعيان و اشراف و صاحبان عزت خوار و بى مقدار مى رسد، و همچنين عملى را كه يك نفر بيچاره انجام دهد و يا سخنى را كه يك برده و خدمتكار و يا اسير بگويد، هر چه هم صحيح باشد خوار و بى ارزش خواهد بود. و از همين جهت بود كه وقتى اغنيا و گردنكشان ديدند كه اطراف رسول الله (صلى الله عليه وآله و سلم ) را يك مشت مردم فقير و كارگر و برده گرفته و به دينش گرويده و رسول الله (صلى الله عليه وآله و سلم ) هم چنين كسانى را مورد عنايات خود قرار داده و به خود نزديك ساخته است همين معنا را دليل قطعى بر بى مقدارى دين وى دانستند، و به همين معنا استدلال كردند بر اينكه اين دين آن اندازه قابل اعتنا نيست كه اشراف و اعيان به آن اعتنا و التفاتى كنند.
كرامت و عزت ، با شكر كه همانا توحيد است همراه مى باشد و تفاوت هاى مادى ، امتحان است .
(اليس الله باعلم بالشاكرين ) اين جمله جواب از استهزائى است كه كرده و از در استبعاد گفته بودند: (آيا در بين همه ما، خداوند نعمت به اين فقرا داد)؟ و خلاصه جواب اين است كه :
اينان شكرگزاران نعمتهاى خدايند نه كفار، و لذا لفظ (هؤ لاء) را كه اشاره به مؤ منين است جلوتر از كفار ذكر فرموده تا بر مؤ منين منت گذاشته باشد، و اين جواب را به اين عبارت تعبير فرمود كه : (خداوند شكرگزاران نعمت خود را، بهتر مى شناسد) و مسلم است كه منعم به آن كسى منت مى گذارد و نعمت خود را ارزانيش مى دارد كه شكرگزار نعمتش باشد.

*(201/14)*

خود پروردگار در داستان حضرت يوسف ، توحيد و نفى شريك از خود را، شكر ناميده است ، آنجا كه از قول آنجناب حكايت نموده كه گفت : (ما كان لنا ان نشرك بالله من شى ء ذلك من فضل الله علينا و على الناس و لكن اكثر الناس لا يشكرون ).
بنابراين ، آيه شريفه مورد بحث اين معنا را مى رساند كه كفار از در جهل و نادانى ، كرامت و عزت را، در پيشرفت در ماديات و داشتن مال و فرزند و جاه بيشتر مى دانند، و حال آنكه اين زخارف در نزد خداوند قدر و احترامى ندارد، بلكه كرامت همه دائر مدار شكر نعمت است و نعمت حقيقى هم همانا (ولايت الهى ) است .
و اذا جائك الذين يؤ منون بآياتنا فقل سلام عليكم ...
معناى سلام را در سابق بيان نموديم و اما اينكه فرمود: (كتب ربكم على نفسه الرحمة ) معنايش اين است كه : خداوند رحمت را بر خود واجب كرده و محال است كه كارى از كارهاى او معنون به عنوان رحمت نباشد. و (اصلاح ) عبارت است از اتصاف به صلاح ، بنابراين اصلاح فعل لازمى خواهد بود، اگر چه در حقيقت متعدى باشد، و معنايش اصلاح نفس و يا اصلاح عمل به حساب آيد.
اتصال اين آيه به آيه قبلى ، روشن است . براى اينكه در آن آيه نهى مى فرمود رسول الله را از اينكه مؤ منين را از خود طرد نمايد، و در اين آيه امر مى كند به اينكه با ايشان ملاطفت نموده و بر آنان سلام كند و كسى را كه از آنان توبه خلل ناپذير كند به مغفرت و رحمت خدا بشارت دهد، تا دلهايشان گرم و اضطراب درونيشان مبدل به آرامش و سكونت شود.
چند روايت درباره توبه كه از آيه : (و اذا جائك الذين يؤ منون ...)استفاده مى شود.
با اين بيان چند نكته روشن مى شود: اول اينكه : آيه مورد بحث ، راجع به توبه است ، تنها متعرض توبه از گناهان و كارهاى ناستوده است ، نه كفر و شرك ، به دليل اينكه فرموده : (و من عمل منكم - يعنى هر كس از شما مؤ منين به آيات خدا، عملى انجام دهد).

*(201/15)*

دوم اينكه : (جهالت ) در مقابل (عناد)، (لجاجت ) و (تعمد)است . زيرا كسى كه صبح و شام خداى خود را مى خواند، و در صدد جلب رضاى اوست ، و به آياتش ايمان دارد، هرگز از روى استكبار و لجاجت گناهى مرتكب نمى شود و گناهى هم كه از او سر زند، از روى جهالت و دستخوش شهوت و غضب شدن است .
سوم اينكه : مقيد كردن كلمه (تاب ) را به قيد و (اصلح ) براى اين است كه دلالت كند بر اينكه توبه وقتى قبول مى شود كه از روى حقيقت و واقع باشد، زيرا، كسى كه حقيقتا به سوى خداى سبحان بازگشت نموده و به وى پناه برد، هرگز خود را به پليدى گناهى كه از آن توبه كرده و خود را از آن پاك ساخته ، آلوده نمى كند، اين است معناى توبه ، نه صرف اينكه بگويد: (اتوب الى الله ) و در دل همان آلوده اى باشد كه بوده است . چگونه خداوند چنين توبه اى را قبول مى كند و حال آنكه خود فرموده : (و ان تبدوا ما فى انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله ).
چهارم اينكه : صفات فعليه خداوند از قبيل (غفور) و (رحيم ) و... ممكن است حقيقتا مقيد به زمان نشود، براى اينكه گر چه خداى سبحان رحمت بر بندگان را بر خود لازم و واجب كرده ، و ليكن اثر اين رحمت وقتى ظاهر مى شود كه در دل كافر نبوده و اگر گناهى از او سر مى زند از روى نادانى باشد، و بعد از ارتكاب ، توبه هم نموده و علاوه بر آن ، عمل صالح هم انجام بدهد.
ما سابقا در تفسير آيه (انما التوبة على الله 9 تا آخر آيه بعديش (آيه 16 و 17 (سوره نساء) در جلد 4 ص 375) اين كتاب مطالبى بيان كرديم كه بى ارتباط با اين مقام نيست .
و كذلك نفصل الا يات و لتستبين سبيل المجرمين

*(201/16)*

تفصيل آيات به طورى كه از قرينه مقام ، استفاده مى شود به معناى شرح معارف الهى و رفع ابهام از آنها است . و (لام ) در كلمه و (لتستبين ) براى تعليل است ، و اين كلمه عطف است بر مقدرى كه چون امر عظيمى بوده در كلام ذكر نشده است ، و اينگونه تقديرها در كلام خداى سبحان بسيار است ، از آنجمله است آيه (و تلك الايام نداولها بين الناس و ليعلم الله الذين آمنوا) و آيه و كذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات و الارض و ليكون من الموقنين ) بنابراين ،
معناى آيه مورد بحث ، چنين مى شود كه : (اين طور معارف الهى را شرح داده و بعضى را از بعضى جدا و متمايز نموده ، ابهامى كه عارض بر آن شده بود، از بين برديم براى غرضهاى مهمى كه از آن جمله اين است كه راه مجرمين روشن و رسواييشان بر ملا گردد، و در نتيجه ، مؤ منين از آن راه ، دورى نمايند.) بنابراين مراد از (روش مجرمين ) آن طريقه اى است كه در مقابل آيات ناطق به توحيد و معارف حقه اى كه متعلق به توحيد است به كار مى برند، و آن طريقه ، همانا انكار و عناد و اعراض از آيات و كفران نعمت است .
بعضى گفته اند: مراد از سبيل مجرمين ، روشى است كه خداى تعالى در باره مجرمين به كار مى برد و آنان را در دنيا لعنت و در آخرت به عذاب و سختگيرى در حساب و عقاب دردناك مبتلا مى سازد، و ليكن معناى اولى با سياقى كه آيات دارد موافق تر است .
بحث روايتى .
در كتاب كافى به سندى مرفوع از حضرت رضا (عليه السلام ) نقل كرده كه فرمود: خداى عز و جل پيغمبر ما را قبض روح نكرد مگر بعد از آنكه دين را برايش تكميل نمود، و قرآن را كه در آن بيان هر چيزى است ، نازل فرمود، و در آن حلال و حرام و حدود و احكام و جميع ما يحتاج بشر را بطور كامل شرح داد، و خودش در اين كتاب فرمود: (ما فرطنا فى الكتاب من شى ء - ما در اين كتاب هيچ چيزى را فروگذار نكرديم ).

*(201/17)*

قمى در تفسير خود مى گويد: حديث كرد مرا احمد بن محمد و گفت حديث كرد مرا جعفر بن محمد و گفت حديث كرد براى ما كثير بن عياش از ابى الجارود و او از حضرت ابى جعفر (عليه السلام ) كه در تفسير آيه (و الذين كذبوا باياتنا صم و بكم ) مى فرمود (صم ) كر هستند از هدايت ، (بكم ) و لالند از اينكه به خير لب بگشايند، (فى الظلمات ) و در ظلمتهاى كفر قرار دارند، (من يشا الله يضلله و من يشا يجعله على صراط مستقيم ) هر كس را خدا بخواهد گمراه مى كند و هر كس را بخواهد بر طريق مستقيمش وا مى دارد. و فرمود:
اين جمله رد بر قدريه از اين امت است ، كه خداوند در روز قيامت با صابئين و نصارا و مجوس محشورشان مى كند. مى گويند: (ربنا ما كنا مشركين - پروردگارا ما كه از مشركين نبوديم چطور با آنان محشور شديم )؟ خداى تعالى مى فرمايد: (انظر كيف كذبوا على انفسهم و ضل عنهم ما كانوا يفترون - ببين چطور بر خود دروغ بسته و به بطلان افترائاتى كه مى زدند پى مى برند؟!).
چند روايت درباره (قدريه ) و توضيحى در مورد حديث معروف : (قدريه مجوس اين امتاست ).
آنگاه امام فرمود: رسول خدا فرموده است : بدانيد و آگاه باشيد كه براى هر امتى مجوسى است و مجوس اين امت كسانى هستند كه مى گويند قدرى در كار نيست ، و چنين معتقد مى شوند كه مشيت و قدرت خدا همه محول به آنان و براى آنان است .
در تفسير برهان پس از آن كه اين حديث را نقل مى كند، مى گويد: در نسخه ديگرى از تفسير قمى ديدم كه در اين حديث داشت : رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) فرمود: بدانيد كه براى هر امتى مجوسى هست و مجوس اين امت كسانى هستند كه مى گويند قدرى نيست ، و مشيت و قدرت نه به نفع كسى و نه به ضرر كسى است .
و در نسخه ديگرى داشت : مجوس اين امت كسانى هستند كه مى گويند قدرى در كار نيست و معتقدند كه مشيت و قدرت نه محول به آنان است و نه به نفع آنان .

*(201/18)*

مؤ لف : مساله (قدر) از مسائلى است كه در صدر اول اسلام مورد بحث قرار مى گرفته ، بعضى ها منكر آن شده و مى گفتند: اراده پروردگار هيچ گونه تعلقى به اعمال بندگان ندارد، و معتقد بودند كه اراده و قدرت آدمى در كارهائى كه مى كند مستقل است ، و در حقيقت آدمى خالق مستقل افعال خويش است ، اين دسته را (قدريه ) يعنى متكلمين در بحث قدر مى ناميدند.
شيعه و سنى روايت كرده اند كه رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) فرمود: قدريه مجوس اين امت است ، و انطباق اين روايت بر دارندگان عقيده مزبور، خيلى واضح است ، براى اينكه آنان براى اعمال آدمى خالقى را اثبات مى كردند كه همان خود آدمى است ، و خداى تعالى را خالق غير اعمال مى دانستند، و اين همان عقيده اى است كه مجوسيها دارند.
زيرا كه آنان نيز قائل به دو خدا بودند: يكى خالق خير، و ديگرى خالق شر.
و در اين باب روايات ديگرى از رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) و ائمه اهل بيت وارد شده كه اين روايت را به همان معنائى كه گذشت تفسير مى كند، و اثبات مى نمايد كه قدر هست ، و مشيت و اراده خداوند، در اعمال بندگان نافذ است ، همچنانكه قرآن هم همين معنا را اثبات مى كند، ولى معتزله كه همان منكرين قدر هستند اين روايت را تاويل نموده و مى گويند: مراد رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) كسانى است كه قدر را اثبات مى كنند و مانند مجوس خير و شر هر دو را به خالقى غير انسان نسبت مى دهند.
ما در مباحث قبلى مقدارى در باره قدر بحث نموديم بعدا هم به طور مشروح در اطراف آن بحث خواهيم كرد - ان شاء الله تعالى -

*(201/19)*

از آنچه گذشت اين معنى به دست آمد كه جمع ميان اينكه : (قدر در كار نيست ) و ميان اينكه (براى آدمى مشيت و قدرت نيست ) جمع بين دو قول متنافى است ، زيرا گفتن اينكه قدر در كار نيست ملازم است با قول به استقلال آدمى در مشيت و قدرت ، و گفتن اينكه قدر هست ، ملازم است با قول به نفى استقلال در مشيت و قدرت ، با اين حال چطور ممكن است كسى منكر قدر بوده و در عين حال منكر مشيت و اراده آدميان هم باشد؟.
بنابراين ، آن دو نسخه اى كه جمع كرده بود بين قول به (نفى قدر) و (انكار مشيت و قدرت از آدميان ) صحيح نيست ، و گويا كسانى كه تفسير مزبور را استنساخ كرده اند، عبارت اصلى را تحريف نموده و در اثر نفهميدن معناى روايت عبارت (لا قدر) را درست نوشته و مابقى را تغيير داده اند.
چند روايت در مورد سنت (املاء) و (استدراج ) و مهلت دادن خداوند به كفار در دنيا.
و در كتاب در المنثور است كه احمد، ابن جرير، ابن ابى حاتم ، ابن المنذر، و طبرانى در تفسير كبير، و ابو الشيخ ، ابن مردويه ، و بيهقى در كتاب شعب ، از عقبة بن عامر از رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) روايت كرده اند كه فرمود: وقتى ديديد خداوند نعمتش را به بندهاى ارزانى داشت و او سرگرم معصيت شده و هر چه دلش خواست كرد، بدانيد كه خداوند او را استدراج كرده است ، آنگاه اين آيه را تلاوت فرمود: (فلما نسوا ما ذكروا به فتحنا عليهم ابواب كل شى ء...).
و نيز در كتاب مزبور است كه ابن ابى حاتم ، ابو الشيخ ، و ابن مردويه از عبادة بن صامت نقل كرده اند كه گفت :

*(201/20)*

رسول خدا فرمود: خداى تبارك و تعالى وقتى بخواهد قومى را باقى گذاشته يا ترقى دهد، اقتصاد و قناعت و عفاف را به آنان روزى مى كند، و وقتى بخواهد قومى را منقرض سازد، باب خيانت را به رويشان باز كرده و كارشان را به جائى مى كشاند كه از خيانت و مالى كه از اين راه به دست مى آورند، خوشحالى كنند، آنوقت است كه ناگهان به عذاب خود گرفتارشان ساخته و وقتى خبردار مى شوند كه ديگر راه پس و پيش برايشان نمانده است ، نسل مردمى كه ستم كردند، بريده مى شود و حمد خداى را كه پروردگار عالميان است .
و نيز در كتاب مزبور است كه ابن منذر از جعفر نقل كرده كه گفت خداوند وحى فرستاد به داوود كه : اى داوود در هر حال از من بترس ، و از هر حالى بيشتر آن موقعى بترس كه نعمتهايم از هر درى به سويت سرازير مى شود مبادا كارى كنى كه به زمينت زنم و ديگر به نظر رحمت به سويت نظر نكنم .
و در تفسير قمى در ذيل آيه شريفه (قل ارايتكم ان اتيكم عذاب الله بغتة او جهرة ...) دارد كه اين آيه وقتى نازل شد كه رسول الله (صلى الله عليه وآله و سلم ) به مدينه مهاجرت كرده بود و يارانش مبتلا به گرفتاريها و امراض شده و شكايت حال خود را نزد رسول خدا بردند، خداى تعالى وحى فرستاد كه اى محمد، به يارانت بگو: (مرا خبر دهيد اگر عذاب ناگهانى يا علنى بر مردم نازل شود، آيا جز اين است كه تنها ستمگران هلاك مى شوند؟). يعنى به ياران پيغمبر جز رنج و تلاش و ضرر دنيايى چيز ديگرى نمى رسد اما عذاب دردناك كه هلاكت در آن است فقط به ظالمين مى رسد.
مؤ لف : اين روايت علاوه بر ضعفى كه در سند دارد، منافى با روايات بسيارى است كه دلالت دارند بر اينكه سوره انعام يك مرتبه در مكه نازل شده است ، علاوه بر اينكه آيه شريفه با داستانى كه در روايت هست منطبق نمى باشد. توجيهى هم كه مرحوم قمى براى روايت كرده از نظم قرآن دور است .

*(201/21)*

و در مجمع البيان در ذيل آيه شريفه (و انذر به الذين يخافون ...) مى گويد: امام صادق (عليه السلام ) در تفسير اين آيه فرموده : معناى اين آيه اين است كه : اى محمد ! به وسيله قرآن كسانى را كه برخورد با پروردگار خود هراسانند انذار نموده و آنان را به آنچه در نزد خدا است ترغيب كن ، زيرا قرآن وسيله شفاعت است و شفاعتش هم در حق آنان پذيرفته است .
مؤ لف : ظاهر اين حديث چنين حكم مى كند كه ضمير من دونه به قرآن برمى گردد و صحيح هم هست ، الا اينكه سابقه ندارد كه در قرآن از خود قرآن به ولى تعبير شده باشد، همانطورى كه به امام تعبير شده است .
رواياتى پيرامون درخواست اشراف و اغنياء از پيامبر(ص ) كه فقراء را از خود دور كند،و نهى خداوند از اين عمل .
در كتاب الدر المنثور است كه احمد ، ابن جرير، ابن ابى حاتم ، طبرانى ، ابو الشيخ ، ابن مردويه و ابو نعيم در كتاب حليه خود از عبد الله بن مسعود روايت كرده اند كه گفته است : عده اى از قريش روزى به رسول الله (صلى الله عليه وآله و سلم ) برخوردند و ديدند كه صهيب ، عمار، ياسر، بلال و خباب و امثال آنان در خدمت اويند. گفتند: اى محمد ! آيا به خاطر چنين مردم تهيدستى از قوم خود بريدى ؟ و آيا خداوند اين همه اعيان و اشراف و مردمان محترم را گذاشته و اين مشت مردم تهيدست را برترى داد ؟ و راستى ما بايد تابع چنين مردمى بشويم ؟ آيا چنين چيزى معقول است ؟ تو اگر ميخواهى ما پيرويت كنيم ناچار بايد اينگونه اشخاص را از خود دور سازى . بعيد نيست كه اگر چنين كارى كنى ما دورت را بگيريم . در پاسخ آنها اين آيه نازل شد: (و انذر به الذين يخافون ان يحشروا الى ربهم ).
مؤ لف : اين روايت را صاحب مجمع البيان هم از ثعلبى به سند خود از عبد الله بن مسعود، به طور اختصار نقل نموده است .

*(201/22)*

و نيز در كتاب الدر المنثور است كه : ابن جرير و ابن منذر از عكرمه نقل كرده اند كه گفت : عتبة بن ربيعه و شيبة بن ربيعه و قرظة بن عبد عمرو بن نوفل و حارث بن عامر بن نوفل و مطعم بن عدى بن خيار بن نوفل و عده اى ديگر از اشراف و اعيان كفار بنى عبد مناف ، به نزد حضرت ابى طالب (عليه السلام ) رفته و گفتند: اگر برادرزاده ات اين يك مشت مردم فقيرى را كه خدمتكاران و بردگان ما هستند، از خود دور مى كرد، ما بهتر و بيشتر احترامش نموده و سر در طاعتش مينهاديم ، و اگر اين جهت نبود، ما خيلى زودتر از اين پيروى و تصديقش مى كرديم .
ابو طالب خواسته آنان را با رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) در ميان نهاد، عمر كه در آن مجلس حاضر بود پيشنهاد آنان را پسنديده و عرض كرد: بد نيست و لو براى امتحان هم كه شده خواسته شان را عملى بفرمائى تا ببينيم غرضشان از اين سخن چه بوده و بعد از اين آيا بهانه ديگرى به دست مى گيرند يا اينكه ايمان مى آورند؟ در اين هنگام بود كه اين آيه نازل شد: 0و انذر به الذين يخافون ان يحشروا الى ربهم ) - تا آنجا كه فرمود - (اليس الله باعلم بالشاكرين ) آنگاه عكرمه گفت : در آن ايام گروندگان به اسلام عبارت بودند از: بلال ، عمار ابن ياسر، سالم غلام ابى حذيفه ، و صبح غلام اسيد. و از هم سوگندان ، ابن مسعود، مقداد بن عمرو، واقد بن عبد الله حنظلى ، عمرو بن عبد عمر، ذو الشمالين ، و مرثد بن ابى مرثد، و امثال آنان .
و در باره ائمه و رؤ ساى كفر از قريش و موالى و هم سوگندان اين آيه نازل شد: (و كذلك فتنا بعضهم ببعض ليقولوا...) وقتى اين آيه نازل شد عمر نزد رسول الله (صلى الله عليه وآله و سلم ) آمده از گفته هاى قبلى خود عذرخواهى كرد. آنگاه اين آيه نازل شد (و اذا جائك الذين يؤ منون بآياتنا...).

*(201/23)*

و نيز در الدر المنثور است كه ابن ابى شيبه ، ابن ماجه ، ابو يعلى و ابو نعيم در حليه و ابن جرير، ابن منذر، ابن ابى حاتم ، ابو الشيخ ، ابن مردويه و بيهقى در كتاب دلائل از خباب نقل كرده اند كه گفت : اقرع بن حابس تميمى و عيينة بن حصين فزارى شرفياب حضور رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) شدند، ديدند كه آنجناب با بلال ، صهيب ، عمار و خباب و عده ديگرى از مؤ منين تهيدست نشسته است ، وقتى نامبردگان را ديدند تحقير و بى اعتنائى نموده از رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) تقاضاى خلوت كردند، و در خلوت عرض كردند: آرزو داريم براى ما سرشناسان عرب مجلس مخصوصى قرار داده و بدين وسيله ما را بر ساير عرب برترى دهى ، چون همه روزه از اطراف و اكناف عربستان جمعيتهائى شرفياب حضورت مى شوند، و ما را مى بينند كه با اين فقرا و بردگان همنشين شده ايم ، و اين خود مايه شرمندگى ما است ، استدعاى ما اين است كه دستور دهيد هر وقت ما وارد مجلس شديم آنان از مجلس خارج شوند و وقتى ما فارغ شده برگشتيم آنوقت اگر خواستيد با آنان همنشين شويد.
حضرت فرمود: بسيار خوب ، عرض كردند: حال كه تقاضايمان را پذيرفتى مرحمتى كن و همين قرار داد را در سندى برايمان بنويس ، حضرت دستور داد تا كاغذ آوردند و على (عليه السلام ) را براى نوشتن آن احضار فرمود.

*(201/24)*

خباب مى گويد در همه اين گفت و شنودها، ما در گوشه اى خزيده بوديم كه ناگاه حالت وحى به آنجناب دست داد و جبرئيل اين آيه را نازل كرد: (و لا تطرد الذين يدعون ربهم بالغدوة و الغشى ) - تا آنجا كه مى فرمايد - (فقل سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة ) وقتى آيه نازل شد رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) كاغذ را از دست خود انداخت و ما را نزديك خود خواند، در حالى كه مى گفت : (سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة )، از آن پس هميشه در خدمتش مى نشستيم ، و از آنجناب جدا نمى شديم مگر اينكه ايشان برخاسته تشريف مى بردند، خداى تعالى اين آيه را نازل كرد: (و اصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغدوة و العشى يريدون وجهه ...) خباب سپس گفت : رسول خدا از آن پس با ما مى نشست ، و ليكن ما وقتى احساس مى كرديم كه موقع برخاستن آنجناب شده برخاسته و مى رفتيم ، و آنجناب هم برخاسته و تشريف مى برد.
مؤ لف : اين روايت را صاحب مجمع البيان از سلمان و خباب نقل نموده ، و نظير اين سه روايتى كه گذشت روايات ديگرى است ، و با مراجعه به آنچه كه در اول سوره گذشت كه گفتيم روايات دال بر اينكه اين سوره يك دفعه نازل شده ، بسيار زياد و مستفيض است ، و همچنين با تامل و دقت در سياق آيات ترديدى در اين باقى نخواهد ماند كه در اين روايات آن معنائى كه ما اسمش را تطبيق مى گذاريم به كار رفته .
توضيحى درباره روش تطبيق ، در تفسير آيات قرآن و روايات شاءننزول ، و اشاره به اينكه اين روايات ، قابل اعتماد نيستند.

*(201/25)*

توضيح اينكه اصحاب رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) چون بعضى از آيات را قابل انطباق با بعضى از داستانها و وقايع دوران زندگى آنجناب مى ديدند، همان حادثه را سبب نزول آيه مى شمرده اند. البته منظورشان اين نبوده است كه بگويند فلان آيه تنها به خاطر فلان حادثه نازل شده و با ذكر آن داستان شبهاتى را كه عارض بر آيه شده است ، رفع نمايند، بلكه منظورشان اين بوده است كه اگر شبه هاى در حدوث فلان حادثه و يا اشباه و نظائر آن هست ، با ذكر آيه ، آن شبهه بر طرف شود.
شاهد اين معنا همين سه روايتى است كه در شان نزول آيه (و لا تطرد الذين يدعون ...) وارد شده ، زيرا به طورى كه ملاحظه مى كنيد اين سه روايت ، در عين اينكه هر كدام داستان مخصوصى را نقل مى كنند در عين حال هر سه يك غرض را ايفا مى نمايند،
معلوم مى شود، اشراف مكه و قريش چند نوبت ضعفاى مؤ منين را نزد آنجناب ديده و اين درخواست بيجا را كرده اند. در خود آيه هم اشاره به اين درخواستها و يا بعضى از آنها شده است . و اين معنا تنها در روايات وارده در شان نزول آيه مورد بحث نيست ، بلكه ساير روايات شان نزول هم كه آيات قرآنى را با قصص و حوادثى كه در زمان آن حضرت اتفاق افتاده و مناسبتى با مضمون آن آيات دارد تطبيق مى دهد به همين منوال و از همين باب است ، و آيات مزبور نظرى به خصوص آن حوادث ندارد، علاوه براين ، شايع شدن نقل به معنا در حديث و بيمبالاتى در ضبط حديث اينگونه اشتباهات را به ميان آورده و اعتماد را به اينگونه احاديث سست نموده است .
بنابراين ، نبايد به اينگونه روايات كه اسباب نزول را نقل مى كنند و مخصوصا در مثل سوره انعام كه از سورههائى است كه يكباره نازل شده ، خيلى اعتماد نمود. آرى ، اين مقدار قابل اعتماد هست كه انسان از آنها كشف كند كه ارتباط مخصوصى بين آيات و وقايع ايام زندگى رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) وجود دارد.

*(201/26)*

و نيز نكته ديگرى كه اعتماد آدمى را از امثال اين روايت سلب مى كند، مساله جعل روايت و دس در روايات و مسامحه كارى قدما در اخذ حديث است .
صاحب الدر المنثور هم از زبير بن بكار در اخبار مدينه از عمر بن عبد الله بن مهاجر نقل كرده كه گفت : آيه شريفه مورد بحث در باره درخواست بيجاى بعضى از مردم نازل شد كه از رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) تقاضا كردند ضعفاى اصحاب صفه را از خود دور كند، در اين روايت هم داستانى نظير همان چند داستان قبلى ، نقل شده است و ليكن همان اشكالات به اين روايت هم وارد است ، و مساله نزول تمامى سوره ، قبل از هجرت ، اين روايت را هم موهون مى سازد.
و در تفسير عياشى از ابى عمرو الزبيرى از ابى عبد الله (عليه السلام ) نقل مى كند كه فرمود: خداوند رحمت كند بندهاى را كه قبل از مردنش به سوى خداوند متعال توبه و بازگشت كند، زيرا كه توبه ، پاك كننده آدمى از آلودگى گناه است ، و نجات دهنده او است از بدبختى هلاك ، آرى ، به خاطر همين توبه است كه خداوند براى بندگان صالحش حقى بر خود واجب كرده و فرموده است : (كتب ربكم على نفسه الرحمة انه من عمل منكم سوءا بجهالة ثم تاب من بعده و اصلح فانه غفور رحيم و من يعمل سوءا او يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله توابا رحيما).
و در تفسير برهان از ابن عباس روايت شده كه در تفسير آيه (و اذا جائك الذين يؤ منون بآياتنا...) گفته : اين آيه در حق على (عليه السلام ) و حمزه و زيد نازل شده است .

*(201/27)*

مؤ لف : و در عده اى از روايات است كه آيات سابق بر اين آيه ، در باره دشمنان اهل بيت (عليهم السلام ) نازل گرديده ، و ظاهرا اين روايات يا از قبيل همان تطبيق به معنائى است كه گفتيم و يا از باب اخذ به باطن معناست . خلاصه ، اين روايات را هم نمى توان حمل بر اسباب نزول كرد، براى اينكه با يكباره نازل شدن سوره ، قبل از هجرت ، منافات دارد، و به همين خاطر ما از ايراد آن و بحث در اطرافش چشم پوشيديم - و خدا داناتر است -.
next page
fehrest page
back page

*(201/28)*

next page
fehrest page
back page
آيات 73 - 56 سوره انعام .
قل انى نهيت ان اعبد الذين تدعون من دون الله قل لا اتبع اهوائكم قد ضللت اذا و ما انا من المهتدين (56) قل انى على بينة من ربى و كذبتم به ما عندى ما تستعجلون به ان الحكم الا لله يقص الحق و هو خير الفاصلين (57) قل لو ان عندى ما تستعجلون به لقضى الامر بينى و بينكم و الله اعلم بالظالمين (58) و عنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو و يعلم ما فى البر و البحر و ما تسقط من ورقة الا يعلمها و لا حبة فى ظلمات الارض و لا رطب و لا يابس الا فى كتاب مبين (59) و هو الذى يتوفيكم بالليل و يعلم ما جرحتم بالنهار ثم يبعثكم فيه ليقضى اجل مسمى ثم اليه مرجعكم ثم ينبئكم بما كنتم تعملون (60) و هو القاهر فوق عباده و يرسل عليكم حفظة حتى اذا جاء احدكم الموت توفته رسلنا و هم لا يفرطون (61) ثم ردوا الى الله موليهم الحق الا له الحكم و هو اسرع الحسابين (62) قل من ينجيكم من ظلمات البر و البحر تدعونه تضرعا و خفية لئن انجينا من هذه لنكونن من الشاكرين (63) قل الله ينجيكم منها و من كل كرب ثم انتم تشركون (64) قل هو القادر على ان يبعث عليكم عذابا من فوقكم او من تحت ارجلكم او يلبسكم شيعا و يذيق بعضكم باس بعض انظر كيف نصرف الا يات لعلهم يفقهون (65) و كذب به قومك و هو الحق قل لست عليكم بوكيل (66) لكل نباء مستقر و سوف تعلمون (67) و اذا رايت الذين يخوضون فى آياتنا فاعرض عنهم حتى يخوضوا فى حديث غيره و اما ينسينك الشيطان فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين (68) و ما على الذين يتقون من حسابهم من شى ء و لكن ذكرى لعلهم يتقون (69) و ذرالذين اتخذوا دينهم لعبا و لهوا و غرتهم الحيوة الدنيا و ذكر به ان تبسل نفس بما كسبت ليس لها من دون الله ولى و لا شفيع و ان تعدل كل عدل لايؤ خذ منها اولئك الذين ابسلوا بما كسبوا لهم شراب من حميم و عذاب اليم بما كانوا يكفرون (70) قل اندعوا

*(202/1)*

من دون الله ما لا ينفعنا و لا يضرنا و نرد على اعقابنا بعد اذ هديناالله كالذى استهوته الشياطين فى الارض حيران له اصحاب يدعونه الى الهدى ائتنا قل ان هدى الله هو الهدى و امرنا لنسلم لرب العالمين (71) و ان اقيموا الصلوة و اتقوه و هو الذى اليه تحشرون (72) و هو الذى خلق السموت و الارض بالحق و يوم يقول كن فيكون قوله الحق و له الملك يوم ينفخ فى الصور عالم الغيب والشهادة و هوالحكيم الخبير(73)
ترجمه آيات
بگو من نهى شده ام از اينكه عبادت كنم آن چيزهائى را كه شما آنها را به غير خدا مى خوانيد و عبادت مى كنيد، بگو من متابعت نمى كنم خواهشهاى شما را كه اگر چنين كنم به تحقيق گمراه باشم و از زمره راه يافتگان بشمار نيايم (56)
بگو به درستى كه من از ناحيه پروردگارم بر حجتى هستم كه شما آن حجت را تكذيب مى كنيد، نزد من نيست آن عذابى كه در آن شتاب مى كنيد، حكم نيست مگر از براى خدا، او خود حق را بيان مى كند و خدا بهترين داوران است (57)
بگو اگر نزد من مى بود آنچه بر آن مى شتابيد، هر آينه امر حتمى و گذرا مى شد ميان من و شما، و خدا به ستمكاران داناتر است (58)
و نزد خدا است خزينه هاى غيب ، و نمى داند آنها را مگر خودش ، و مى داند هر چه را كه در بيابان و دريا است ، و نمى افتد برگى از درختان ، مگر اينكه او از افتادنش با خبر است ، و نيست دانه اى در تاريكيهاى زمين و نيست هيچ ترى و خشكى ، مگر اينكه در كتاب مبين خدا است (59)
و او چنان خدائى است كه مى ميراند شما را در شب و مى داند آنچه را كه كسب مى كنيد به روز،
بعد از آن بر مى خيزاند شما را در آن روز، تا بگذرد آن موعدى كه معين فرموده ، سپس به سوى خدا است برگشت شما، آنگاه ، آگاه مى سازد شما را به آنچه كه امروز مى كنيد(60)

*(202/2)*

و خدا قاهر است و در قهر و قدرت مافوق بندگان مى باشد و مى فرستد بر شما نگاهبانانى تا ضبط كنند اعمال شما را در همه عمر، تا آنكه بيايد يكى از شما را مرگ و بگيرد جان شما را فرشتگان ما و ايشان در انجام ماموريت خود، هرگز كوتاهى نمى كنند(61)
بعد از آن برگردانيده مى شوند به سوى خدائى كه مستولى امور ايشان و راستگو و درست كردار است ، بدانيد كه از براى خدا است حكم در آنروز، و خداوند سريعترين حساب كنندگان است (62)
بگو چه كسى مى رهاند شما را از تاريكى هاى صحرا و دريا، مى خوانيد او را به زارى و پنهانى ، و مى گوئيد: اگر خدا برهاند ما را از اين شدايد، البته از شكرگزاران خواهيم بود(63)
بگو اى محمد! خدا نجاتتان مى دهد از ظلمات خشكى و دريا و از هر اندوه ديگرى و شما بعد از آن شرك مى ورزيد؟!(64)
بگو اى محمد! خدا قادر است بر اينكه برانگيزد بر شما عذابى از بالاى سرتان و يا از زير پايتان و يا گروه گروه كند شما را و بچشاند به بعضى از شما آزار بعضى ديگر را. ببين چگونه مى گردانيم آيات خود را، شايد ايشان بفهمند(65)
و قوم تو تكذيب كردند عذاب را و آن حق است ، بگو من بر شما وكيل نيستم (66)
و از براى هر وعده و وعيدى ، وقتى مقرر است ، و زود باشد كه شما بدانيد(67)
و هنگامى كه ديدى آنكسانى را كه از روى سخريه ، در آيات قرآن گفتگو كرده بر آن طعنه مى زنند، پس اعراض كن از آنان تا آنكه به سخنى ديگر بپردازند، و اگر شيطان اين معنا را از يادت برد و بعدا به يادت آمد، فورا برخيز و با قوم ستمگر منشين (68)
و چيزى از حساب ايشان بر كسانى نيست كه پرهيزكارى مى كنند و ليكن برايشان است كه پند دهند آنان را شايد بپرهيزند(69)

*(202/3)*

و واگذار كسانى را كه دين خود را بازيچه گرفتند، و زندگى دنيا مغرورشان كرده و پند ده آنان را به قرآن مبادا گرفتار شود نفسى به آنچه كسب مى كند در حالى كه نيست براى آن نفس به غير خدا دوستى و شفيعى و اگر فرضا بخواهد با دادن رشوه - هر چه هم زياد فرض شود - از آن بند، رهائى يابد نمى تواند، آنان هستند كه گرفتار شدند به آنچه كسب كرده اند و از براى ايشان است شرابى از آب جوشان و عذابى دردناك به خاطر كفرانى كه مى كردند و حقى كه كتمان مى نمودند(70)
بگو اى محمد! آيا بپرستيم غير خدا چيزى را كه : نه نفع مى دهد و نه ضرر مى رساند ما را؟، و آيا به كفر قبلى رجوع كنيم بعد از آنكه خداوند ما را هدايت فرمود؟ اگر چنين كنيم آنوقت مثل كسى باشيم كه ديوهاى زمين او را برده باشند به بيابان دور و دراز و در آنجا حيران و سرگردان باشد، و اصحابى كه براى او است او را به طرف راه دعوت كنند كه بيا راه نجات اينجا است ، بگو اى محمد! به درستى كه راه خدا كه همان دين اسلام است راه حق است نه غير آن و ما مامور شده ايم كه گردن نهيم در برابر پروردگار عالميان (71)
(و بگو) كه به پاى داريد نماز را و از خدا بترسيد و او خدائى است كه به سويش محشور مى شويد(72)
و آن خدائى است كه خلق كرد آسمانها و زمين را به حق ، و ياد كن روز قيامت را روزى كه (چون بخواهد ايجاد بفرمايد) مى گويد باش ‍ پس مى باشد، راست و درست گفتار خدا است ، و از براى خدا است پادشاهى ، روزى كه دميده مى شود در صور، او داناى نهان و آشكار است و او است محكم كار و آگاه (73).
بيان آيات
اين آيات تتمه احتجاجاتى است كه در سابق عليه مشركين بر مساله توحيد و معارف مربوط به آن از نبوت و معاد شده بود، و همه اين آيات داراى سياق واحدى هستند.
قل انى نهيت ان اعبد الذين تدعون من دون الله ...

*(202/4)*

در اين آيه خداوند رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) را امر مى كند كه مشركين را خبر دهد به اينكه خداى تعالى وى را از پرستيدن شركا و بتهاى آنان نهى فرموده . البته اين نهى به طور كنايه نهى از بتپرستى آنان نيز هست . سپس با جمله (قل لا اتبع اهواءكم ) به ملاك نهى اشاره نموده مى فرمايد: براى اين نهى شده ام كه عبادت آنها پيروى از هواى نفسانى است ، و من از پيروى هوا نهى شده ام ، سپس با جمله (قد ضللت اذا و ما انا من المهتدين ) اشاره به سبب خودداريش از پيروى هوا نموده مى فرمايد: پيروى هوى ضلالت و خروج از زمره هدايت يافتگانى است كه به صفت (قبول هدايت الهى )، متصف شده و به اين اسم و رسم شناخته شده اند، و معلوم است كه با اين حال پيروى هوا با استقرار صفت هدايت در نفس منافات داشته و مانع است از اينكه نور توحيد بر قلب تابيده و تابشش ثابت و دائم باشد، تا بتوان از آن استفاده برد و نتيجه گرفت .
خلاصه اينكه اين آيه از پرستش بت ، با بيانى تمام نهى نموده ، و علت نهى و جهت اين را كه چرا بايد از بتپرستى دورى نمود، ذكر فرموده است ، و آن علت عبارت از اين است كه : پرستش بت پيروى هوى است ، و در پيروى هوى ، ضلالت و خروج از صف كسانى است كه هدايت الهى شاملشان شده است .
قل انى على بينة من ربى و كذبتم به ...
(بينة ) به معناى راهنمائى با بيان روشن است ، و معناى اصلى اين ماده جدائى و كنار رفتن چيزى است از چيز ديگر، به طورى كه ديگر اتصال و اختلاطى با هم نداشته باشند، و كلمه (بين ) و (بون ) و (بينونه ) و امثال آن از مشتقات همين ماده است ، (بينه ) را از اين نظر بينه گفتند كه به وسيله آن حق از باطل جدا گشته و به خوبى و به آسانى و بدون سختى و مشقتى مى توان بر آن وقوف يافت .

*(202/5)*

و مراد از مرجع ضميرى كه در جمله (و كذبتم به ) هست ، قرآن است ، و از سياق آيه چنين استفاده مى شود كه مقصود از تكذيب ، تكذيب بينهاى باشد كه رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) داراى آن است ، به شهادت اينكه بعدا مى فرمايد: (ما عندى ما تستعجلون به ...) زيرا كه با انضمام اين جمله خلاصه معنائى كه از آيه استفاده مى شود اين است : آن چيزى كه خداى تعالى رسالت مرا به آن تاييد نموده ، همانا قرآن است كه بينه رسالت من است ، و شما آنرا تكذيب مى كنيد و معجزه و بينه ديگرى طلب مينمائيد كه نه من به خودى خود اختيار آن را دارم ، و نه پروردگارم امر آن را به من واگذار نموده ، بنابراين ، بين من و شما چيزى كه بر سر آن توافق كنيم وجود ندارد. زيرا آن معجزه اى كه به من واگذار شده شما قبولش نداريد، و آن چيزى كه مورد قبول شما است به من واگذار نشده است .
از اين بيان به خوبى ظاهر مى شود كه ضمير مجرور در (به ) به همان بينه برمى گردد، براى اينكه اگر چه مراد از تكذيب ، تكذيب قرآن است ، الا اينكه مراد از بينه هم همان قرآن است ، و نيز روشن مى شود كه جمله (ما عندى ما تستعجلون به )، كنايه از اين است كه : من توانائى انجام خواسته هاى شما را ندارم ، زيرا چيزهائى كه آدمى تسلط بر آن دارد و مخصوصا چيزهايى كه انفاق مى كند، غالبا در نزد او و در دسترسش قرار دارد، به طورى كه هر قدر كه بخواهد از آن انفاق مى كند، از همين جهت به طور كنايه فرمود: (ما عندى ) در حقيقت ملزوم را كه قدرت و تسلط است به نفى لازمهاش نفى كرد، جمله (ان الحكم الا لله ) جهت نفى مزبور را بيان مى كند، و به همين منظور در اين جمله نفى و استثنا كه خود مفيد حصر است به كار برده شده تا به وسيله نفى جنس ، دلالت كند بر اينكه از جنس حكم ، هيچ چيزى براى غير خداى تعالى نيست ، و زمام حكم تنها و تنها به دست خداى سبحان است .

*(202/6)*

گفتارى در معناى حكم و اينكه حكم تنها از آن خدا است .
ماده (حكم ) دلالت دارد بر اتقان و استحكامى كه اگر در هر چيزى وجود داشته باشد، اجزائش از تلاشى و تفرقه محفوظ است ، خلاصه هر موجودى كه از روى حكمت به وجود آمده باشد، اجزايش متلاشى نگشته و در نتيجه ، اثرش ضعيف و نيرويش در هم شكسته نمى شود، اين است همان معناى جامعى كه برگشت جميع مشتقات اين ماده ، از قبيل احكام و تحكيم و حكمت و حكومت و... به آن است . انسان در وظائف مقرره در ميان موالى و عبيد و حقوق دائره در بين مردم به يك نوع از اين اتقان برمى خورد، و مى بيند كه موالى و رؤ سا،
وقتى عبيد و مرؤ وسين خود را به چيزى امر مى كنند، گويا تكليف را به مامورين گره زده و آنان را بدان پايبند مى سازند، گرهى كه نتوانند بگشايند و قيدى كه نتوانند از آن رهائى بيابند. همچنين در بين دارنده هر متاع و متاعش و صاحب هر حقى با حقش التيام و اتصالى قائلند كه مانع دخالت اغيار و فاصله شدن بين او و متاعش مى شود، به طورى كه اگر كسى با مالك متاع ، نزاع نموده و مدعى آن متاع شود و يا با صاحب حقى در حقش نزاع نموده و بخواهد حق او را باطل كند چنين كسى را بى اعتنا به حق مردم دانسته و مى گويند: احكام و اتقانى كه در بين مالك و ملكش هست خوار و ضعيف شمرده است ، روى همين حساب است كه قاضى را هم حاكم مى گويند زيرا وقتى قاضى در قضيه اى حكم و مرجع قرار مى گيرد و حكم مى كند به اينكه ملك و حق مورد نزاع ، مال فلان است ، در حقيقت با حكم خود، ضعف و فتورى كه در رابطه با ملك و مالك و حق و صاحب آن روى داده ، جبران نموده و مبدل به قوت و اتقان مى سازد، و بدين وسيله به غائله نزاع و مشاجره خاتمه مى دهد، ديگر آن شخص نمى تواند بين مالك و ملكش و بين حق و صاحبش ، فاصله و حائل شود.

*(202/7)*

و كوتاه سخن اينكه : آمر در امرى كه مى كند، و قاضى در حكمى كه صادر مى نمايد گوئى در مورد امر و حكم ، نسبتى ايجاد نموده و مورد امر و حكم را، با آن نسبت مستحكم مى سازد، و بدين وسيله ضعف و فتورى كه در آن راه يافته بود، جبران مى نمايد.
اين همان معنائى است كه مردم در امور وضعى و اعتبارى از لفظ حكم درك مى كنند و همين معنا را قابل انطباق بر امور تكوينى و حقيقى هم ديده احساس مى كنند كه امور تكوينى از نظر اينكه منسوب به خداى سبحان و قضا و قدر اويند، داراى چنين استحكامى هستند. اگر مى بينند كه هسته درخت از زمين روئيده و داراى شاخ و برگ و ميوه مى شود، و همچنين اگر نطفه به تدريج به صورت جسمى جاندار درآمده و داراى حس و حركت مى گردد، همه را به حكم خداى سبحان دانسته و مستند به قضا و قدر او مى دانند، اين است آن معنائى كه انسان از لفظ حكم مى فهمد. و آنرا عبارت مى داند از: اثبات چيزى براى چيز ديگر، و يا اثبات چيزى مقارن با وجود چيز ديگر.
حكم تكوينى ، مختص به خدا و حكم تشريعى ، همانند امور ديگر، بالاصالة و مستقلا منتسب به خداى تعالى است .
بعد از واضح شدن اين معنا مى گوييم كه : نظريه توحيد كه قرآن كريم معارف خود را بر اساس آن بنا نهاده ، حقيقت تاثير را در عالم وجود، تنها براى خداى تعالى اثبات مى كند، و در موارد مختلف انتساب موجودات را به خداى سبحان به انحاء مختلفى بيان مى نمايد، به يك معنا - استقلالى - آنرا به خداى سبحان نسبت داده و به معناى ديگر همان را - غير استقلالى و تبعى - آنرا به غير او منسوب نموده است .
مثلا مساله خلقت را به معناى اول به خداوند نسبت داده و در عين حال در موارد مختلفى به معناى دوم آنرا به چيزهاى ديگر هم نسبت مى دهد، همچنين از طرفى علم و قدرت و حيات و مشيت و رزق و زيبائى را به خداوند نسبت مى دهد و از طرفى همين ها را به غير خدا منسوب مى سازد.

*(202/8)*

حكم هم كه يكى از صفات است ، از نظر اينكه خود نوعى از تاثير مى باشد معناى استقلاليش تنها از آن خداوند است چه حكم در (حقايق تكوينى )، و چه در (شرايع و احكام وضعى و اعتبارى ). قرآن كريم هم در بسيارى از آيات ، اين معنا را تاييد نموده است كه از آن جمله آيات زير است : (ان الحكم الا لله ) (الا له الحكم ) (له الحمد فى الاولى و الاخرة و له الحكم ) (و الله يحكم لا معقب لحكمه ).
و معلوم است كه اگر غير خداوند كسى داراى حكم بود، مى توانست حكم خدا را به وسيله حكم خود دنبال كند و با خواست او معارضه نمايد: (فالحكم لله العلى الكبير) و همچنين آيات ديگرى كه به طور عموم يا به طور خصوص ، دلالت دارند بر اختصاص ‍ حكم تكوينى به خداى تعالى .
و اما حكم تشريعى : از جمله آياتى كه دلالت دارند بر اختصاص حكم تشريعى به خداى تعالى اين آيه مى باشد: (ان الحكم الا لله امر الا تعبدوا الا اياه ذلك الدين القيم ) با اينكه اين آيه و ظاهر آيات قبلى دلالت دارند بر اينكه حكم تنها براى خداى سبحان است و كسى با او شريك نيست ، در عين حال در پاره اى از موارد حكم را و مخصوصا حكم تشريعى را به غير خداوند هم نسبت داده است ، از آن جمله اين چند مورد است : (يحكم به ذوا عدل منكم ) و (يا داود انا جعلناك خليفة فى الارض فاحكم بين الناس بالحق ) و در باره رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) مى فرمايد:

*(202/9)*

(و ان احكم بينهم بما انزل الله ) (فاحكم بينهم بما انزل الله ) (يحكم بها النبيون ) و همچنين آيات ديگرى كه اگر ضميمه شوند با آيات دسته اول ، اين نتيجه را مى دهد كه حكم به حق به طور استقلال و اولا و بالذات ، تنها از آن خداى سبحان است ، و غير او كسى مستقل در آن نيست ، و اگر هم كسى داراى چنين مقامى باشد، خداى سبحان بر او ارزانى داشته ، و او در مرتبه دوم است ، و از همين جهت است كه خداى تعالى خود را (احكم الحاكمين ) و (خير الحاكمين ) ناميده و فرموده : (اليس الله باحكم الحاكمين ) و نيز فرموده : (و هو خير الحاكمين ). آرى ، لازمه اصالت و استقلال و اولويت همين است .

*(202/10)*

آياتى كه حكم را به اذن خداى تعالى به غير او نسبت مى داد - همانطورى كه ملاحظه گرديد - مختص بود به احكام وضعى و اعتبارى ، و تا آنجا كه من به ياد دارم در اين سنخ آيات ، آيه اى كه احكام تكوينى را هم به غير خدا نسبت داده باشد وجود ندارد، گو اينكه معناى صفات و افعالى كه منسوب به خداى تعالى است ، از قبيل (علم )، (قدرت )، (حيات )، (خلق )، (رزق )، (احياء)، (مشيت ) و امثال آن چنان نيست كه به هيچ وجه ، حتى بدون استقلال نيز قابل انتساب به غير او نباشد، بلكه اگر اينگونه صفات و از آن جمله احكام تكوينى به اذن خدا به غير او نسبت داده شود، صحيح است ، ليكن گويا از اين جهت در هيچ آيه اى چنين نسبتى به غير خدا داده نشده كه احترام جانب خداى تعالى رعايت شده باشد، براى اينكه در لفظ اين صفت (حكم ) يك نوع اشعارى به استقلال هست ، به طورى كه مجوزى براى نسبت دادن آن به اسباب متوسطه نيست ، چنانكه (امر) و (قضاى تكوينى ) و همچنين الفاظ (بديع )، (بارى )، (فاطر) و امثال آن هم داراى چنين اشعارى هستند، و همه بر معناى خود طورى دلالت مى كنند كه از نحوه دلالت آن نوعى اختصاص فهميده مى شود، به همين خاطر در قرآن كريم اينگونه الفاظ در غير خداى سبحان استعمال نشده تا حرمت ساحت مقدس ربوبى رعايت شده باشد.
معنا و تفسير (ان الحكم الا لله ) و (يقص الحق و هو خير الفاصلين ).
بحث ما در اينجا پيرامون معناى حكم به پايان مى رسد، اينك به كلامى كه در تفسير آيه داشتيم بر مى گرديم :
مراد از حكم در جمله (ان الحكم الا لله ) حكم تكوينى است ، و اين جمله علت نفيى را كه در جمله (ما عندى ما تستعجلون به ) بود، ذكر مى كند. و معناى آن به طورى كه از سياق كلام استفاده مى شود اين است كه : حكم تنها براى خدا است و بس . و مرا نمى رسد كه در بين خودم و شما حكم نموده و تقاضاى بيجاى شما را عملى نمايم و آيه و معجزه اى به غير قرآن برايتان بياورم .

*(202/11)*

و بنابراين معنا، جمله مزبور به طور كنايه ، استعمال شده است ، گوئى كه مشركين با درخواست خود و اينكه بايد آيه اى بغير قرآن بياورى مى خواسته اند رسول خدا بين خود و آنان حكم نمايد، و شايد علت اينكه لفظ موصول (ما) و صله (تستعجلون ) را در آيه بعدى تكرار كرده و فرموده : (قل لو ان عندى ما تستعجلون به ) همين نكته باشد، و گرنه ظاهر سياق اقتضا داشت بفرمايد: (قل لو ان عندى ذلك - بگو اگر چنين اختيارى به دست من بود)، و از اينكه چنين نفرمود، بلكه جمله را تكرار كرد معلوم مى شود از جمله دوم ، معناى ديگرى اراده كرده است . و بعيد نيست كه مراد از آيه در جمله اولى لازمه آيه ، كه همان (حكم بر طبق سنت الهيه )است باشد، و مراد از آن در جمله دومى خود آيه و معجزه بوده باشد، احتمال هم دارد كه بر عكس باشد، يعنى مراد از آيه در جمله اولى معناى صريح آن و مراد از آن در جمله دوم معناى كنائى آن (آيه ) بوده باشد.
(يقص الحق و هو خير الفاصلين ) از ميان هفت نفر قاريان قرآن ، (عاصم )، (نافع ) و (ابن كثير) كلمه (يقص ) را با (قاف ) و (صاد) مهمله (بى نقطه ) قرائت كرده ، و آنرا از ماده قص گرفته اند كه به معناى بريدن چيزى است ، همچنانكه در آيه (و قالت لاخته قصيه ) به همين معنا آمده است . و ليكن بقيه قاريان ، كلمه مزبور را با (قاف ) و (ضاد) معجمه (با نقطه ) قرائت كرده و آنرا از ماده قضا گرفته اند، و اگر در قرآنهاى موجود حرف (يا) از اين كلمه حذف شده است ، از نظر رسم الخط بوده ، همچنانكه در آيه (فما تغن النذر) حرف (يا) را از كلمه (تغن ) حذف مى كنند.
البته براى هر كدام از اين دو قرائت وجهى و دليلى است . و ليكن از جهت معنا برگشت هر دو به يكى است ، براى اينكه بريدن و جدا كردن حق از باطل لازمه قضا و حكم به حق كردن است ،
گو اينكه جمله (و هو خير الفاصلين ) با قرائت اول مناسبتر است .

*(202/12)*

و اما اينكه بعضى از مفسرين كلمه مزبور را به معناى خبر دادن از چيزى يا به معناى تعقيب و پى جوئى گرفته اند صحيح نيست ، زيرا با مورد آيه قابل تطبيق نيست .
اما اينكه به معناى خبر دادن و نقل داستان نيست جهتش اين است كه گرچه خداى تعالى در كلام خود بسيارى از داستانهاى انبياء (عليهم السلام ) و امم گذشته را نقل كرده الا اينكه در آيه مورد بحث ، داستانى نقل نشده تا در آخرش بفرمايد: (يقص الحق خداوند داستان راست و خالى از دروغ را نقل مى كند). و اما اينكه به معناى دوم نيست ؟ دليلش اين است كه اگر به آن معنا باشد، خلاصه معناى آيه چنين مى شود كه : سنت خداى تعالى در تدبير مملكت و تنظيم امور بندگانش بر اين جارى است كه همواره حق و حقيقت را تعقيب نموده و از آن پيروى كند. و اين معنا از اين نظر غلط است كه گر چه خداى سبحان جز به حق حكم ننموده و جز حق را دنبال نمى كند و ليكن ادب قرآن حكيم از اينكه نسبت تعقيب و پيروى به خداى تعالى دهد دور است ، اگر هم بخواهد چنين معنائى را برساند مى فرمايد: (الحق من ربك ) و هرگز نمى گويد: (الحق مع ربك حق با پروردگار تو است ) براى اينكه در تعبير دومى بوئى از استمداد و تاييد استشمام مى شود كه خود نشانه ضعف است .
گفتارى در معناى حقيقت فعل و حكم خداى سبحان .
فعل خداى تعالى و حكمش نفس حق است ، نه اينكه مطابق با حق و موافق با آن باشد.

*(202/13)*

توضيح اينكه : هر چيزى وقتى حق است كه در خارج و در اعيان ، ثابت و واقع بوده باشد، نه اينكه وجودش وابسته به وهم و ذهن انسانى باشد، مانند خود انسان كه يكى از موجودات خارجى است ، و همچنين مانند زمينى كه انسان در روى آن زندگى مى كند، و گياه و حيوانى كه از آن تغذيه مى نمايد، بنابراين وقتى آمرى ما را امر به چيزى مى كند و يا قاضى به چيزى حكم مى نمايد امر آمر و حكم قاضى وقتى حق مطلق است كه با مصالح مطلقى كه ماخوذ از سنت جارى در عالم است ، موافق باشد. و وقتى حق نسبى و غير مطلق است كه اگر با نظام عام جهانى موافقت ندارد با مصالح نسبى ماخوذ از سنت جارى ، نسبت به بعضى از اجزاى عالم موافق بوده باشد.
پس اگر آمرى ما را به التزام به عدالت و اجتناب از ظلم امر مى كند، اين امر حق خواهد بود، براى اينكه موافق با نظام عام جهانى است ، چرا كه نظام عالم هم كه هر چيزى را به سعادت و خير خود هدايت مى كند بر آدميان واجب كرده است كه به طور اجتماعى زندگى نموده و اجزاى جامعه شان با هم متلائم و سازگار بوده باشد و برخى از آن مزاحم برخى ديگر نشوند، و يك گوشه جامعه گوشه ديگر را فاسد نسازد تا بدين وسيله از سعادت وجود آنچه كه براى جامعه مقدر است به دست آمده و همه اجزايش بهره خود را از آن سعادت بگيرند پس مصلحت مطلق نوع انسانى هم همان سعادت در زندگى او است ، و امر به عدالت و نهى از ظلم با اين مصلحت مطلق موافق است ، و چون موافق است حق است . بر عكس ، چون امر به ظلم و نهى از عدالت ، با اين نظام عام موافقت ندارد باطل است .

*(202/14)*

همچنين توحيد، حق است ، چون انسان را به سعادت حقيقى در زندگى هدايت مى كند، و شرك باطل است چون سرانجام آدمى را به شقاوت و هلاكت و عذاب دائمى مى كشاند. همچنين زمانى حكومت بين دو نفر حق است كه با حكم مشروعى كه در آن مصلحت مطلق انسانى و يا مصلحت قوم خاصى و يا امت مخصوصى رعايت شده موافق باشد، مصلحت حقيقى هم همانطورى كه گفته شد، مصلحتى است كه از سنت جارى در مطلق عالم و يا جارى در بعضى از آن ، گرفته شده باشد.
با اين بيان اين معنا به خوبى روشن مى شود كه حق هر چه باشد، ناگزير الگوئى است كه از نظام و سنت جارى در عالم كون برداشته شده است ، و جاى ترديد نيست كه كون و جهان هستى با نظامى كه دارد و سنن و نواميسى كه در آن جارى است ، فعل خداى سبحان است ، ابتدايش از او و قوامش با او و انتها و بازگشتش هم به سوى او است ، پس حق هر چه باشد و مصلحت هر قسم كه فرض شود، تابع فعل او و پيرو اثر او است ، و به استناد به وى ثابت و موجود است ، نه اينكه او در كارهايش تابع حق بوده و پيرو آثار آن باشد، زيرا كه خداى تعالى به ذات خود حق است ، و هر چيزى به وسيله او و از پرتو او حق شده است .
ما آدميان هم كه مى خواهيم با افعال اختيارى خود نواقص وجوديمان را تتميم و جبران نموده حوائج زندگى خود را تامين نماييم ، از آنجائى كه پاره اى از افعال ما با سعادت مطلوبمان وفق داده و پاره اى ديگر مخالف با آن است ، ناچاريم در كارهاى خود جانب مصلحتى را كه ايمان به مصلحت بودن آن داريم ، و راستى صلاح حال ما در آن است ، و تلاش ما را به نتيجه مى رساند، رعايت كنيم : همين احساس ارتكازى ، ما را بر آن مى دارد كه نسبت به قوانين جارى و احكام عام عالم اذعان نموده ،
شرايع و سنن اجتماعى را معتبر و لازم الرعايه و واجب الاتباع بشماريم . زيرا مى بينيم كه رعايت اين احكام و شرايع ، آدمى را به مصلحت انسانيت و به سعادت مطلوبش مى رساند.

*(202/15)*

اين احساس نيز ما را بر آن مى دارد كه اذعان كنيم به اينكه مصالح و مفاسد، جداى از عالم ذهن و خارج ، حقيقت و واقعيت داشته و براى خود ظرف تحققى دارند، و در عالم خارج ، آثار موافق و مخالفى باقى مى گذارند، اگر افعال و احكام ما مطابق با مصالح واقعى باشد، خودش هم داراى مصلحت گشته و منتهى به سعادت ما مى گردد، و اگر با آن مصالح مخالفت داشته و موافق مفاسد واقعى و حقيقى باشد، ما را به ضررها و شرها سوق مى دهد. اين نحو از ثبوت ، ثبوتى است واقعى كه به هيچ وجه قابل زوال و تغيير نيست ، پس مفاسد و مصالح واقعى و همچنين صفاتى كه با آندو است و آدمى را به انجام و ترك كارهائى وامى دارد، مانند حسن و قبح و همچنين احكامى كه از آن صفات منبعث مى شود، مانند وجوب و حرمت ، همه اينها داراى ثبوت واقعى هستند، و فنا و بطلان در آنها راه نداشته و قابل زوال و تغيير نيستند. آرى ، عقل آدمى همانطورى كه به موجودات خارجى و واقعيت آنها نائل مى شود، همچنين به اينگونه امور نفس الامرى هم نائل مى گردد.
افراط و تفريط دو گروه از مسلمين در مساءله حسن و قبح و رابطه آن با تشريع .
پاره اى از متكلمين چون مى ديدند كه احكام و شرايع الهى به هيچ وجه از احكام و قوانينى كه در جامعههاى انسانى است ، از جهت معناى حكم جدائى ندارد. و همچنين مى ديدند كه افعال خداى تعالى از جهت معنا مخالف با افعال ما نيست ، از اين جهت از نكته اى كه ما خاطرنشان ساختيم غفلت ورزيده و حكم كردند به اينكه احكام الهى و افعالى كه منسوب به خداى سبحان است ، مانند افعال خود ما مطابق با مصالح واقعى و متصف به حسن است ، و نيز چنين خيال كردند كه مصالح واقعى در افعال خداى تعالى تاثير داشته و بر احكام او مخصوصا از نظر اينكه واقف به حقايق امور و بصير بر مصالح بندگان است ، حكومت دارد.

*(202/16)*

و اين خود از غرور فكرى و افراط در راى آنان بوده ، و شما خواننده عزيز از بيانات گذشته ما به خوبى فهميديد كه اينگونه احكام و مقررات ، واقعيت خارجى نداشته و تنها احكامى اعتبارى و غير حقيقى هستند كه حوائج طبيعى و ضرورتهاى زندگى اجتماعى ، انسان را مجبور نموده كه آنها را معتبر بشمارد، و گرنه در خارج از ظرف اجتماع و در نفس الامر نه از آن احكام اثرى هست و نه ارزشى دارد، بلكه اثر و ارزش آن ، در همان ظرف اعتبار است كه انسان به وسيله آن ، كارهاى نيك و بد و مفيد و مضر خود را از هم تشخيص ‍ داده ، صلاح و فساد و سعادت و شقاوتش را از هم تميز مى دهد.
آرى ، اينگونه افراط و تفريطها در عقائد تفويضى ها و جبرى ها كه در صدر اسلام يكه تازان ميدان بحث ، در اطراف معارف اسلامى بودند، بسيار است ، انحراف در مساله مورد بحث هم از اشتباهات همين دو طايفه است ، زيرا اين دو طايفه در اثر تعصب هاى مذهبى به وجه عجيبى در دو طرف افراط و تفريط قرار گرفته اند، مفوضه بر اين عقيده اند كه مصالح و مفاسد و حسن و قبح از امور واقعى بوده و بلكه حقايقى هستند ازلى و ابدى و تغييرناپذير، و حتى به اينهم اكتفا نكرده گفته اند كه : اين امور بر همه چيز حتى بر خداى سبحان حكومت داشته و ساحت مقدس پروردگار نيز در كارهاى تكوينى و تشريعيش محكوم به اين امور است ، و اين امور چيزهائى را بر خداى تعالى واجب و چيزهاى ديگرى را بر او حرام مى كند. آرى ، معتزليها با اين راى فاسد خود، خداى را از سلطنت مطلقه اش كنار زده و مالكيت على الاطلاقش را ابطال نمودند.

*(202/17)*

در مقابل آنان ، طائفه جبريها اين سخنان را انكار كرده و از آنطرف زياده روى نموده و گفته اند كه حسن و قبح نه تنها واقعيت ندارند، بلكه حتى از امور اعتبارى هم نيستند. و حسن در هر كارى تنها عبارت است از اينكه مورد امر قرار گيرد، همچنانكه قبح در هر كارى عبارت است از اينكه مورد نهى قرار گرفته باشد، و در عالم چيزى به نام حسن و قبح وجود ندارد ، و اصلا غايت و غرضى در كار عالم نيست ، نه در آفرينش آن و نه در شرايع و احكام دينى آن . بلكه آنان به اين هم اكتفا نكرده و گفتند: آدمى هيچ كارى از كارهاى خود را مالك نبوده و در هيچ يك از آنها اختيارى از خود ندارد، بلكه كارهاى او هم مثل خود او مخلوق خدايند. درست عكس طائفه اولى كه در مقابل اين طائفه مى گفتند: به طور كلى كارهاى انسان مخلوق خود او است ، و خدا در آن هيچگونه مالكيت و اختيارى ندارد، و قدرتش به آن تعلق نمى گيرد.
اين دو مذهب به طورى كه ملاحظه مى كنيد يكى در طرف افراط و ديگرى در طرف تفريط قرار دارند، و حقيقت امر نه به آن شورى است و نه به اين بى نمكى . بلكه حقيقت مطلب اين است كه اين امور هر چند امورى اعتبارى هستند و ليكن ريشه حقيقى دارند.
توضيح اينكه انسان و هر حيوانى كه مانند انسان زندگى اجتماعى دارد هر كدام به قدر خود در مسيرى كه در زندگى دارند و راهى كه براى بقاى حيات و رسيدن به سعادت اتخاذ كرده اند، داراى نواقصى هستند كه ناچارند كارهائى را از روى اراده و شعور انجام داده و بدان وسيله نواقص خود را بر طرف سازند و حوائج اجتماعى خويش را برآورده كنند، و ناگزيرند اين كارها را و هر امرى را - كه اگر نباشد، سعى و كوشششان در راه رسيدن به سعادت نتيجه نمى دهد -

*(202/18)*

به اوصاف امور خارجى از قبيل حسن ، قبح ، وجوب ، حرمت ، ملكيت ، حق و باطل و امثال آن وصف نمايند. حتى قانون علت و معلول را كه مخصوص موجودات خارجى است در كارهايشان جارى سازند و به دنبال آن قوانين عمومى و خصوصى براى كارهاى خود وضع نموده و يك نوع واقعيت و ثبوت كه الگويش از واقعيت موجودات خارجى برداشته شده براى آن قوانين قائل بشوند، تا بدين وسيله امور زندگى اجتماعيشان بگذرد.
شاهد در اين معنا، اين است كه ما خودمان همانطورى كه معتقديم به اينكه گل زيبا است به همان معنا قائليم عدالت نيز زيبا است ، و همچنانكه معتقديم مردار زشت است قائليم به اينكه ظلم زشت است . همانطورى كه دست خود را مال خود مى دانيم همچنين فلان متاع را هم كه واقعا جزئى از ما نيست ، مال خود مى دانيم ، همانطورى كه اثر و معلول را براى علتش واجب مى دانيم (و واقعا هم واجب است ) همچنين فلان عمل را واجب مى شماريم . و اين معنا اختصاص به انسان خاصى ندارد، بلكه در بين همه اقوام و ملل وجود دارد. چيزى كه هست از نظر اختلافى كه در مقاصد اجتماعى آنان هست ، مختلف مى شود.
مثلا مى بينيد چيزهائى را كه اين قوم زيبا مى دانند قوم ديگرى آنرا زشت شمرده و احكامى را كه قومى معتبر مى داند، قومى ديگر كوچكترين اعتبارى برايش قائل نيست ، چيزهائى را كه اين معروف مى داند آن ديگرى منكرش مى شمارد، امورى كه خوشايند او است در نظر اين منفور مى آيد، و چه بسا ملتى چند صباحى سنتى را براى خود اتخاذ كرده و در اثر همگامى با گذشت زمان و طى كردن مراحلى از سير اجتماعى و برخورد به احتياجاتى نو ظهور، آن سنت را رها كرده سنت ديگرى را براى خود اتخاذ مى كند.

*(202/19)*

البته اين اختلافات و تغيير و تبديلها كه گفته شد نسبت به مقاصدى است كه هر كدام مخصوص يك جامعه است ، و گرنه مقاصد عمومى كه حتى دو نفر هم در آن اختلاف راى ندارند، از قبيل اصل لزوم تشكيل جامعه و يا لزوم عدالت و حرمت ظلم و امثال آن ، قابل تغيير نمى باشد، و هيچ جامعهاى در اصل آن (نه در جزئيات ) اختلاف ندارند.
شرايع و احكام الهى ، معلل به جهات حسن و مزاياى مصالح است ولى نه آنچنانكه افعال و احكام بشرى چنين است .
آنچه تاكنون گفته شد نسبت به انسان و حيوانات شبيه به انسان بود، و خداوند هم از آنجائى كه دين خود را در قالب سنن عمومى و اجتماعى بشر ريخته است ، از اين جهت در معارف حقيقى خود، همان سبكى را كه خود ما در سنن اجتماعى خود رعايت مى كنيم مراعات كرده است ، مثلا همانطورى كه ما تفكر در زندگى خود را لازم شمرده و پذيرفتن سنن زندگى را لازم مى دانيم ، خداى تعالى هم تفكر در معارف دينيش و پذيرفتن آن را بر ما واجب فرموده ، و به همين ملاحظه خود را پروردگار و معبود، و ما را بنده و مربوب خود شمرده است ،
و به ما خاطرنشان ساخته كه براى او دينى است مركب از عقايدى اصولى و قوانينى عملى كه عمل به آنها واجب و موجب ثواب و تخلف از آن حرام و مورث عقاب است ، و صلاح حال ما و سرانجام نيكمان و به نتيجه رسيدن كوششهاى ما در اين است كه آن عقايد و احكام را مانند آراى اجتماعى خود پيروى نموده و محترم بشماريم .
آرى ، در دين خدا عقايدى است كه بايد بدان معتقد بود، و وظائف عملى و قوانينى در عبادات و معاملات و سياسات وجود دارد كه بايد بدان عمل نمود، همچنان كه هر جامعه اى به قوانين خود اعتقاد داشته و به آن عمل مى كند.

*(202/20)*

همين معنا است كه ما را وادار به بحث در اطراف معارف اعتقادى و عملى دين نموده و به ما اجازه مى دهد كه معارف دينى و آراى عقلى و احكام عملى آنرا عينا به چيزى مستند كنيم كه معارف اجتماعى خود را بدان مستند مى سازيم و آن مساله وجود مصلحت و نبود مفسده است .
اينجاست كه حكم مى كنيم به اينكه خداى سبحان هم براى بندگان خود وظائف و تكاليفى تعيين نمى كند مگر اينكه در آن مصلحتى باشد كه دنيا و آخرت آنان را اصلاح نمايد. و خلاصه ، خداى سبحان جز به امر حسن و پسنديده دستور نداده ، و جز از امرى كه قبيح و موجب فساد دنيا و دين بندگان است نهى نكرده . و كارى را انجام نمى دهد مگر اينكه عقل نيز همان را مى پسندد، و چيزى را ترك نمى كند ، مگر اينكه عقل هم ترك آنرا سزاوار مى داند.
عقول بشرى از درك تمام حقائق عاجز است .
اين بود آنچه كه عقل ما آن را درك مى كند، و ليكن با اين حال خداى تعالى ما را به دو حقيقت ديگر تذكر داده است :
اول اينكه : اين عقل است كه از معارف اعتقادى و عملى دين ما اين مقدار را درك مى كند، و گرنه حقيقت امر از اين مقدارها بالاتر و باز هم بالاتر است ، براى اينكه آنچه را كه ما از معارف دين درك مى كنيم ، حقايقى است كه از مواد آراى اجتماعى گرفته شده و در حقيقت الگويش از آن آراء برداشته شده است ، و عقل قاصر است از اينكه پا فراتر گذاشته و قرآنى را كه از آسمان نازل شده و مشتمل بر حقايقى آسمانى است ، آن طور كه هست درك نمايد.
و در اين باره فرموده است : (انا جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون و انه فى ام الكتاب لدينا لعلى حكيم ).

*(202/21)*

و در مثالهائى كه زده است فرموده : (انزل من السماء ماء فسالت اودية بقدرها فاحتمل السيل زبدا رابيا و مما يوقدون عليه فى النار ابتغاء حلية او متاع زبد مثله كذلك يضرب الله الحق و الباطل ) رسول خدا نيز فرموده است : ما گروه پيغمبران ماموريم كه با مردم به قدر عقلشان تكلم كنيم . و امثال اين آيات و روايات بسيار است .
و شايد همين عبارات ، جبرى مذهبان را به انكار حسن و مصلحت وادار ساخته است ، غافل از اينكه معناى اينگونه عبارات ، نفى حسن و مصلحت از افعال خدا و اثبات قبح و مفسده آن و يا - العياذ بالله - ساقط كردن افعال خدا را از اعتبار عقلائى و آنرا به منزله افعال كودكان قرار دادن نيست . همچنانكه اگر كسى بگويد: عقل چشم ندارد، معنايش اثبات كورى براى عقل يا آن را به كلى از ادراك ساقط ساختن نيست ، بلكه معنايش منزه دانستن آن است از نقص و احتياج به داشتن عضو.
جهات حسن و مصلحت نسبت به احكام و افعال ما حاكميت دارند ولى خداوند محكوم به اين جهات نيست .
دوم اينكه : گر چه افعال خداى تعالى و شرايع و احكامش معلل به جهات حسن و مزاياى مصالح است ، و وظائف عبوديت را به داشتن آن جهات تعليل مى كند، همانطورى كه احكام و اعمال عقلائى همين طور است ، و ليكن بين شرايع و احكام او و احكام عقلائى ما اين فرق هست كه جهات مزبور نسبت به ما حاكميت داشته و در اراده و اختيار ما مؤ ثر است و ما از جهت اينكه عقلا هستيم وقتى فعلى را داراى حسن و مصلحت بدون مزاحم مييابيم وادار به انجام آن شده و وقتى حكمى را واجد اين اوصاف مييابيم بدون ترديد قانونيت آن را امضا نموده و آنرا در جامعه خود اجرا مى كنيم .

*(202/22)*

و اين جهات غير از معانيى كه ما آنرا از سنت تكوين و وجود خارجى مستقل از ما و از ذهنمان اقتباس كرده ايم چيز ديگرى نيست ، و اگر اعمال حسنه را اختيار مى كنيم براى اين است كه در مسير خود دچار گمراهى و بى هدفى نشده و اعمالمان منطبق با سنت تكوين بوده باشد
و مانند موجودات خارجى در مسير حقيقت قرار بگيرد. به عبارت ديگر، اين جهات و مصالح معانيى هستند كه از اعيان خارجى انتزاع شده و متفرع بر آنها هستند، و اعمال و احكام مجعوله ما متفرع بر اين جهات و محكوم آن و متاثر از آنند. به خلاف افعال و احكام خداى تعالى كه خودش وجود خارجى است ، همان وجودى است كه ما از آن حسن و مصلحت را انتزاع كرده و افعال خود را متفرع بر آن مينمائيم ، با اين حال چگونه ممكن است كه افعال و احكام او متفرع بر جهات مزبور و محكوم آن و متاثر از آن باشد - دقت بفرمائيد -.

*(202/23)*

با اين بيان اين معنا روشن شد كه جهات حسن و مصلحت و امثال آن ، با اينكه در افعال خداى تعالى و احكامش و در افعال ما و احكام عقلائيمان موجود است در عين حال نسبت به افعال و احكام ما مؤ ثر و حاكم و به عبارت ديگر داعى و علت غائى است ، و نسبت به افعال و احكام خداى تعالى حكومت و تاثير نداشته بلكه لازم لا ينفك آن و يا به عبارت ديگر فوائدى عمومى است كه مترتب بر آن مى شود. آرى ما از جهت اينكه از عقلا هستيم هر كار و هر حكمى كه مى كنيم براى اين مى كنيم كه ناقصيم ، و بدان وسيله خير و سعادتى را كه فاقديم ، تحصيل مينمائيم ، و اما خداى تعالى هر كارى و هر حكمى كه مى كند براى اين نيست كه چيزى را كه تاكنون نداشته كسب نمايد ، بلكه براى اين است كه او خدا است ، و اگر ميگوئيم كارهاى خداى تعالى هم مانند كارهاى ما داراى جهات حسن و مصلحت است ، اين فرق هم هست كه افعال ما مورد بازخواست خداى تعالى و معلل به نتايج و مصالح است ولى افعال او مورد بازخواست كسى واقع نشده و معلل به غايت و نتيجهاى كه خدا بعد از نداشتن داراى آن شود، نيست ، بلكه هر كارى كه مى كند، خود آن كار و آثار و لوازمش همه براى او مكشوف است - در اين نكته دقت بيشترى كنيد -.
آيات كريمه قرآن هم اين فرق را تاييد نموده و در باره اينكه خداوند محكوم اين جهات نيست ، مى فرمايد: (لا يسئل عما يفعل و هم يسئلون ) و نيز مى فرمايد: (له الحمد فى الاولى و الاخرة و له الحكم ) و نيز مى فرمايد: (و يفعل الله ما يشاء) و نيز مى فرمايد: (و الله يحكم لا معقب لحكمه ) و اگر كارهاى خداى تعالى هم مانند كارهاى عقلائى ما بود،

*(202/24)*

صحيح نبود كه بفرمايد: (لا معقب لحكمه ) براى اينكه در اين صورت براى حكمش دنبال كننده اى مى بود، و كسى بود كه رعايت مصلحت را در كارها و در حكم ، بر او واجب كند. و نيز صحيح نبود بفرمايد : (يفعل ما يشاء) زيرا كه در اين صورت ديگر نمى توانست هر چه مى خواهد بكند، بلكه تنها كارى را مى توانست انجام دهد كه داراى مصلحت باشد.
و درباره اينكه كارها و احكامش همه بر طبق مصلحت است مى فرمايد: (قل ان الله لا يامر بالفحشاء) و نيز مى فرمايد: (يا ايها الذين آمنوا استجيبوا لله و للرسول اذا دعاكم لما يحييكم ) و همچنين آيات ديگرى كه احكام خداى را به وجوهى از حسن و مصلحت تعليل مى كند.
قل لو ان عندى ما تستعجلون به لقضى الامر بينى و بينكم
يعنى اگر مى توانستم خواسته هاى بيجاى شما را عملى سازم و معجزه پيشنهادى شما را كه اگر به هر پيغمبرى نازل شود قطعا كار او و قومش را يكسره مى كند، جامه عمل بپوشانم ، ناچار كار من و شما نيز يكسره گشته و يكى از ما دو طرف دعوا، نجات يافته و طرف ديگر هلاك و دچار عذاب مى شد، و معلوم است كه در اين ميان ، تنها شما معذب و هلاك مى شديد، چون ستمكار شمائيد و عذاب الهى هم شامل حال ستمكاران است . زيرا خداى سبحان منزهتر از آن است كه ستمكار را از غير ستمكار نشناخته و مرا به جاى شما عذاب كند.
پس در اينكه فرمود: (و الله اعلم بالظالمين ) يك نوع كنايه و تعليلى به كار رفته و معنايش اين است كه شما معذب خواهيد بود، براى اين كه ظالميد، و عذاب الهى جز به ظالمين كارى ندارد. و اين جمله اشاره است به مطلبى كه در آيه (قل ارايتكم ان اتيكم عذاب الله بغتة او جهرة هل يهلك الا القوم الظالمون ) گذشت .
و عنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو...
وجه ارتباط اين آيه با ماقبل خودش .

*(202/25)*

مفسرين در باره وجه اتصال اين آيه به ما قبل آن گفته اند: از آنجائى كه در آخر آيه قبلى داشت : (و الله اعلم بالظالمين )، از اين جهت براى مزيد بيان فرمود: خزينه هاى غيب يا كليدهاى آن ، نزد خداى سبحان است ، و كسى را جز او از آن آگهى و علم نيست ، و او است كه هر كوچك و بزرگى را مى داند.
ليكن اين وجه ، وجهى نيست كه معناى حصرى را كه جمله (لا يعلمها الا هو) آنرا افاده مى كند، روشن سازد.
بهتر اين است كه در اين باره گفته شود: ارتباط آيه مورد بحث تنها با جمله آخر آيه قبليش نيست ، بلكه با مفاد مجموع دو آيه قبل خود مرتبط است ، زيرا مجموع آن دو آيه دلالت مى كند بر اينكه : معجزه اى كه كفار آنرا پيشنهاد كرده بودند و همچنين نتيجه آن كه مساله يكسره شدن كار آنان با رسول خدا است ، امرى است كه تنها خداى تعالى ، عالم و حاكم بر آن مى باشد و او است كه در حكمش و در عذاب كردن ستمكاران ، دچار غلط و اشتباه نمى شود، براى اينكه داناتر از هر كس به ستمكاران و عالم به غيب و نهان و داناى به هر خرد و كلان خود او است كه نه در حكمش گمراه مى شود و نه چيزى را فراموش مى كند، و در اين جهات كسى با وى شركت نداشته و همپايه او نيست .
اين معنا را دو آيه قبل افاده كرده و اينك آيه مورد بحث اين معنا را اضافه مى كند كه : تنها خداى سبحان است كه عالم به غيب و عملش ‍ شامل هر چيز است ، سپس در سه آيه بعد، همين معنا را تكميل مى كند، به اين بيان سياق اين چند آيه سياق آياتى مى شود كه در نظائر اين بحث وارد شده است ، مانند آيه اى كه گفتگوى قوم خود را با آنجناب حكايت نموده و مى فرمايد: (قالوا ا جئتنا لتافكنا عن آلهتنا فاتنا بما تعدنا ان كنت من الصادقين ، قال انما العلم عند الله و ابلغكم ما ارسلت به ).
معناى خزائن غيب و مراد از (مفاتح الغيب ).

*(202/26)*

(و عنده مفاتح الغيب ) - (مفاتح ) جمع (مفتح ) - بفتح ميم - و به معناى خزينه است ، احتمال هم دارد كه جمع مفتح - بكسر ميم - و به معناى كليد باشد، مؤ يد اين احتمال اين است كه به قرائت شاذى كلمه مزبور، (مفاتيح ) خوانده شده است ، البته مالا هر دو معنا يكى است ، براى اينكه كسى كه كليدهاى خزينه هاى غيب را در دست دارد ، قهرا به آنچه كه در آن خزائن است ، عالم هم هست و مى تواند مانند كسى كه خود آن خزينه ها نزد او است به دلخواه خود، در آن تصرف نمايد.
و اما اينكه در ساير آيات مربوط به اين مقام ، اسمى از (مفاتيح ) برده نشده ،
بعيد نيست كه مراد از (مفاتح غيب ) همان خزينه هاى غيب باشد، از آن جمله آيات زير است : (ام عندهم خزائن ربك )، (لا اقول لكم عندى خزائن الله )، (و ان من شى ء الا عندنا خزائنه )، (و لله خزائن السموات و الارض )، (ام عندهم خزائن رحمة ربك ).
به هر حال جمله (و عنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو) علم غيب را منحصر در خداى تعالى مى كند، از اين جهت كه كسى را جز خدا به خزينه هاى غيب آگاهى نيست ، يا براى اينكه جز او كسى آگاهى به كليدهاى غيب ندارد، پس آيه به هر معنا باشد، اين جهت را افاده مى كند كه : كسى جز خدا به آن خزينه ها و يا به گشودن درهاى آن و تصرف در آن دسترسى ندارد.

*(202/27)*

صدر آيه گر چه از انحصار علم غيب به خداى تعالى خبر مى دهد و ليكن ذيل آن منحصر در بيان علم غيب نيست ، بلكه از شمول علم او به هر چيز، چه غيب و چه شهود، خبر مى دهد ، براى اينكه مى فرمايد: خداوند به هر تر و خشكى آگاهى دارد. علاوه بر اين ، صدر آيه ، همه غيبها را هم متعرض نشده است ، بلكه تنها متعرض غيبهايى است كه در خزينه هاى در بسته و در پس پرده هاى ابهام قرار دارد، همچنان كه آيه (و ان من شى ء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم ) هم متعرض اين چنين غيبها است . براى اينكه خزينه هاى غيب را عبارت دانسته از امورى كه مقياسهاى محسوسى كه هر چيزى را مى سنجد، احاطه به آن نداشته اندازه هاى معهود نمى تواند آنرا تحديد كند، و بدون شك اين چنين غيبها از اين جهت مكتوم هستند كه بى پايان و از اندازه و حد بيرونند و مادامى كه از آن عالم به عالم شهود و منزلى كه در آن ، هر چيزى محدود و مقدر است ، نازل نشده اند و خلاصه مادامى كه به وجود مقدر و محدودش ، موجود نگشته به شهادت اين آيه در نزد خدا داراى نوعى ثبوتند، در عين حال علم ما كه تنها امور محدود و مقدر را درك مى كند، از درك آنها عاجز است .
پس امورى كه در اين عالم و در چهار ديوارى زمان قرار دارند، قبل از اينكه موجود شوند نزد خدا ثابت بوده و در خزينه هاى غيب او، داراى نوعى ثبوت مبهم و غير مقدر بوده اند،
اگر چه ما نتوانيم به كيفيت ثبوت آنها احاطه پيدا كنيم .

*(202/28)*

ممكن است چيزهاى ديگر نيز در آن عالم ذخيره و نهفته باشد كه از جنس موجودات زمانى نباشند، بنابراين ، بايد گفت خزينه هاى غيب خدا مشتمل بر دو نوع از غيب است : يكى غيبهايى كه پا به عرصه شهود هم گذاشته اند، و ديگرى غيبهايى كه از مرحله شهادت خارجند و ما آنها را غيب مطلق مى ناميم ، البته آن غيبهائى هم كه پا به عرصه وجود و شهود و عالم حد و قدر نهاده اند، در حقيقت و صرفنظر از حد و اندازهاى كه به خود گرفته اند، باز به غيب مطلق برمى گردند، و باز همان غيب مطلق هستند، و اگر به آنها شهود مى گوييم با حفظ حد و قدرى است كه دارند، و مى توانند متعلق علم ما قرار گيرند، پس اين موجودات هم وقتى شهودند كه متعلق علم ما قرار گيرند، و گر نه غيب خواهند بود.
البته جا دارد كه موجودات عالم را در موقعى كه متعلق علم ما قرار نگرفته اند غيب نسبى بناميم ، براى اينكه چنين غيبى ، وصفى است نسبى ، كه بر حسب اختلاف نسبتها، مختلف مى شود، مثلا موجودى كه در خانه و محسوس براى ما است ، نسبت به كسى كه بيرون خانه است ، غيب است ، و ليكن براى ما غيب نيست ، و همچنين نور و رنگها براى حس بينايى شهود، و براى حس شنوايى غيب است ، و شنيدنيها براى حس شنوايى شهود و براى حس بينايى غيب است و محسوسات اين دو حس نسبت به انسانى كه داراى آن حس است شهود و نسبت به انسان كر و كور غيب است . روى اين حساب غيبهايى را كه خداى تعالى در آيه مورد بحث ، ذكر كرده ، فرمود: (و يعلم ما فى البر و البحر و ما تسقط من ورقة الا يعلمها و لا حبة فى ظلمات الارض و لا رطب و لا يابس ) از نوع همين غيبهاى نسبى است ، براى اينكه همه آنچه كه در آيه ذكر شده ، امور محدود و مقدرى است كه تعلق علم به آن محال نيست .
مراد از (كتاب مبين ).

*(202/29)*

اين آيه دلالت دارد بر اينكه اين امور در كتاب مبين قرار دارند، بنابراين جاى اين سؤ ال هست كه آيا اين امور هم از جهت غيب و هم از جهت شهودش در كتاب مى باشد و يا آنكه تنها از جهت غيب بودن ؟ و به عبارت ديگر آيا كتاب مبين عبارت است از همين عالم كون كه اجرام امور مذكور را در خود جاى داده ، يا آنكه كتاب مبين چيز ديگرى است كه تمامى موجودات به نحو مخصوصى در آن نوشته شده و به قسم خاصى در آن گنجانده شده است ؟ به طورى كه از درك درك كنندگان اين عالم غايب و از حيطه علم هر صاحب علمى بيرون است ؟ و معلوم است كه اگر معناى كتاب مبين اين باشد، محتويات آن همان (غيب مطلق ) خواهد بود.
next page
fehrest page
back page

*(202/30)*

next page
fehrest page
back page
باز به عبارتى ديگر: آيا موجوداتى كه در ظرف اين عالم قرار دارند و آيه مورد بحث به طور عموم از آنها اسم برده مانند خطوطى هستند كه در كتاب قرار مى گيرد؟ يا آنكه مانند مطالب خارجى است كه يك واقعهنگار معناى آنرا در قالب الفاظى در كتاب خود درج نموده و آن معانى به تبع آن الفاظ با خارج منطبق مى گردد؟ آيا وقوع اشياء در كتاب مبين به اين معنا است و يا به آن معنا؟ از آيه شريفه (ما اصاب من مصيبة فى الارض و لا فى انفسكم الا فى كتاب من قبل ان نبراها) چنين برمى آيد كه نسبت كتاب مبين به حوادث خارجى نسبت خطوط برنامه عمل است به خود عمل . از آيه (و ما يعزب عن ربك من مثقال ذرة فى الارض و لا فى السماء و لا اصغر من ذلك و لا اكبر الا فى كتاب مبين ) و آيه (لا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات و لا فى الارض و لا اصغر من ذلك و لا اكبر الا فى كتاب مبين ) و آيه (قال فما بال القرون الاولى ، قال علمها عند ربى فى كتاب لا يضل ربى و لا ينسى ) و از آيات ديگرى نيز اين معنا استفاده مى شود، پس كتاب مبين - هر چه باشد يك نحوه مغايرتى با اين موجودات خارجى دارد - كتابى است كه نسبت به موجودات خارجى تقدم داشته و بعد از فناى آنها هم باقى مى ماند، عينا مانند خطوط برنامه كه مشتمل بر مشخصات عمل بوده ، قبل از عمل وجود داشته و بعد از آن هم باقى مى ماند.
شاهد ديگر بر اينكه مراد از كتاب مبين معناى اول است اين است كه ما به چشم خود مى بينيم كه موجودات و حوادث جهان تحت قوانين عمومى حركت در حال تغيير و دگرگونى هستند، و حال آنكه آياتى از قرآن دلالت دارند بر اينكه آنچه كه در كتاب مبين است قابل تغيير و دگرگونى نيست ، مانند آيه (يمحو الله ما يشاء و يثبت و عنده ام الكتاب )

*(203/1)*

و آيه (فى لوح محفوظ) و آيه (و عندنا كتاب حفيظ) زيرا اين آيات به طورى كه ملاحظه مى كنيد دلالت دارند بر اينكه اين كتاب در عين اينكه مشتمل است بر جميع مشخصات حوادث و خصوصيات اشخاص و تغييراتى كه دارند در عين حال خودش تغيير و دگرگونى ندارد.
فرق (كتاب مبين ) با (مفاتح غيب ).
از اينجا معلوم مى شود كه : (كتاب مبين ) از يك جهت با (مفاتح غيب ) و خزينه هاى اشيائى كه نزد خدا است تفاوت و مغايرت دارد، براى اينكه خداى تعالى آن مفاتح و خزينه ها را اينطور وصف فرموده كه داراى اندازه و قابل تحديد نيست ، وقتى محدود مى شود كه از آن خزينه ها بيرون شده و به اين عالم كه عالم شهود است نازل شود، و كتاب مبين را اينطور وصف فرموده كه مشتمل است بر دقيقترين حدود موجودات و حوادث .

*(203/2)*

پس (كتاب مبين ) از اين جهت با خزينه هاى غيب فرق دارد. كتاب مبين چيزى است كه خداى تعالى آن را به وجود آورده تا ساير موجودات را ضبط نموده و آنها را بعد از بيرون شدن از خزائن و قبل از رسيدن به عالم وجود و همچنين بعد از آن و بعد از طى شدن دورانشان در اين عالم حفظ نمايد، شاهد اين معنا اين است كه خداى تعالى در قرآن ، در مواردى از اين كتاب اسم برده ، كه خواسته است احاطه علمى پروردگار را به اعيان موجودات و حوادث جارى جهان برساند، چه آن موجودات و حوادثى كه براى ما مشهود است ، و چه آنهايى كه از ما غايب است ، و اما غيب مطلق را كه احدى را بدان راهى نيست ، اينطور وصف كرده كه اين غيب در خزينه ها و در مفاتحى قرار دارد كه نزد خدا است ، و كسى را جز خود او بر آن آگاهى نيست ، بلكه بعضى آيات دلالت و يا لا اقل اشعار دارد بر اينكه ممكن است ديگران هم بر كتاب نامبرده ، اطلاع پيدا كنند، و ليكن احاطه بر خزينه هاى غيب مخصوص خدا است . مانند آيه (فى كتاب مكنون ، لا يمسه الا المطهرون ) پس خزائن غيب و كتاب مبين در اينكه هر دو شامل تمامى موجوداتند تفاوت ندارند، و همانطورى كه هيچ موجودى نيست مگر اينكه براى آن در نزد خدا خزينهاى است كه از آنجا مدد مى گيرد، همچنين هيچ موجودى نيست مگر اينكه كتاب مبين آن را قبل از هستيش و در هنگام پيدايش ، و بعد از آن ، ضبط نموده و برمى شمارد، جز اينكه كتاب مبين از خزينه هاى غيب درجهاش نازلتر است ،

*(203/3)*

اينجا است كه براى هر دانشمند متفكرى اين معنا روشن مى شود كه كتاب مبين در عين اينكه صرفا كتابى است و بس ، در عين حال از قبيل كاغذ و لوح هم نيست ، زيرا كه اوراق مادى ، هر قدر هم كه بزرگ باشد و هر طورى هم كه فرض شود ، گنجايش آنرا ندارد كه حتى تاريخ ازلى خودش ، در آن نوشته شود تا چه رسد به اينكه تاريخ ازلى و ابدى موجودى ديگر در آن درج گردد، و تا چه رسد به اينكه تاريخ ازلى و ابدى تمامى موجودات در آن ضبط شود.
از بيانات گذشته ، دو نكته روشن شد: اول اينكه : مراد از مفاتح غيب ، همان خزينه هاى الهى است كه مشتمل است بر غيب تمامى موجودات ، چه آنها كه به اين عرصه پا نهاده اند، و چه آنها كه ننهاده اند. و خلاصه ، مفاد آيه مورد بحث ، همان مفاد آيه (و ان من شى ء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم ) مى باشد.
دوم اينكه : مراد از كتاب مبين امرى است كه نسبتش به موجودات ، نسبت برنامه عمل است به خود عمل ، و هر موجودى در اين كتاب يك نوع اندازه و تقدير دارد، الا اينكه خود اين كتاب موجودى است كه قبل از هر موجودى و در حين وجود يافتن و بعد از فناى آن ، وجود داشته و خواهد داشت ، و موجودى است كه مشتمل است بر علم خداى تعالى به اشياء، همان علمى كه فراموشى و گم كردن حساب ، در آن راه ندارد.
از اين جهت مى توان حدس زد كه مراد از كتاب مبين ، مرتبه واقعى اشياء و تحقق خارجى آنها باشد كه قابل پذيرفتن هيچگونه تغيير نيست . آرى ، موجودات وقتى قابل تغيير نيستند كه در عرصه اين عالم قرار گرفته باشند، و گر نه قبل از وقوع در اين عالم ، عروض ‍ تغيير بر آنها ممتنع نيست ، و لذا گفته اند: (ان الشى ء لا يتغير عما وقع عليه - هيچ چيزى از آن حالتى كه بر آن حال وقوع يافته تغيير نمى كند).

*(203/4)*

و خلاصه اينكه ، اين كتاب كتابى است كه جميع موجوداتى را كه در عالم صنع و ايجاد واقع شده اند، برشمرده ، و آنچه را كه بوده و هست و خواهد بود، احصاء كرده است ، بدون اينكه كوچكترين موجودى را از قلم انداخته باشد، البته غير اين كتاب الواح و كتب ديگرى نيز هست كه قابل تغيير و تبديل بوده و محو و اثبات را مى پذيرد، آيه (يمحو الله ما يشاء و يثبت و عنده ام الكتاب ) از وجود چنين كتبى حكايت مى كند، براى اينكه محو و اثبات را در مقابل ام الكتاب قرار داده است و اين به خوبى دلالت دارد بر اينكه اين محو و اثبات هم در كتابى صورت مى گيرد. اينجا است كه وجه اتصال آيه مورد بحث به ما قبلش روشن مى گردد زيرا در آيه قبل چنين داشت كه : آن چيزى كه شما درخواست كرده بوديد و خواستيد تا بين من و شما كار را يكسره كند، در تحت قدرت من نيست ، و همچنين حكم به حق هم نزد پروردگار من و در حيطه علم او و در تحت قدرت او است ،
و به فرضى هم كه از من ساخته بود و من آنرا انجام ميدادم ، كار من و شما اينطور يكسره مى شد كه شما به عذابى كه مخصوص ‍ ستمكاران است ، دچار مى شديد، زيرا خدايى كه علمش آميخته با جهل نيست مى داند كه بين من و شما ستمكار كدام است . اين معنا را ما از جمله (و عنده مفاتح الغيب ) و جمله (و يعلم ما فى البر و البحر) مى فهميم كه جمله اول اشاره مى كند به اينكه رسول خدا قادر بر انجام خواسته هاى آنان و فيصله دادن اختلاف بين خود و آنان نيست ، و جمله دوم دلالت دارد بر اينكه خدايى كه به همه موجودات دريا و خشكى عالم ، آگاه است هرگز ستمكار را به غير ستمكار اشتباه نمى كند، زيرا كوچك و بزرگى نيست ، مگر اينكه در كتاب مبين او است .

*(203/5)*

پس مراد از غيبى كه در آيه ذكر شده ، (غيب مطلق ) است ، و جمله (لا يعلمها...) جمله اى است حاليه كه دلالت مى كند بر اينكه مفاتح غيب ، از مقوله علم است ، البته نه علم متعارف ، زيرا ما از كلمه علم صور ذهنيهاى را مى فهميم كه از هر چيزى پس از وجود و محدوديت گرفته شده و در ذهن ما نقش مى بندد، و مفاتح غيب اختصاص به بعد از موجود شدن ندارد بلكه همانطورى كه شرح داده شد علم به موجودات است حتى قبل از موجود شدن آنها يعنى علمى است غير متناهى و غير منفعل از معلوم .
عموميت علم خداوند و نامتناهى بودن آن (يعلم ما فى البرّ و البحر...).
جمله (و يعلم ما فى البر و البحر) عموميت علم خدا را مى رساند، و مى فهماند آنچه از موجودات كه ممكن است متعلق علم ديگران قرار گيرد، و اگر هم بعضى علم به آن ندارند، ممكن است براى بعضى ديگر معلوم شود، همه و همه براى خداوند معلوم است .
و اگر خشكيها و آنچه را كه در آنها است جلوتر ذكر كرد، براى اين بود كه روى سخنش با مردم بود كه سر و كارشان بيشتر با خشكيها است .
و در جمله (و ما تسقط من ورقة الا يعلمها) براى اين برگ درختان را بخصوص اسم برد كه دلالت كند بر بى پايانى علم خداوند، چون كثرت برگ درختان به حدى است كه انسان از شمردن آن و تشخيص هر كدام از ديگرى و احاطه به حالاتى كه هر كدام دارند و همچنين مراقبت بر اينكه كدام يك از درخت مى افتد، عاجز است .
و ظاهرا جمله (و لا حبة فى ظلمات الارض ) و همچنين جمله (و لا رطب و لا يابس ...) معطوف بر (من ورقة ) مى باشند. و مراد از ظلمات زمين ، درون تاريك آن است كه بذر گياهان در آن نشو و نما نموده و بعضى از آنها نيز همانجا مى پوسند، و هيچ دانه اى در درون تاريك زمين نيست و همچنين هيچ برگ تر و خشكى از درخت نمى ريزد مگر اينكه خداوند بدان آگاه است .

*(203/6)*

بنابراين لفظ (الا فى كتاب مبين ) بدل خواهد بود از جمله (الا يعلمها) و معناى همان را مى رساند ، و در حقيقت تقدير كلام چنين است : (و لا رطب و لا يابس الا هو واقع و مكتوب فى كتاب مبين هيچ تر و خشكى نيست مگر اينكه در كتاب مبين نوشته شده است ) و كلمه (مبين ) اگر به معناى اظهار كننده باشد آن وقت توصيف كتاب به آن ، براى اين خواهد بود كه قرآن كريم حقيقت هر چيزى را آنطور كه هست ، بدون هيچ گونه ابهام و تغيير و تبديلى ، اظهار مى كند، و اگر هم به معناى ظاهر باشد باز همان معنا را مى رساند، و كتاب را به آن توصيف كردن ، از اين جهت است كه حقيقت كتاب همان نوشته هاى آن است و حقيقت آن نوشته ها هم معانيى است كه الفاظ آنها را حكايت مى كند ، و وقتى در آن معانى ابهام و خفائى نباشد، قهرا الفاظ هم مبين و آشكار و كتاب نيز كتاب مبينى خواهد بود.
و هو الذى يتوفيكم بالليل و يعلم ما جرحتم بالنهار
(توفى ) گرفتن تمامى چيزى را گويند. خداى سبحان در آيات قرآن و از آن جمله در يك آيه بعد از آيه مورد بحث ، اين كلمه را به معناى گرفتن روح استعمال كرده است ، همچنانكه در آيات ديگرى كه از آن جمله است آيه مورد بحث ، خواب بردن را هم (توفى ) ناميده . و در آيه (الله يتوفى الانفس حين موتها و التى لم تمت فى منامها) كلمه مزبور را هم به آن معنا و هم به اين معنا استعمال كرده است ، چون مرگ و خواب ، هر دو در قطع كردن رابطه نفس از بدن مشتركند، همانطورى كه (بعث ) به معناى بيدار كردن و (بعث ) به معناى زنده كردن ، هر دو در برقرار ساختن اين رابطه شريك مى باشند، زيرا هر دو باعث مى شوند كه نفس دو باره آن تصرفاتى را كه در بدن داشت ، انجام دهد.
و اما اينكه (توفى ) را مقيد به شب و بعث را مقيد به روز نموده ، بدان جهت بوده است كه غالبا مردم در شب به خواب رفته و در روز بيدارند، و گر نه خصوصيتى در خواب شب نيست .

*(203/7)*

حقيقت انسان كه از آن به (من ) تعبير مى شود، همان روح انسانى است و بس .
و اينكه فرمود: (يتوفيكم مى گيرد شما را) و نفرمود: (يتوفى روحكم مى گيرد جان شما را) دلالت دارد بر اينكه حقيقت انسانى كه ما از آن به كلمه (من ) تعبير مى كنيم ، همان روح انسانى است و بس ، و چنان نيست كه ما خيال مى كنيم كه روح جزئى از انسان است و يا صفت و يا هياتى است كه عارض بر انسان مى شود ، و در اين دلالت آيه (و قالوا ء اذا ضللنا فى الارض ائنا لفى خلق جديد بل هم بلقاء ربهم كافرون ، قل يتوفيكم ملك الموت الذى وكل بكم ثم الى ربكم ترجعون )
از آيه مورد بحث روشنتر است براى اينكه مى رساند كه انكار و استبعاد كفار از اين رو بوده است كه خيال مى كرده اند حقيقت انسان همان تن خاكى او است و بس ، به همين جهت به نظرشان بعيد مى آمده است كه اين تن خاكى بعد از متلاشى شدن و از دست دادن تركيب مخصوصى كه دارد، دوباره جمع گشته و به صورت نخست برگردد. جوابى هم كه در آيه مزبور است ، مبنى بر اين است كه حقيقت آدمى تن خاكى او نيست ، بلكه روح او است ، و بنابراين با قبض روح كردن ملك الموت ، چيزى از اين حقيقت گم نمى شود.

*(203/8)*

(جرح ) به معناى كار كردن با اعضاء (دست ) است ، و مراد از آن كسب است . يعنى خدا مى داند آنچه را كه در روز به دست مى آوريد، و مناسبتر چنين به نظر مى رسد كه (واو) حاليه و جمله ، حال از فاعل (يتوفيكم ) بوده باشد، چون در اينصورت جمله (ثم يبعثكم فيه ) با جمله (و هو الذى يتوفيكم ) متصل شده و هيچ مطلب اجنبى بين آن دو فاصله نشده است ، زيرا اين دو آيه ، در مقام شرح تدبير خداوند نسبت به انسان در زندگيش و هنگام مرگ و پس از مرگش مى باشد، و در بيان اين جهت اصل و عمده همانا جمله (و هو الذى يتوفيكم ) است و ساير جملات تبع آن هستند و روى اين حساب ، معناى اين دو آيه عبارت خواهد بود از اينكه : خداى تعالى آن كسى است كه با علم به اينكه شما در روز چه كارها كردهايد در شب جانتان را گرفته و دوباره در روز بعد، مبعوثتان مى كند.
ثم يبعثكم فيه ليقضى اجل مسمى ...
از آنجايى كه در جمله قبل خوابانيدن را توفى ناميده بود، در اين جمله بيدار كردن را (بعث ) ناميد، تا مقابل آن جمله قرار گرفته باشد و غرض از اين بعث را، عبارت دانست از وفاى به اجل مذكور، و به كار بردن آن . و آن اجل وقتى است كه در نزد خدا معلوم و معين است ، و زندگى دنيوى انسان يك لحظه از آن تخطى نمى كند، همچنانكه در جاى ديگر فرموده : (فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة و لا يستقدمون ) و براى اين به كار بردن اجل مسمى را نتيجه قرار داد

*(203/9)*

كه چون خداى تعالى به جميع گناهان بندگانش واقف است ، از اين رو اگر مى خواست ، مى توانست اين قضا را مقرر نفرموده و اين اجل و مهلت را ندهد و به محض اينكه گناهى از كسى سر ميزد، او را بدون هيچ مهلتى به عذاب دچار نموده و هلاكش كند، همانطورى كه خودش فرمود: (و ما تفرقوا الا من بعد ما جائهم العلم بغيا بينهم و لو لا كلمة سبقت من ربك الى اجل مسمى لقضى بينهم ) و اين قضا همان تعيين مدتى است كه آيه (و لكم فى الارض مستقر و متاع الى حين ) مشتمل بر آن است .
پس معناى آيه چنين مى شود كه خداى متعال شما را در شب مى ميراند در حاليكه مى داند آنچه را كه در روز عمل كرده و انجام داديد ، ولى روحهاى شما را نگه نمى دارد، تا مرگشان ادامه يابد بلكه براى اينكه اجلهاى معين شما به آخر برسد شما را دوباره زنده مى كند و پس از آن به واسطه مرگ و حشر به سوى او خواهيد برگشت و شما را از اعمالتان كه انجام داده ايد، خبر خواهد داد.
و هو القاهر فوق عباده
در ذيل آيه هفده از همين سوره مطالبى راجع به تفسير اين جمله گذشت .
جهت و هدف از گماشتن ملائكه (حفظه ) براى آدمى تا زمان مرگ .
و يرسل عليكم حفظة
اينكه ارسال حفظه را مطلق ذكر نموده و قيدى نه به ارسال زد و نه به حفظه و آنگاه آن را محدود به فرا رسيدن مرگ نمود، خالى از دلالت بر اين معنا نيست كه آن حفظه كارشان حفظ آدمى است از همه بليات و مصائب ، نه تنها بلاى مخصوصى .

*(203/10)*

و جهت احتياج آدمى به اين حفظه اين است كه نشات دنيوى ، نشات اصطكاك و مزاحمت و برخورد است ، هيچ موجودى در اين نشات نيست مگر اينكه موجودات ديگرى از هر طرف مزاحم آن مى باشند. آرى اجزاى اين عالم همه و همه در صدد تكامل هستند، و هر كدام در اين مقامند كه سهم خود را از هستى بيشتر كنند. و پر واضح است كه هيچ كدام سهم بيشترى كسب نمى كنند مگر اينكه به همان اندازه از سهم ديگران ميكاهند، به همين جهت موجودات جهان همواره در حال تنازع و غلبه بر يكديگرند.
يكى از اين موجودات ، انسان است كه تا آنجا كه ما سراغ داريم ، تركيب وجوديش از لطيفترين و دقيقترين تركيبات موجود در عالم ، صورت گرفته ، و معلوم است كه رقيبها و دشمنان چنين موجودى از رقباى هر موجود ديگرى بيشتر خواهند بود، و لذا به طورى كه از روايات نيز برمى آيد خداى تعالى از فرشتگان خود كسانى را مامور كرده تا او را از گزند حوادث و دستبرد بلاها و مصائب حفظ كنند، و حفظ هم مى كنند و از هلاكت نگهش مى دارند تا اجلش فرا رسد، در آن لحظهاى كه مرگش فرا مى رسد دست از او برداشته و به دست بلاها و گرفتاريها مى سپارندش تا هلاك شود.
و اگر آيه (و ان عليكم لحافظين ، كراما كاتبين ، يعلمون ما تفعلون ) كار حفظه را منحصر در نوشتن نامه اعمال دانسته است ، دليل بر اين نمى شود كه در آيه مورد بحث نيز مراد از حفظه همان نويسندگان مذكور باشند، گر چه بعضى از مفسرين خواسته اند كه با آيات فوق ، آيه مورد بحث را تفسير نموده و بگويند: مراد از حفظه در آيه مورد بحث و در آيات مذكور، يكى است ، اگر چه اين سخن خيلى هم بعيد نيست ، ليكن اينكه در آخر فرمود: (حتى اذا جاء احدكم الموت ) معناى اول را به بيانى كه گذشت تاييد مى كند.

*(203/11)*

(توفته رسلنا و هم لا يفرطون ) - ظاهرا مراد از تفريط سهلانگارى در به كار بستن امر خدا و مسامحه در قبض ارواح است ، زيرا كه خداى سبحان از طرفى ملائكه خود را چنين توصيف كرده است كه : (يفعلون ما يؤ مرون - هر چه را كه مامور شوند انجام مى دهند) و از طرفى ديگر فرموده : هر امتى گروگان اجل خويش است ، وقتى اجلشان فرا رسد، حتى براى يك ساعت نمى توانند آن را پس و پيش يا زياد و كم كنند. از اين دو بيان استفاده مى شود كه ملائكه مامور قبض ارواح نيز از حدود ماموريت خود تجاوز نكرده و در انجام آن كوتاهى نمى كنند، وقتى بر آنان معلوم شد كه فلان شخص بايستى در فلان ساعت و در تحت فلان شرايط قبض ‍ روح شود، حتى يك لحظه او را مهلت نمى دهند ، و اين معنايى است كه از آيه استفاده مى شود. و اما اينكه اين فرستادگان ، همان فرستادگان قبلى مى باشند و آيا حفظه همان موكلين بر قبض ارواحند يا نه ؟ آيه شريفه از بيان آن ، ساكت است ، و در آن بيش از اشعار مختصرى بر وحدت مزبور نيست .

*(203/12)*

به هر حال بايد دانست كه اين رسل همان كاركنان و اعوان ملك الموت هستند، به دليل اينكه در آيه (قل يتوفيكم ملك الموت الذى وكل بكم ) نسبت قبض ارواح را تنها به ملك الموت مى دهد، و هيچ منافاتى هم ندارد كه يكجا نسبت آن را به ملك الموت داده و در جاى ديگر يعنى آيه مورد بحث به رسل و در مورد ديگر يعنى آيه (الله يتوفى الانفس ) به پروردگار داده باشد، زيرا كه اين خود يك نحو تفنن در مراتب نسبت است ، از نظر اينكه هر امرى به خداى سبحان منتهى مى شود، و او مالك و متصرف على الاطلاق است ، قبض ارواح را نيز به او نسبت مى دهد، و از جهت اينكه ملك الموت مامور خداوند است به او نسبت مى دهد و در مورد ديگر به جهت اينكه اعوان و ياران او، اسباب كار او هستند به آنان نيز منتسب مى كند، همانطور كه ما يك خط را، هم به قلم نسبت مى دهيم و هم به آن دستى كه قلم را گرفته ، و هم به آن شخصى كه صاحب دست است .
ثم ردوا الى الله موليهم الحق
اين جمله اشاره است به اينكه پس از مرگ برانگيخته شده و به سوى پروردگارشان بر مى گردند، و اگر خداى تعالى را توصيف مى كند به اينكه مولاى حق آنان است ، براى اين است كه به علت همه تصرفاتى كه قبلا ذكر كرده بود، اشاره نمايد، و بفهماند كه خداوند اگر مى خواباند و بيدار مى كند و مى ميراند و زنده مى كند، براى اين است كه او مولاى حقيقى و صاحب اختيار عالم است ، و اين بيان هم معناى مولويت را مى رساند، و هم حق مولويت را براى خداوند اثبات مى كند چون مولا آن كسى است كه رقبه و عين شى ء را مالك است ، و معلوم است كه چنين كسى حق همه گونه تصرفات را دارد، و وقتى ملك حقيقى از آن خداوند باشد و او كسى باشد كه با ايجاد و تدبير و ميراندن و زنده كردن در بنده خود تصرف مى كند، پس مولاى حقيقى نيز او است ، زيرا معناى مولويت در حق او طورى ثابت است كه هرگز زوال در آن راه ندارد.

*(203/13)*

و (حق ) يكى از اسماى حسناى خداوند است ، دليلش هم روشن است ، زيرا خداى تعالى ثبوت ذات و صفاتش طورى است كه هرگز قابل زوال و دگرگونى و انتقال نيست .
و ضميرى كه در (ردوا) هست به آحادى برمى گردد كه كلمه : (احدكم ) در جمله (حتى اذا جاء احدكم ) اشاره به آن دارد، چون حكم مرگ ، جميع واحدها را شامل است .
از اينجا معلوم مى شود اينكه فرمود: (ثم ردوا) از قبيل التفات از خطاب سابق (احدكم ) به غيبت (ردوا) نيست .
الا له الحكم ...
پس از آنكه اختصاص خداى تعالى را به مفاتح غيب و علمش را به كتاب مبين (كه هر موجودى در آن ثبت است ) ذكر فرمود، و بعد از آنكه تدبير خدا را در امر مخلوقات از روز پيدايش تا روز بازگشت ، بيان نمود، اينك در اين جمله مى فرمايد: حكم براى او است و بس ، و ديگران را حكمى نيست ، گر چه قبلا هم فرموده بود: (ان الحكم الا لله ) ولى در اينجا نيز به عنوان نتيجه ، بيانات گذشته را تكرار نمود، تا شايد بدين وسيله كسانى را كه از آن غفلت دارند، متنبه سازد.
(و هو اسرع الحاسبين ) - اين نتيجه ديگرى است براى بيان قبلى ، براى اينكه با اين جمله ، اين معنا روشن مى شود كه خداى تعالى حساب عمل مردم را از موقع مناسبش تاخير نمياندازد، و اگر به ظاهر، حساب و پاداش عملى تاخير مى افتد، براى رسيدن موقع مقتضى است .
قل من ينجيكم من ظلمات البر و البحر تدعونه ...
گويا مراد از نجات دادن از ظلمات دريا و خشكى ، نجات دادن از شدايدى است كه انسان در خلال مسافرتهاى زمينى و دريائيش با آن روبرو مى شود، از قبيل سرماى شديد و گرماى طاقت فرسا و باران و برف و طوفان و برخورد با راهزنان و امثال آن .

*(203/14)*

و معلوم است كه اين گرفتاريها اگر در تاريكى شب پيش بيايد، طاقتفرساتر خواهد بود، زيرا در تاريكى شب و در ظلمتى كه ابر و باد ايجاد مى كند، اضطراب آدمى و حيرت و بيچارگى او بيشتر مى شود، و كمتر مى تواند راه چاره اى به دست آورد، از اين جهت در اين آيه ، مساله نجات دادن را مقيد به ظلمات كرده و گر نه اصل معناى آيه ، استفهام از اين است كه : چه كسى شما را در شدايد دستگيرى مى كند؟. چيزى كه هست به ملاحظه اينكه شدايد را عموميت داده باشد، آن را به ترى و خشكى عالم نسبت مى دهد، و براى اينكه سخت ترين شدايد را يادآور شده باشد، آن را به تاريكى هاى زمين و دريا نسبت مى دهد. زيرا همانطورى كه گفته شد، تاريكى اثر مخصوصى در تشديد شدايد دارد، آنگاه براى اختصار خود شدايد را حذف كرده و به ذكر ظلمات اكتفا نمود و نتيجه را معلق به آن كرده سپس فرموده : (ينجيكم من ظلمات البر و البحر) بنابراين ديگر نبايد پرسيد چرا فقط گرفتاريهاى در ظلمات را اسم برده با اينكه خداى تعالى نجات دهنده از جميع گرفتاريها است ؟ چون همانگونه كه گفتيم ،
منظورش اين بوده است كه سخت ترين گرفتارى ها را يادآور شود، و گرفتارى در مسافرت زمينى و دريائى در نظر مردم سختترين و معروفترين گرفتاريها است .
(تضرعا و خفية ) - بطورى كه راغب در مفردات گفته (تضرع ) به معناى اظهار ضراعت و درماندگى است به همين جهت در مقابل آن ، خفية را به كار برده كه معناى پوشيدگى است . بنابراين ، تضرع در دعا عبارت است از اظهار و علنى ساختن آن ، و خفيه در آن عبارت است از اخفا و نهان داشتن آن .

*(203/15)*

آرى وقتى مصيبتى به انسان مى رسد، نخست در خفا و به طور مناجات ، نجات خود را از خداوند ميطلبد، و آنگاه كه دعاى نهانى اثر نكرد و مصيبت رو به شدت گذاشت و آثار نوميدى و انقطاع از اسباب هم كم كم نمايان شد، آن وقت است كه ديگر ملاحظه اطرافيان خود را نكرده و از اينكه مردم به ذلت و درماندگيش پى مى برند، پروا ننموده و علنا گريه و زارى را سر مى دهد.
پس كلمه (تضرع ) و (خفيه ) مطلب را از جهتى ديگر نيز تعميم مى دهد و آن همان كوچكى و بزرگى مصيبت است . روى اين حساب معناى آيه اين است كه : خداى تعالى نجات دهنده از هر مصيبت و گرفتارى است ، چه زمينى و چه دريائى ، چه كوچك و چه بزرگ .
ريشه فطرى توجه انسان به خدا و وعده شكر و طاعت دادن او به هنگام گرفتارى هاىشديد.
(لئن انجينا من هذه لنكونن من الشاكرين ) - اين جمله اشاره است به اينكه انسان در چنين حالتى كه خداى را براى رفع گرفتاريهاى خود، مى خواند، اين وعده را هم مى دهد كه اگر نجاتش داد او را شكرگزارى نموده ، و ديگر پيرامون كفران نعمتش ‍ نگردد.
و اين وعده يك ريشه اساسى در نهاد آدمى دارد، چون به طور كلى عادت جارى افراد انسان ، حتى در بين خودشان هم همين است كه وقتى دربدريها و مصائب او را احاطه كرد، و ناملايمات پشت او را خم نمود، يا فقر و فلاكت او را به تنگ آورد، و يا دشمنى از پايش در آورد، و ناچار دست به دامان صاحب قدرتى زد كه مى تواند او را نجات دهد، آن صاحب قدرت را به وعده اى كه باعث خشنوديش شود، دلخوش مى سازد، و به همين وسيله تصميم او را محكمتر و حس فتوتش را بيدارتر مى كند، يا وعده مى دهد كه از اين به بعد ثناخوانيش كند، يا اميدوارش مى كند به اينكه مالى در عوض به او بدهد، يا اطاعتش را گردن نهد، يا به نحو ديگرى وفادارى كند. به هر حال چنين ارتكازى در نهاد آدمى هست ،

*(203/16)*

و اين ارتكاز و عادت از اينجا پيدا شده كه به طور كلى اعمال اجتماعى كه در بين افراد جامعه دائر است همه و همه معاملاتى است كه قائم به دو طرف است ، آدمى در اين معاملات چيزى مى دهد و چيزى مى ستاند، و اين انحصار و اختصاص به آدميان ندارد، بلكه هر موجودى از موجودات از كثرت حوائج مجبور است چنين باشد، نيازمنديها آنقدر زياد است كه اجازه نمى دهد يك موجود كارى بكند كه هيچ نفعى از آن عايد ديگران نشود و تنها نيازمنديهاى خودش برطرف گردد.
انسان اين عادت را در مورد توسل به خداى تعالى هم به كار مى بندد، با اينكه ساحت خداى سبحان ، منزه از احتياج است ، و همه كارهايش به منظور نفع رساندن به غير است و اينكه فطرت انسانيت آدمى را وامى دارد كه در مواقع درماندگى و بيچارگى و نداشتن راه خلاص ، متوسل به خداى تعالى شود و به او وعده شكر و اطاعت دهد، خود يكى از دليلهاى توحيد است ، زيرا به فطرت خود احساس مى كند كه تنها وسيلهاى كه قادر بر رفع و از ميان برداشتن گرفتارى و اندوه انسان است ، همانا خداى سبحان مى باشد، او است كه تمامى امور وى را از همان روزى كه به وجود آمده تدبير و اداره كرده ، و تدبير هر سبب و وسيله ديگرى هم به دست او است ناچار احساس مى كند كه تاكنون در مقابل چنين پروردگارى كوتاهى نموده ، و با آن همه نافرمانى كه كرده و آن گناهانى كه تاكنون مرتكب شده ، ديگر استحقاق آنرا ندارد كه خداوند نجاتش دهد، لذا براى اينكه استحقاقى به دست آورد و در نتيجه دعايش ‍ مستجاب شود، با خداى خود عهد مى بندد كه از اين به بعد شكرش را بجا آورده و در اطاعتش سر فرود آورد، گو اينكه بعد از آنكه نجات يافت ، باز هم فطرت خود را فراموش كرده و عهد خود را مى شكند: (ثم انتم تشركون ).
قل الله ينجيكم منها و من كل كرب ثم انتم تشركون

*(203/17)*

راغب در مفردات خود مى گويد: (كرب ) به معناى اندوه فراوان و شديد است ، (و نجيناه و اهله من الكرب العظيم - و ما او و اهل او را از آن اندوه بزرگ نجات داديم ) و (كربة ) و (غمة ) به يك معنا است ، ريشه اين لغت از (كرب الارض ) - به سكون راء - گرفته شده كه به معناى زير و رو كردن زمين است ، و چون اندوه نيز دل انسان را زير و رو و مشوش مى كند از اين جهت اندوه را نيز كرب گفته اند، و در مثل مى گويند: (الكراب على البقر شخم به عهده گاو است )، البته اين مثل غير از آن مثلى است كه مى گويند: (الكلاب على البقر) بعيد هم نيست كه ريشه اين لغت (كربت الشمس آفتاب نزديك غروب شد) بوده باشد و اينكه مى گويند: (اناء كربان ) به معناى ظرفى است كه نزديك پر شدن باشد و (كربان ) مانند (قربان ) به معناى نزديكى است و يا اينكه از (كرب ) - به فتحه كاف و راء - است
و به معناى گره ضخيم و محكمى است كه در ريسمان دلو مى زنند و مى گويند : اكربت الدلو يعنى گره زدم دلو را و اندوه را از اين جهت كرب مى گويند كه خود عقده و گرهى است در قلب .
در اين آيه (كل كرب هر اندوهى ) به ظلمات بر و بحر اضافه شده تا شامل همه مردم و همه ناملايمات بشود، چون هيچ انسانى نيست كه در طول زندگيش به اندوهى برخورد نكند. پس تمامى افراد بشر روزى را دارند كه در آنروز به در خانه خدا التماس نموده و از خدا رفع گرفتارى خود را بخواهند، چه آنانكه علنا اظهار حاجت مى كنند، و چه آنانكه به روى نياورده و به ظاهر خود را بى نياز از خدا مى دانند.

*(203/18)*

پس خلاصه معناى آيه اين شد كه شما همواره در شدايدى كه در ظلمات دريا و خشكى با آن مواجه مى شويد و همچنين در ساير شدايد وقتى دستتان از اسباب ظاهرى بريده مى شود و ديگر راه به جائى نمى بريد، به فطرت انسانيتى كه داريد مى بينيد كه تنها خداى سبحان پروردگار شما است ، و پروردگار ديگرى جز او نيست ، و جزم پيدا مى كنيد به اينكه پرستش غير خدا ظلم و گناه است ، به شهادت اينكه شما تنها در شدايد او را مى خوانيد، و به او وعده مى دهيد كه اگر نجات يافتيد از آن پس او را شكرگزارى نموده و ديگر به او كفر نمى ورزيد. ليكن بعد از نجات يافتن ، باز عهد خود را شكسته و به وعده اى كه داده بوديد وفا نكرده باز به كفر سابقتان برمى گرديد. پس در اين دو آيه احتجاج شده است بر مشركين ، و توبيخ آنان است بر عهدشكنى .
تهديد امت به نزول عذاب از ناحيه خداى تعالى .
قل هو القادر على ان يبعث عليكم عذابا من فوقكم ...
راغب در مفردات خود مى گويد: كلمه بعث در اصل لغت به معناى برانگيختن و چيزى را به طرفى سوق دادن است ، مثلا گفته مى شود: (بعثته فانبعث - برانگيختم فلان چيز و يا فلان شخص را و او هم برانگيخته شد) البته معناى اين كلمه بر حسب اختلافى كه در متعلق آن است ، مختلف مى شود، مثلا بعث شتر، او را به پاداشتن و به راه انداختن است ، و بعث مردگان در آيه (و الموتى يبعثهم الله ) به معناى از قبر بيرون آوردن و به طرف قيامت سوق دادن است - تا آنجا كه مى گويد - پس در حقيقت براى (بعث ) دو معنا است : 1 - بعث بشرى ، مانند به پاداشتن شتر و يا وادار كردن و فرستادن انسانى به سوى حاجتى از حوائج . 2 - بعث الهى ، كه بعث الهى خود دو جور است : يكى هستى بخشيدن به اشياء است پس از نيستى ،
و خداوند قدرت بر آن را به كسى نبخشيده است . و يكى هم از قبيل زنده كردن مردگان است كه از بعضى از اولياى خدا مانند عيسى (عليه السلام ) و امثال وى نيز برمى آيد.

*(203/19)*

و كوتاه سخن اينكه اين كلمه به هر معنايى هم كه باشد، به معناى به پا داشتن و واداشتن است . و به اين عنايت است كه در توجيه و فرستادن هم استعمال مى شود، براى اينكه روانه كردن به طرف قومى و فرستادن به طرف حاجتى ، غالبا بعد از سكون انجام مى شود. و بنابراين مى توان از كلمه (بعث عذاب ) استفاده كرد كه عذاب مذكور عذابى است كه مى بايستى متوجه آنان بشود، و اگر تاكنون متوجهشان نشده ، مانعى از قبيل ايمان و اطاعت در كار بوده كه اگر آن مانع نمى بود، خداوند آن عذاب را به پا داشته و متوجهشان مى كرد.
(او من تحت ارجلكم او يلبسكم شيعا) - در مجمع البيان در باره كلمه (يلبسكم ) مى گويد: (لبست عليهم الامر) يعنى فلان امر را بر آنان مشتبه كردم و (البسه ) يعنى آنرا براى آنان بيان نكرد و روشن ننمود، و (لبس الثوب ) - بدون لفظ (على ) - به معناى پوشيدن جامه است ، و لبس اشتباه امر و اختلاط كلام را گويند، و (لابست الامر) يعنى فلان امر را مشتبه كردم ، و در معناى (شيع ) مى گويد: (شيع ) به معناى فرق و طوايف است ، و هر فرقه اى براى خود، شيعه جداگانه اى است ، و (شيعه ) به معناى پيرو و (تشيع ) به معناى پيروى بر وجه تدين و ولاء است .
و بنا بر گفته وى ، مراد از: (او يلبسكم شيعا) اين مى شود كه آنان را با اينكه فرقه هاى مختلفى هستند، به يكديگر مشتبه مى سازد.

*(203/20)*

پس ظاهر اينكه فرمود: (قل هو القادر على ان يبعث عليكم عذابا من فوقكم او من تحت ارجلكم ) اين است كه مى خواهد اثبات كند كه خداوند سبحان قادر است بر اينكه از بالا و پائين عذاب بر آنان بفرستد، و لازمه قدرت داشتن اين نيست كه اين قدرت را به كار هم بزند، غرض ترساندن مردم است ، و همين اثبات قدرت براى ترساندن آنان كافى است . و ليكن از قرينه مقام استفاده مى شود كه غرض تنها اثبات قدرت نيست ، بلكه علاوه بر اثبات قدرت ، براى خداوند، استحقاق عذاب را هم مى رساند. بنابراين ، و بنا بر استفاده اى كه قبلا از كلمه بعث كرديم آيه شريفه جدا و صريحا تهديد مى كند بر اينكه اگر امت دست از كفر بر ندارند، و بر ايمان به خدا و آياتش اجتماع نكنند، و بدين وسيله جلوى عذاب را نگيرند،
عذاب بر آنان فرستاده خواهد شد. آيه (لكل نبا مستقر و سوف تعلمون ) نيز مؤ يد اين معنا است ، علاوه بر اينكه خداوند در آيات مشابه آيه مورد بحث ، اين امت را صريحا تهديد به عذاب نموده ، از آن جمله فرموده است : (و لكل امة رسول فاذا جاء رسولهم قضى بينهم بالقسط - تا اينكه مى فرمايد - و يستنبئونك ا حق هو قل اى و ربى انه لحق و ما انتم بمعجزين ...) و نيز فرموده : (ان هذه امتكم امة واحدة و انا ربكم فاعبدون و تقطعوا امرهم بينهم ...) و نيز فرموده : (فاقم وجهك للدين حنيفا - تا اينكه مى فرمايد - و لا تكونوا من المشركين ، من الذين فرقوا دينهم و كانوا شيعا...).
وجوهى كه در معناى (عذاب از فوق ) در آيه شريفه گفته شده است .
بعضى ها گفته اند: مراد از (عذاب از فوق )، همانا صيحه و سنگ و باد و طوفان است ، نظير عذابى كه به قوم عاد و ثمود و قوم شعيب و لوط رسيد، و مراد از (عذاب از پائين )، خسف است ، نظير خسفى كه قارون را هلاك كرد.

*(203/21)*

بعضى ديگر گفته اند: عذاب از فوق همان فشار و شكنجه اى است كه ممكن است از ناحيه مافوق خود يعنى سلاطين و گردنكشان ببينند، و عذاب از پائين پايشان ، ناراحتيهايى است كه ممكن است از ناحيه زير دستان و بردگان خود ببينند.
بعضى ديگر از مفسرين گفته اند: مراد از فوق و تحت سلاحهاى آتشينى است كه اخيرا بشر آنرا اختراع كرده است ، از قبيل جتهاى بمبافكن ، توپهاى سنگين و مخرب ، ضدهوائيها، زيردريائيها و كشتيهاى جنگى و...، چون خداى تعالى است كه در كلام خود مردم را از عذاب بيم مى دهد، و خداى تعالى نسبت به عذابهائى كه بعدها و آينده پيدا مى شود داناتر است .
و ليكن حق مطلب اين است كه لفظ آيه ، لفظى است كه قابل انطباق بر همه اين معانى مى باشد، عذابهائى نيز پس از نزول اين آيه بر امت اسلام واقع شده ،
كه قابل انطباق بر آيه هستند چيزى كه هست بايد ديد جهت اصلى اين عذابها چيست ؟ و اگر به دقت بنگريم خواهيم ديد تنها چيزى كه امت را مستحق عذاب نموده ، همانا اختلاف كلمه و تفرقه اى است كه امت آغاز كرد و پاسخ منفى به آن حضرت داد و دعوت وى را كه به سوى (اتفاق كلمه ) بود، نپذيرفت .
پيشگوئى تفرقه امت و درگيرى هاى بين آنها پس ازرسول خدا (ص ).
او يلبسكم شيعا و يذيق بعضكم باس بعض ...
از ظاهر اين جمله چنين برمى آيد كه مى خواهد دسته بندى هائى را كه بعد از رحلت رسول خدا پيش آمد، پيشگوئى نمايد، همان دسته بندى هايى كه باعث شد مذاهب گوناگونى در اسلام پديد آيد، و هر فرقه اى در باره مذهب خود اعمال تعصب و حمايت جاهلانه نموده و آن همه جنگهاى خونين و برادركشى به راه افتد، و هر فرقه اى فرقه ديگر را مهدور الدم و از حريم دين و مرز اسلام بيرون بداند.

*(203/22)*

و از اين روى ، جمله (او يلبسكم شيعا) و جمله (يذيق بعضكم باس بعض ) هر دو اشاره به يك عذاب خواهند بود، اگر چه ممكن است از نظر ديگر، هر كدام از دو جمله مزبور را ، اشاره به عذاب جداگانه اى دانست ، چون تفرقه بين امت ، علاوه بر جنگ و خونريزى ، آثار ديگرى از قبيل ضعف در نيروى اجتماعى و متمركز نبودن قوا نيز دارد، ليكن اين معنا با ظاهر آيه خيلى سازگار نيست ، زيرا بنابراين معنا، ذكر جمله (و يذيق بعضكم باس بعض ) بعد از جمله (او يلبسكم شيعا) ذكر (خاص ) بعد از (عام ) و (مقيد) بعد از (مطلق ) خواهد بود، و اين از فصاحت قرآن دور است ، چرا كه ذكر مقيد بعد از مطلق تنها در جائى جايز است كه عنايت ديگرى در كار باشد، و در آيه مورد بحث چنين عنايتى در بين نيست .
علاوه بر اينكه عطف به واو جمع شاهد و مؤ يد ديگرى براى گفتار ما است .
و بنا بر گفته ما، معناى آيه چنين مى شود: اى محمد! مردم را از عاقبت وخيم استنكاف از اتحاد و اجتماع در زير لواى توحيد و اعراض ‍ از شنيدن دعوت حق ، بترسان و به آنان بگو كه عاقبت حركت و رويهاى كه پيش گرفته اند تا چه اندازه وخيم است ، زيرا خداى تعالى مى تواند شما را به عاقبت بد دچار نموده و عذابى بر شما نازل كند كه از آن راه فرارى نداشته باشيد، و پناهگاهى كه به آن پناهنده شويد، نيابيد، و آن عذاب يا آسمانى است يا زمينى و يا اين است كه شما را به جان هم انداخته و به دست خودتان نابودتان كند. آنگاه با خطاب (انظر كيف نصرف الا يات لعلهم يفقهون ) بيان مزبور را تتميم مى كند.
و كذب به قومك و هو الحق قل لست عليكم بوكيل
مقصود از اقوام رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) قريش يا قبيله مضر و يا عموم امت عرب است .
مردم از قوم رسول خدا كه براى نخستين بار نفاق ورزيده ، مخالفت و اعتراض كردند وراه مخالفت را براى سايرين باز كردند.

*(203/23)*

و از فحواى بعضى از آيات قرآن در موارد ديگر استفاده مى شود كه مقصود از قوم رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) عربها مى باشند، مانند آيه (و لو نزلناه على بعض الاعجمين فقراه عليهم ما كانوا به مؤ منين كذلك سلكناه فى قلوب المجرمين لا يؤ منون به حتى يرو العذاب الاليم فياتيهم بغتة و هم لا يشعرون ) و نيز مانند آيه (و ما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم ) به هر حال اينكه فرمود: (و كذب به قومك و هو الحق ) تمهيد و مقدمه است براى تحقق (نبا) و خبرى كه اين انذار مشتمل بر آن است .
گويا كسى مى گويد: اى امت اسلام ! در زير لواى توحيد گرد آمده و در پيروى از كلمه حق اتفاق كنيد، و گر نه هيچ تامينى از عذابى كه از بالا يا از پائين يا از ناحيه اختلاف كلمه بر شما مسلط شود، و بين شما كار را به شمشير و تازيانه مى كشد، نخواهيد داشت .
آنگاه همان شخص رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) را مخاطب قرار داده مى گويد: اين قوم خود تو است كه دين تو را تكذيب نمودند. و هم آنان بايد خود را براى چشيدن عذاب دردناكى آماده سازند.
از اين بيان چند نكته استفاده مى شود: اول اينكه : ضميرى كه در (كذب به ) است به عذاب برمى گردد، همچنانكه (آلوسى ) هم همين مطلب را به بيشتر مفسرين نسبت داده است .
البته در اين مطلب مخالفينى هم هستند كه گفته اند ضمير مزبور به (تصريف الا يات ) و يا به قرآن برمى گردد، و ليكن خيلى بعيد است . احتمال هم دارد كه به خبرى برگردد كه آيه قبلى متضمن آن بود.
دوم اينكه : به طورى كه از قرينه مقام استفاده مى شود، جمله (و كذب به قومك ) به منزله خبرى است كه زمينه را براى بيان يك وعده خطرناك ، آماده مى سازد، گويا كسى مى گويد بر امت تو لازم است كه بر ايمان به خدا و آياتش اجتماع نموده و از اينكه در بين آنان مرض واگيردار (كفر به خدا و آيات وى ) رخنه كند و اختلاف كلمه پديد آيد،

*(203/24)*

بر حذر باشند كه شايد از عذاب خداوندى ايمن گردند. آنگاه همين شخص ، خطاب به رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) نموده مى گويد: بدبختانه در بين همه مردم جهان و آيندگان ، اولين قومى كه اين امر لازم را نقض كرد، همان قوم خودت بودند كه با مخالفت و اعتراض خود، راه را براى مخالفت سايرين هموار كردند، و به زودى خواهند فهميد كه چه كردند.
خوانندگان محترم خواهند پرسيد كه اين معنا را از كجاى آيه استفاده كرديد؟ در پاسخ مى گوييم : از آنجا كه مساله تكذيب اختصاص به قوم رسول خدا نداشت ، بلكه يهوديها و ساير امم چه در حيات آنجناب و چه بعد از آن ، مخالفت و تكذيب نمودند و البته مخالفتهاى همه در نزول عذابى كه از آن تحذير شده بودند، اثر هم داشت ، با اين حال مى بينيم تنها از قوم آنجناب اسم مى برد و اين خود به خوبى مى فهماند كه مى خواهد بفرمايد مخالفت قوم تو است كه راه را براى مخالفت سايرين باز مى كند.
آنچه بر سر امت اسلام پديد آمده همه زاييده اختلافات و مشاجرات بعد از رحلت پيامبراست .
علاوه بر قرينه مقاميه اى كه گفته شد ، دقت و بحث درباره اوضاع جامعه اسلامى نيز اين معنا را تاءييد مى كند، و انسان به اين حقيقت پى مى برد كه آنچه بر سر امت اسلام آمد و آن انحطاطى كه در حيثيت و ضعفى كه در قوا و پراكندگى كه در آراء و عقايد اين امت پديد آمد، تنها و تنها بخاطر مشاجرات و كشمكشهائى بود كه در همان صدر اول و بعد از رحلت رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) در گرفت ، و اگر ريشه آن مشاجرات را هم سراغ بگيريم خواهيم ديد كه زائيده حوادث اول هجرت و حوادث اول هجرت هم زائيده حوادث قبل از هجرت بود. و خلاصه ريشه همه اين بدبختيها كه بر سر امت اسلام آمد، همان سرپيچيهائى است كه رسول خدا از قوم خود ديد.

*(203/25)*

و اين نافرمانان هر چند پيرامون لواى دعوت اسلامى انجمن شده و پس از ظهور و غلبه كلمه حق در سايه آن آرميدند ولى افسوس ‍ كه به شهادت بيشتر آيات قرآن ، جامعه پاك دينى حتى يك روز هم خود را از لوث منافقين پاك و مبرا نديد.
مگر مى توان اين مطلب را ناديده گرفت ، و وجود منافقينى را كه عدهشان هم نسبت به جامعه آنروز عده قابل ملاحظهاى بوده است ، بى اثر دانست ؟ و مگر ممكن است بنيه چنين جامعهاى از آثار شوم چنين منافقينى سالم مانده و از شر آن جان به سلامت ببرد؟ هرگز! رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) با آن عظمتى كه داشت نتوانست آنان را اصلاح كند و جامعه آنروز هم نتوانست آن عده را در خود هضم نموده به اجزاى صالحى تبديلشان نمايد تا چه رسد به جامعه بعد از رحلت آنجناب ، و معلوم است كه با رحلت آنجناب اين آتش كه تا آنروز زير خاكستر نهفته بود بدون اينكه ديگر كسى از اشتعالش جلوگير باشد هر دم گسترش شعله و زبانهاش ‍ بيشتر مى شود،
198 \*\*\*
همانطورى كه شد، آرى : (كل الصيد فى جوف الفرا).
سوم اينكه : سياق جمله (قل لست عليكم بوكيل ) سياق كنايه است ، و مى خواهد بفرمايد: از چنين قومى اعراض كن و بگو اختيار شما به من واگذار نشده تا بتوانم از در خيرخواهى ، شما را از تكذيبتان منع كنم ، تنها چيزى كه از من ساخته است و مقام من اقتضاى آنرا دارد اين است كه از عذاب شديدى كه در كمين شما است هشدارتان دهم . از اينجا معلوم مى شود كه جمله (لكل نبا مستقر و سوف تعلمون ) حكايت قول رسول خدا و تتمه كلام آنجناب است ، خطابى هم كه در جمله (سوف تعلمون ) هست شاهد ديگرى است بر اين مطلب و قرينه است بر اينكه آيه شريفه گويا قوم رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم ) را مخاطب آن جناب قرار داده و گفتار آن حضرت را حكايت مى كند، و اين كلام ، كلام او است نه كلام خداى تعالى .

*(203/26)*

و اينكه فرمود: (لكل نبا مستقر و سوف تعلمون ) تهديد صريحى است از وقوع عذابى حتمى . و اما اينكه چطور در تهديد مسلمين و خبر دادن از وقوع عذاب و تفرقه كلمه آنان خطاب را متوجه مشركين كرده ؟ وجهش را قبلا ذكر كرده و گفتيم : باعث همه بدبختيهاى مسلمين همين مشركين بودند، آرى در اينگونه آثار مردم امت واحده و عينا مانند يك تن واحدى هستند كه انحراف يك عضو آن ، ساير اعضا را هم مبتلا مى سازد، در خود قرآن كريم آيات بسيارى اين معنا را تاييد مى نمايد. از آن جمله آيه (بل هم فى شك يلعبون فارتقب يوم تاتى السماء بدخان مبين يغشى الناس هذا عذاب اليم ربنا اكشف عنا العذاب انا مومنون انى لهم الذكرى و قد جاءهم رسول مبين ثم تولوا عنه و قالوا معلم مجنون انا كاشفوا العذاب قليلا انكم عائدون ) و آيه (47 - 56 سوره يونس ) و آيه (92 - 97 سوره انبياء) و آيه 30 - 45 سوره روم و آيات بسيار ديگرى است كه همه از وقوع عذابهايى خبر مى دهند
كه امت به جرم انجام گناهانش دچار آن شده و سپس عنايت الهى شامل حالش مى گردد. و معلوم است كه گناهان گذشتگان اين سوء عاقبت را براى امت به بار آورده و آيندگان را گرفتار مى سازد.
البته بايد دانست كه اين بحث شايسته دقت و تدبر بيشترى است ، ليكن با كمال تاءسف مفسرين و اهل بحث وقتى به اينگونه آيات مى رسند با اينكه عده آنها در قرآن بسيار و از نظر ارتباطى كه با سعادت دنيا و آخرت امت دارد، داراى اهميتى فراوان است با اين حال در اطراف آن بحث ننموده و سرسرى ميگذرند. (و اذا رايت الذين يخوضون فى آياتنا فاعرض عنهم حتى يخوضوا فى حديث غيره )

*(203/27)*

راغب در مفردات خود مى گويد: خوض در لغت به معناى در آب داخل شدن و از آن عبور كردن است ، و به طور استعاره در ساير امور هم استعمال مى شود، و در قرآن بيشتر در امورى استعمال شده كه دخول در آن زشت و مذموم است از قبيل غور در باطل و ذكر آيات حق پروردگار و استهزاء نسبت به آن .
و مراد از اينكه فرمود: از آنان اعراض كن ، اين است كه با آنان در عملشان شركت نكرده و اگر در ميان آنان است ، از ايشان جدا شود يا به نحو ديگرى اعراض نمايد. و اينكه نهى از شركت را مقيد به : (حتى يخوضوا فى حديث غيره ) نمود براى اين بود كه دلالت كند بر اينكه مطلق مشاركت و همنشينى با آنان مورد نهى نيست ، و مجالستى كه غرض از آن پيروى و يا اقامه حق و يا دعوت به آن بوده باشد جايز است ، تنها مجالستى مورد نهى است كه در آن مجالست خوض در آيات خداوند بشود.
از اينجا به خوبى معلوم مى شود كه در اين كلام نوعى ايجاز حذف به كار رفته و تقدير آن چنين است : (و اذا رايت الذين يخوضون فى آياتنا يخوضون فيها فاعرض عنهم - وقتى كسانى را كه در آيات ما خوض و استهزاء مى كنند، ميبينى كه مشغول خوض كردن هستند، از آنان اعراض كن ) و جمله اى كه شبيه جمله صله (يخوضون ) است از جهت اينكه حاجتى به ذكر آن نبوده ، حذف شده است .
و اما معناى آيه اين است كه : وقتى ميبينى اهل خوض و استهزاء كنندگان به آيات خدا را كه سرگرم كار ناستوده خود هستند از آنان روى بگردان و در حلقه و مجلس آنان وارد مشو، تا به سخنان ديگرى بپردازند و در مطالب ديگرى بحث و كنجكاوى كنند. البته اگر ديدى كه به بحث ديگرى پرداختند مى توانى به حلقهشان در آئى . اين بود معناى آيه - و خدا داناتر است -.

*(203/28)*

و گو اينكه سياق كلام سياق احتجاج عليه مشركين است ، و ليكن ملاكى كه در آن ذكر شده خصوصيت مشركين را ملغى و مطلب را عمومى كرده ، و ديگران را هم شامل شده است . علاوه ، در آخر آن مى فرمايد: (فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين ) پس ‍ معلوم مى شود خوض در آيات خدا ظلم است ، و در حقيقت نهى در آيه ، نهى از شركت با ستمكاران در ستم ايشان است ، چه اين ظلم را مشركين مرتكب شوند و چه غير آنان ، به شهادت اينكه در جاى ديگر مى فرمايد: (انكم اذا مثلهم ) و معلوم است كه مراد از اين جمله اين نيست كه شما هم مثل آنان مشرك و كافر مى شويد، بلكه مراد اين است كه شما هم مانند آنان نافرمان و ظالم خواهيد بود. و ضميرى كه در (غيره ) است به حديثى برمى گردد كه در آن خوض و استهزاء به آيات خدا مى شود.
و اما ينسينك الشيطان فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين
لفظ (ما) در كلمه : (اما) زائده است كه نوعى تاكيد و در بعضى از موارد تقليل را مى رساند، و همچنين نونى كه قبل از كاف قرار دارد نون تاكيد است . بنابراين اصل اين كلمه (ان ينسك ) بوده و چون كلام در مقام تاكيد بوده و لازم بوده كه نهى ، تشديد و تاكيد شود از اين رو لفظ ما زائده را بر سر (ان ) درآورده و نون تاكيد را هم قبل از كاف قرار داد، و در نتيجه معناى كلام اين شد كه : حتى اگر نهى ما را فراموش كردى و شيطان آنرا از يادت برد و بعدا به يادت آمد، باز هم نمى توانى در امتثال نهى ، سهلانگارى نموده ، همچنان در مجلس آنان بنشينى ، بلكه همينكه يادت آمد بايستى برخيزى ، چون سزاوار مردان با تقوى نيست كه با مسخره كنندگان به آيات خدا همنشين شوند.
next page
fehrest page
back page

*(203/29)*

next page
fehrest page
back page
پيغمبر (ص ) معصوم از فراموشى است و خطاب (ينسينك ) در حقيقت خطاب به امت است .
اين خطابى كه در آيه شريفه است ، خطاب به نبى اكرم (صلى الله عليه وآله و سلم ) است ، و ليكن در حقيقت مقصود، ديگرانند، زيرا انبيا (عليهم السلام ) نه تنها از گناهان بلكه حتى از فراموشى احكام خداوندى هم مبرا هستند.
و ما سابقا در بحثى كه راجع به عصمت انبيا (عليهم السلام ) كرديم ثابت نموديم كه فراموش كردن احكام الهى از آن حضرت عينا مانند مخالفت عملى باعث گمراهى سايرين مى شود و ديگران به عمل آنان احتجاج و از آن اتخاذ سند مى كنند، پس همانطورى كه گفتيم ، غرض اصلى از اين خطاب و مخاطبين واقعى آن امت اسلام است . سياق آيات مورد بحث هم اين معنا را تاييد مى كند، براى اينكه در آيه بعد روى سخن را به متقين از امت نموده مى فرمايد: (و ما على الذين يتقون من حسابهم من شى ء...) از اين هم روشنتر آيه (و قد نزل عليكم فى الكتاب ان اذا سمعتم آيات الله يكفر بها و يستهزء بها فلا تقعدوا معهم حتى يخوضوا فى حديث غيره انكم اذا مثلهم ان الله جامع المنافقين و الكافرين فى جهنم جميعا) است ، زيرا اين آيه در مدينه نازل شده و نزول آيه مورد بحث در مكه اتفاق افتاده ، و معلوم است كه مراد از نزل عليكم همان حكمى است كه سابقا آيه مورد بحث آنرا در مكه گوشزد امت نموده ، زيرا غير آيه مورد بحث ، آيه ديگرى كه از همنشينى و شركت در مجالس آنان نهى كرده باشد، نازل نشده است . پس اين آيه رسول خدا را تذكر مى دهد به اينكه آن حكمى را كه ما سابقا (در آيه مورد بحث ) به تو نازل كرديم ، گوشزد مردم بكن تا در مجالس مسخره كنندگان شركت نكنند. بنابراين ، ادعاى ما كه گفتيم : گر چه در آيه مورد بحث ، روى سخن با رسول خدا است و ليكن در حقيقت مخاطب ، امت است روشن و مبرهن گرديد، و معلوم شد كه كلام مزبور از قبيل مثل معروف : به در مى گويم

*(204/1)*

ديوار تو بشنو است .
آميزش با كناهكاران و حضور در مجلس معصيت ، خطر وقوع در معصيت را براى انسان افزايش مىدهد.
(و ما على الذين يتقون من حسابهم من شى ء...) اين آيه شريفه مى خواهد بفرمايد كه وزر و وبالى كه مسخره كنندگان براى خود كسب مى كنند، تنها بر خود آنان است ، و كارى به ديگران ندارد، مگر اينكه ديگران هم در اين گناه مانند آنان باشند، و با آنان شركت نمايند يا راضى به كردارشان باشند. البته همه مى دانند كه در هيچ گناهى جز مرتكب و عاملش محاسبه نمى شود، ليكن ما خواستيم تذكر داده باشيم كه شايد مؤ ثر واقع شده و مردم از چنين گناهى بپرهيزند، چون گر چه ممكن است كسانى در مجالس آنان شركت جسته و در عين حال ايشان را بر ظلمشان معاونت ننموده ، حتى در قلب هم راضى به عملشان نباشند، و ليكن به طور كلى مشاهده گناه و حضور در مجلس معصيت در دل هر كسى اثر گذاشته و گناه را در نظرش سبك و بى اهميت مى سازد، و معلوم است كه وقتى گناه در نظر كسى مانوس شد،

*(204/2)*

خطر ارتكاب و وقوع در آن بيشتر مى شود، چون نفس آدمى براى هر گناهى هوا و خواهشى دارد، لذا بر شخص پرهيزكار لازم است علاوه بر اينكه با نيروى تقوا نفس خود را از ارتكاب محارم خدا، جلوگيرى مى كند از مخالطه و آميزش با اهل معصيت و كسانى كه پرده حشمت خداى را دريده اند نيز دورى جويد. آرى كسى كه در اطراف قرقگاه ، آمد و شد مى كند، خطر قرق شكستنش بيشتر است . از اين بيان چند نكته روشن شد: اول اينكه : اگر در آيه شريفه شريك جرم بودن را تنها از پرهيزكاران نفى نمود - و حال آنكه اين معنا اختصاص به پرهيزكاران نداشته و هيچ بيگناهى به جرم گنهكاران مؤ اخذه نمى شود - براى اشاره به اين است كه كسانى كه از همنشينى با آنان ، پرهيز نمى كنند ايمن از اين نيستند كه سرانجام در سلك آنان در آمده و در نتيجه عذاب و مؤ اخذهاى كه آنان مى بينند اينان نيز ببينند. و خلاصه ، تقدير كلام چنين است : متقين مادامى كه از همنشينى با گنهكاران بپرهيزند عذاب آنان را نخواهند داشت ، و اگر آنان را نهى مى كنيم ، براى اين است كه در پرهيز خود ، مستمر و پابرجا باشند، يا اگر از محارم خدا پرهيز ندارند، پرهيز كنند. دوم اينكه : مقصود از تقوا در جمله (و ما على الذين يتقون ) تنها پرهيز از خصوص همنشينى با نامبردگان نيست ، بلكه مقصود پرهيز از همه گناهان است ، به خلاف تقوايى كه در جمله (لعلهم يتقون ) است كه مقصود از آن پرهيز از خصوص گناه مزبور است ، ممكن هم هست مقصود از تقواى اولى ، اصل تقوا و مقصود از دومى كمال آن و يا مقصود از اولى اجمال و از دومى تفصيل آن باشد. و بنا بر احتمال اخير، ذكر خوض كنندگان به عنوان ذكر يكى از مواردى است كه فعلا منطبق با آن كلى و مجمل است . البته ممكن است براى آيه ، معناى ديگرى هم كرد، و آن اين است كه : مراد از تقواى اول ، تقواى مؤ منين و مراد از دومى تقواى خوض كنندگان باشد و تقدير كلام چنين باشد: و ليكن خوض

*(204/3)*

كنندگان را تذكر دهيد، باشد كه از اين عمل ناپسند بپرهيزند. سوم اينكه : كلمه (ذكرى ) مفعول مطلقى است براى فعل مقدر، و تقدير كلام : (و لكن نذكرهم ذكرى ) و يا (ذكروهم ذكرى ) است و نيز ممكن است كلمه مزبور را خبر از براى مبتداى محذوف و تقدير كلام را (و لكن هذا الامر ذكرى ) يا مبتدا از براى خبر محذوف و تقدير را (و لكن عليك ذكريهم ) دانست و اين بستگى دارد به اينكه ذهن خواننده كداميك از اين احتمالات را زودتر و بهتر بپذيرد.
و ذر الذين اتخذوا دينهم لعبا و لهوا...
معناى (بسل ) و مراد از (و ذكر به اءن تبسل نفس ).
راغب گفته است كلمه (بسل ) هم به معناى ضميمه كردن چيزى است به چيز ديگر، و هم به معناى منع است ،

*(204/4)*

و از همين جهت كه متضمن معناى ضميمه كردن است به طور استعاره در ترش كردن و درهم كشيدن صورت و وجه استعمال شده و گفته مى شود: (هو باسل و متبسل الوجه - او كج خلق و ترش رو است )، از جهت اينكه متضمن معناى منع است ، هر مال حرام و مرتهن را بسل مى گويند، در قرآن هم كه فرمود: (و ذكر به ان تبسل نفس بما كسبت ) به همين معنا است و مقصود محروم بودن از ثواب است . فرقى كه بين كلمه حرام و بسل وجود دارد اين است كه حرام هم ممنوع به حكم را شامل مى شود و هم ممنوع قهرى را، و اما بسل تنها به معناى ممنوع قهرى است ، و از همين جهت خداى تعالى مى فرمايد: (اولئك الذين ابسلوا بما كسبوا) يعنى آنان كسانى هستند كه به جرم گناهانشان ، از ثواب عمل نيكشان هم محروم شده اند. در مجمع البيان مى گويد: (ابسلته بجريرته ) معنايش ‍ اين است كه من فلانى را به گناه خودش حواله دادم ، و كلمه (مستبسل ) به معناى كسى است كه تن به قضا داده و از نظر اينكه مى داند راه خلاصى ندارد تسليم شده است . - تا آنجا كه مى گويد - اخفش گفته : كلمه تبسل در آيه شريفه به معناى مجازات است ، و بعضى گفته اند: به معناى گروگان بودن است ، و به هر تقدير معناى آيه روشن است ، چون معانيى كه براى اين كلمه كرده اند همه شبيه و نزديك به هم مى باشند. در اين آيه مى فرمايد: با كسانى كه دين خود را بازيچه گرفته اند، متاركه كن تدين و گرويدن به خواسته هاى نفسشان را لهو و لعب به دين شمرده ، و اين خود اشاره به اين است كه آنان دين حق و صحيحى دارند، و آن همان دينى است كه فطرتشان آنان را به آن دين دعوت مى كند، پس جا دارد كه همان نداى وجدان خود را لبيك گفته و آن را به طور جد پذيرفته و بدين وسيله دين خداى را از خلط و تحريف دور بدارند، و ليكن بدبختانه دين را بازيچه پنداشتند، و آن را مانند اسباببازى به هر طرف كه بخواهند، و به هر صورتى كه هواى نفسشان بگويد ميچرخانند. سپس عطف

*(204/5)*

به اين معنا مى فرمايد: (و غرتهم الحيوة الدنيا) چون بين فريب خوردن از دنيا و بازيچه گرفتن دين خدا ، ملازمه است ، وقتى انسان نسبت به كام گرفتن از لذتهاى مادى ، افسار گسيخته شد و همه كوشش خود را، صرف آن نمود،
قهرا از كوشش در دين حق اعراض نموده و آن را شوخى و بازيچه ميپندارد. آنگاه مى فرمايد: مردم را با قرآن انذار كن و آنان را از اينكه در اثر گناه محروم از ثواب شوند، و يا از اينكه تسليم عقاب گردند بر حذر بدار، و خبردارشان كن كه جز خداى تعالى ولى و شفيعى ندارند، و براى خلاصى از عقاب هر چه را هم كه بدهند، از آنان قبول نمى شود، زيرا كه روز قيامت روز پاداش اعمال است ، نه روز خريد و فروش . آرى اينان كسانى هستند كه از ثواب خدا ممنوع يا (به معناى ديگر كلمه ) تسليم عقاب خداوند شده اند ، براى آنان به جرم كفرى كه مى ورزيدند، آبى است از حميم و عذابى است دردناك .
قل اندعوا من دون الله ما لا ينفعنا و لا يضرنا
اين آيه احتجاج بر مشركين است به لحن استفهام انكارى ، و اگر از اوصاف بتها و شركايشان مساله نفع و ضرر نداشتن را ذكر كرد، وجهش - همانطورى كه قبلا هم گفتهايم - اين است كه انسان به طور كلى به خاطر يكى از دو جهت براى خود معبود مى گيرد - حال چه آن معبود حق باشد و چه باطل - و آن دو جهت يكى اميد به خير است و ديگرى ترس از شر. بنابراين ، وقتى در معبود آدمى نه اميد خيرى است و نه از شرى جلوگيرى مى كند، چرا انسان در مقابلش خاضع شده و آن را پرستيده و به درگاهش تقرب بجويد؟
و نرد على اعقابنا بعد اذ هدينا الله ... ائتنا

*(204/6)*

(استهواء) به معناى خود را ساقط كردن و پائين آوردن ، و رد بر اعقاب كنايه از گمراهى و ترك هدايت است . چون لازمه هدايت به حق ، واقع شدن در صراط مستقيم و يا شروع در پيمودن آن است ، و ارتداد و برگشتن به عقب ، لازمهاش نپيمودن آن راه و برگشتن به پشت سر است ، و معلوم است كه چنين عملى گمراهى است و لذا فرمود: (و نرد على اعقابنا بعد اذ هدينا الله ) برگشت به عقب را مقيد كرد به بعد از هدايت الهى .
استدلال فاسد و عجيب برخى ، به بعضى آيات براى اثبات اين ادعا كه پيغمبران قبل از بعثت كافر بوده اند.
از جمله استدلالات عجيب و شگفت آورى كه به امثال اين آيه و آيه (قال الملا الذين استكبروا من قومه لنخرجنك يا شعيب و الذين آمنوا معك من قريتنا او لتعودون فى ملتنا قال او لو كنا كارهين قد افترينا على الله كذبا ان عدنا فى ملتكم بعد اذ نجينا الله منها و ما يكون لنا ان نعود فيها الا ان يشاء الله ربنا) شده ، اين است كه گفته اند:
انبيا (عليهم السلام ) قبل از آنكه مبعوث به نبوت شوند كافر بودند، به شهادت اينكه در آيه مورد بحث به پيغمبر اكرم (صلى الله عليه وآله و سلم ) چنين تلقين مى كند كه از زبان خود و همه مسلمين به كفار بگويد: آيا بعد از اينكه خداوند هدايتمان كرد دست از دين خدا كشيده به كفر سابقمان برگرديم ؟. و همچنين از قول شعيب نقل كرده كه به كفار معاصر خود گفت : آيا اگر بعد از آنكه خداوند از ملت و كيش باطل شما نجاتمان داد باز هم به آن كيش برگرديم به خداوند دروغ نبستهايم ؟.
از اين دو آيه برمى آيد كه انبيا ، قبل از بعثتشان كافر بوده اند و خداوند آنان را به دين خود هدايت نموده و از كيش و ملت باطل ، نجاتشان داده است .

*(204/7)*

و ليكن اين استدلال بسيار پوچ و فاسد است ، براى اينكه وقتى پيغمبرى بخواهد با كفار معاصرش احتجاج كند البته به زبان جامعه دينى خود حرف مى زند (همان جامعه كه افرادش قبلا مشرك بودند، و خداوند به وسيله همين پيغمبر آنان را به دين حق هدايت نمود) البته نمى خواهيم بگوييم صرف اينكه سابقا افراد جامعه كافر بوده اند، مصحح اين است كه كفر را از باب غلبه به همگى امت و پيغمبرش نسبت داده باشد، زيرا كه چنين چيزى لايق كلام خداوند نيست ، بلكه مقصود ما اين است كه بر يك جامعه دينى مركب از امت و پيغمبر صادق است گفته شود اين جامعه از شرك نجات يافته و مشمول هدايت پروردگار سبحان شده است ، زيرا اين خداى سبحان است كه امت را به وسيله پيغمبرش و آن پيغمبر را بدون وسيله بلكه به هدايت خود، راهنمائى نموده ، و اگر عنايت و دستگيرى او نبود، جز به گمراهى راه نمى بردند.
آرى ، بغير از خداى تعالى هيچ موجودى مالك نفع و ضرر خود نيست ، حتى انبيا (عليهم السلام ). بنابراين ، اگر پيغمبرى از زبان خود و جامعهاش بگويد: (سزاوار نيست بعد از اينكه خداوند هدايتمان نمود، باز به عقب برگشته و بعد از دستگيرى او، شرك سابق را از سر گيريم ) چه دلالتى دارد بر اينكه پيغمبر نامبرده هم قبلا كافر بوده ؟ علاوه بر اين ، اگر خواننده محترم به خاطر داشته باشد، ما در بحثهاى متنوعى كه سابقا در باره عصمت انبيا (عليهم السلام ) كرديم گفتيم كه آيات قرآن شريف صريح در عصمت انبيا است ، و اينكه ساحت آنان حتى از كوچك ترين معاصى صغيره (تا چه رسد به گناه كبيره ) پاك است ، چه رسد به اينكه به خداى تعالى شرك ورزيده باشند.

*(204/8)*

اينكه فرمود: (كالذى استهوته الشياطين فى الارض حيران ...) مثال زده است به انسان متحيرى كه در كار خود سرگردان است ، و درباره سعادت خود عزم راسخى ندارد، و لذا بهترين راه سعادت و مستقيمترين راه رسيدن به هدف را كه قبل از او هم كسانى آن راه را پيموده و به هدف رسيدهاند ترك مى گويد، آنگاه سرگشته و حيران مانده شيطانها محاصرهاش نموده و به سوى هلاكش ‍ مى خوانند، هر چه هم كه ياران هدايت يافتهاش بر او بانگ مى زنند و به سوى هدايتش دعوت مى كنند قبول نمى كند و در عين اينكه بر سر دو راهى سقوط و نجات قرار گرفته ، نمى فهمند تكليفش چيست .
معناى اينكه هدايت خدا هدايت است (ان هدى الله هوالهدى ).
قل ان هدى الله هو الهدى ...
يعنى اگر امر دائر شود بين دعوت خداى سبحان كه موافق فطرت است - و همين فطرت آن را هدايت حقه الهيه مى داند - و بين دعوت شياطين كه همان پيروى هواى نفس و بازيچه گرفتن دين است ، البته هدايت حقيقى همان هدايت خداوندى است نه آن ديگرى . اما اينكه گفتيم : آنچه موافق دعوت فطرت است ، همان هدايت الهى است ؟ وجهش اين است كه هدايت صحيح ، آن هدايتى است كه با نواميس خلقت و واقع سازگار باشد، و معلوم است كه زمام خلقت و نواميس آن ، تنها به دست خداى تعالى است . بنابراين ، انسان كه از اديان و معتقدات جز مطابقت با واقع و پيروى آن ، منظورى ندارد نبايد جز به هدايت پروردگار سر بسپارد.
و اما اينكه گفتيم فقط (هدايت الهى ) هدايت حقيقى است ، و تنها بايد در برابر آن سر تسليم فرود آورد، نه در برابر دعوت شيطان ، اين نيز دليلش روشن است ، براى اينكه يگانه مرجعى كه جميع امور دنيا و آخرت ما به دست او است و مبدأ ما از او و منتهى و بازگشتمان به سوى او است ، همانا خداى متعال است .

*(204/9)*

(و امرنا لنسلم لرب العالمين ) - در مجمع البيان است كه عرب در بعضى از موارد مى گويد: (امرتك لتفعل - تو را امر كردم براى اينكه انجام دهى ) و در پاره اى از موارد مى گويد: (امرتك ان تفعل - تو را امر كردم كه انجام دهى ) و در مواردى هم مى گويد: (امرتك بان تفعل - تو را امر كردم به اينكه انجام دهى ) آن كسى كه مى گويد (امرتك بان تفعل ) با آوردن حرف (ب ) اين معنا را مى رساند كه امر من به فلان عمل بود، آن كسى هم كه حرف (ب ) را به كار نمى برد همين منظور را دارد چيزى كه هست حرف (ب ) را براى اختصار حذف كرده ، و اما كسى كه مى گويد: (امرتك لتفعل ) مى خواهد بفهماند، امرى كه كرده بيهوده و شوخى نبوده ، بلكه به منظور اين بوده است كه مامور آن را امتثال نموده و آن عمل را انجام دهد.
به گفته صاحب مجمع البيان (لامى ) كه بر سر (لتفعل ) درمى آيد اين معنا را مى رساند، و ليكن از كلام زجاج برمى آيد كه افاده اين معنا از (ل ) به تنهائى ساخته نيست ، زيرا وى گفته است كه در آيه مورد بحث لفظ (كى - براى اينكه ) حذف شده و تقدير آيه (و امرنا لكى نسلم ) بوده است .
اين جمله يعنى جمله (و امرنا...) عطف تفسيرى است براى جمله (ان هدى الله هو الهدى ) و مى فهماند كه امر پروردگار به اينكه مردم مسلمان شوند، خود مصداقى است براى هدايت الهى ، و معنايش اين است كه خداوند ما را امر كرده كه تسليمش شويم ، و به خاطر اينكه زمينه براى وضع جمله (لرب العالمين ) در موضع ضمير فراهم گردد فاعل فعل (امر) را ذكر نكرده و فعل را به صيغه مجهول (امرنا - مامور شده ايم ) آورد، تا بدين وسيله دلالت كند بر علت امر، پس معناى آيه اين است كه : ما از ناحيه غيب مامور شده ايم كه در برابر خداوند تسليم شويم ، به علت اينكه او پروردگار همه عالميان است ، نه براى همه آنها، پروردگار ديگرى است ، و نه آنطور كه بتپرستان پنداشته اند، براى بعضى از آنها رب ديگرى است .

*(204/10)*

از ظاهر اين آيه مانند ظاهر آيه (ان الدين عند الله الاسلام ) - چنانكه در تفسير آن گذشت - چنين برمى آيد كه مراد از اسلام تنها اقرار به توحيد و نبوت نيست ، بلكه مراد از آن اين است كه انسان در همه امور تسليم خداى متعال شود.
و ان اقيموا الصلوة و اتقوه
در اينجا، در نظم كلام تفننى به كار رفته است ، به اين معنا كه امرى كه در جمله قبل بود، در اين جمله معناى قول را به خود گرفته گويا گفته شده باشد: (به ما گفته اند در برابر پروردگار عالميان تسليم شده ، و نماز به پاى داشته و از او بپرهيزيد) با ذكر كلمه (و اتقوه ) تمامى عبادات و اعمال دين را خلاصه كرد و تنها از ميان آنها نماز را اسم برد براى آن اهميتى كه داشته ، و عنايتى كه خداوند در امر آن دارد، زيرا اهتمام قرآن شريف نسبت به نماز جاى هيچ ترديد نيست .
و هو الذى اليه تحشرون
وقتى بازگشت و حشر همه شما به سوى خدا باشد و حساب و جزاى شما به دست او است ،
جا دارد كه تسليمش شده و از غضبش بترسيد.
و هو الذى خلق السماوات و الارض بالحق ...
در اينجا پاره اى از اسماء و صفات خدا ذكر شده ، و غرض از ذكر آن بيان مطالب قبلى و تعليل آن است ، زيرا نخست فرمود: هدايت صحيح آن است كه او هدايت كند، آنگاه همين هدايت را به طور اجمال تفسير كرد به تسليم شدن در برابر دستورهاى خداوند و نماز و تقوا كه خلاصه و فشرده جميع احكام ديگر دين است . آنگاه جهت و دليل اين معنا را كه چطور هدايت او هدايتى است كه نمى توان از قبولش شانه خالى كرد، چنين بيان فرمود كه چون حشر همه به سوى او است . سپس به بيان كاملترى چنين فرمود: (او كسى است كه آسمانها و زمين را به حق آفريده ...) پس اسماء و صفاتى كه در اين بيان و احتجاج ذكر شده ، اسماء و صفاتى است كه اگر يكى از آنها ذكر نمى شد، بيان حجت تمام نبود.

*(204/11)*

مثلا همين جمله مورد بحث ، با اينكه جمله كوتاهى است ، و ليكن خود متضمن حجت و دليل دندانشكنى است . زيرا در اين جمله مى فرمايد خلقت همه عالم فعل حق تعالى است ، و همه آنها را به حق آفريده نه به باطل ، و فعلى كه به حق انجام شده و يك خردل باطل در آن راه ندارد، ناچار غايت و غرضى در انجامش منظور بوده ، و غرض از خلقت عالم همانا بازگشت به سوى او است و اين حجت يكى از دو حجتى است كه آيه شريفه (و ما خلقنا السماء و الارض و ما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا...) متضمن آن است .
(و يوم يقول كن فيكون ) - سياق آيه دلالت دارد بر اينكه : مقصود از آن چيزى كه خدايش مى گويد: (موجود شو، پس موجود مى شود) همان روز حشر است ، گر چه خلقت هر موجود ديگرى هم همينطور است ، به شهادت اينكه فرمود: (انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون ) كلمه (يوم ) ظرفى است متعلق به (يقول ) و معنايش اين است : روزى كه به قيامت مى گويد موجود شو، موجود مى شود بعضى از مفسرين گفته اند: مخاطب در خطاب (كن ) (شى ء) است ، يعنى روزى كه به چيزى مى گويد به هستى درآى و آن چيز هم به هستى درمى آيد. و ليكن آنچه ما گفتيم با سياق آيه مناسبتر است .
(قوله الحق ) - اين جمله بيان علت جمله قبلى است ، و از اين جهت با (فصل ) ذكر شده . (حق ) به معناى ثابت به تمام معناى ثبوت است ، و ثابت به حقيقت معناى ثبوت همان وجود خارجى است ، پس معناى (قوله الحق ) اين است كه قول خداى تعالى فعل او و ايجاد او است ، و وقتى قول او عبارت باشد از ايجاد، همچنانكه آيه (و يوم يقول كن فيكون ) هم دلالت بر آن دارد، پس قول او نفس حق است ، برگشتى براى آن نبوده و تغيير دهندهاى براى كلماتش وجود ندارد. و اين است معناى اينكه فرمود: (و الحق اقول - حق را مى گويم ).
و له الملك يوم ينفخ فى الصور

*(204/12)*

مراد از اين روز قيامت است ، و اين همان معنائى است كه آيه (يوم هم بارزون لا يخفى على الله منهم شى ء لمن الملك اليوم لله الواحد القهار) متضمن آن است .
وجه وجهت اثبات ملك و سلطنت براى خداى تعالى در روز قيامت .
جهت اينكه فرمود: (براى او است سلطنت در روزى كه در صور دميده مى شود) و حال آنكه ملك و سلطنت او منحصر در آن روز نيست ، اجمالا اين است كه آن روز: روز از كار افتادن اسباب و از بين رفتن روابط و انساب است . در مباحث گذشته كم و بيش ‍ راجع به اين معنا بحث كرده ايم و به زودى نيز در جاى مناسب در باره اين معنا و هم در باره معناى (صور) - ان شاء الله تعالى - بحث خواهيم كرد.
(عالم الغيب و الشهادة ) در سابق معناى اين جمله گذشت ، و اين اسمى است از اسماى خدا كه قوام مساله حساب و جزا به آن است ، همچنين دو اسم (الحكيم الخبير). آرى ، خداى تعالى به علمى كه به غيب و شهادت دارد، ظاهر هر چيز و باطن آن را مى داند، و هيچ ظاهرى به خاطر ظهورش و هيچ باطنى از جهت اينكه باطن است بر او پوشيده نيست ، و همچنين به حكمتى كه دارد با كمال دقت و محكم كارى به كار و حساب مخلوقاتش رسيدگى مى كند و آنطور كه بايد و شايد موارد كيفر و پاداش را از يكديگر تميز مى دهد، پس در كار او و حساب او ظلم و گزاف نيست . و نيز با آگاهى و بينشى كه به كنه حقيقت دارد هيچ كوچكى را به خاطر كوچكى و خرديش و هيچ بزرگى را به خاطر بزرگى و عظمتش از قلم نمياندازد.

*(204/13)*

بنابراين روشن شد كه اين اسماء و صفات به نحوى كه از آن بهتر تصور ندارد، اين معنا را بيان مى كند كه همه مخلوقات به سوى او بازگشت خواهند نمود، و هدايت ، هدايت او است نه هدايت ديگران و دين فطرى كه مردم را به آن دعوت نموده ، دين حق است نه اديان ديگر، زيرا كه خداى تعالى اگر عالم را آفريد به خاطر منظورى است كه داشت ، و آن منظور بازگشت مردم است به سوى او، و به همين منظور روز بازگشت را به وجود خواهد آورد، و خواهد فرمود: (كن ) و چون قول او حق است پس چنين روزى خواهد آمد و در آن روز براى همه معلوم خواهد شد كه ملك و سلطنت براى او است ، و غير او هيچ كسى سلطنت بر چيزى ندارد. وقتى اين معنا براى همه معلوم شد، آن وقت خداوند با تشخيصى كه دارد فرمانبرداران خود را از گنهكاران ، تميز مى دهد، چون او از آنجائى كه حكيم و خبير است ، هر غيب و شهادت را مى داند.
چند نكته :
از آنچه كه تاكنون گفته شد چند نكته به دست آمد:
اول اينكه : غرض از ذكر كلمه (حق ) اين است كه بفهماند خلقت آسمانها و زمين به حق بوده و (حق ) وصف آن است . و ما در چند صفحه قبل معناى حق بودن فعل و قول خدا را بيان كرديم . و اما اينكه بعضى از مفسرين گفته اند كه معناى اين كلمه اين است كه : (خداوند آسمانها و زمين را با قول حق آفريده )، معناى بعيدى است .
دوم اينكه : از ظاهر سياق برمى آيد كه جمله (يوم يقول كن فيكون ) در مقام بيان داستان قيامت است ، و گر نه خلقت هر چيزى به همين نحو است كه به آن گفته شود: (كن ) و آن هم موجود گردد.

*(204/14)*

سوم اينكه : اگر از ميان همه اوصاف و خصوصيات قيامت تنها مساله (نفخ صور) را ذكر كرد براى اشاره كردن به خصوصيتى بود كه مناسب با مقام است ، و آن مساله كيفيت احضار عام است كه جمله (و هو الذى اليه تحشرون ) آن را بيان مى كند، زيرا كه حشر يعنى با اجبار مردم را اخراج كردن و در جائى جمع نمودن ، كه نفخ در صور هم همين معنا را مى رساند، زيرا موقعى شيپور مى زنند كه بخواهند افراد لشكر را براى امر مهمى بسيج كنند، در قيامت نيز در صور دميده مى شود و مردم از قبرها بيرون آمده براى حضور در محكمه الهى به عرصه محشر درمى آيند (و نفخ فى الصور فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون ) - تا آنجا كه مى فرمايد - (ان كانت الا صيحة واحدة فاذا هم جميع لدينا محضرون ، فاليوم لا تظلم نفس شيئا و لا تجزون الا ما كنتم تعملون ) در آيه مورد بحث كلمه يوم در هر دو مورد به يك معنا نيست . بلكه مراد از (يوم ) اول مطلق ظرف است مثل اينكه مى گوييم : (روزى كه خدا حركت را آفريد، و روزى كه شب و روز را به وجود آورد) و حال آنكه روزهاى معمولى زائيده حركت و متفرع بر آن است ، به خلاف يوم دوم كه به معناى روزهاى معمولى و روزى است كه قيامت در آن روز بر پا مى شود.
بحث روايتى
در كتاب الدر المنثور در ذيل جمله (يقص الحق ...) مى گويد: دار قطنى در كتاب (افراد) و ابن مردويه از ابى بن كعب روايت كرده اند كه گفت : رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) به مردى ياد داد كه آيه را (يقص الحق و هو خير الفاصلين ) قرائت كند.

*(204/15)*

و نيز در كتاب مزبور در ذيل آيه (و عنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو...) مى گويد: احمد و بخارى در كتابهاى خود و حشيش بن اصرم در كتاب استقامت و ابن ابى حاتم و ابو الشيخ و ابن مردويه همگى از ابن عمر نقل كرده اند كه گفته است : رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) فرمود: مفاتيح (كليدهاى ) غيب پنج است ، و جز خدا كسى از آن اطلاع ندارد: 1 - كسى نمى داند فردا به چه حوادثى آبستن است مگر خداى متعال 2 - كسى نمى داند رحم زنان چه زمانى جنين و بار خود را مياندازد، جز او 3 - كسى نمى داند چه وقت باران ميبارد جز او 4 - كسى نمى داند كه در چه سرزمينى مرگش فرا مى رسد، تنها خدا است كه مى داند مرگ هر كسى در كجا واقع مى شود 5 - كسى نمى داند چه وقت قيامت بر پا مى گردد، مگر خداى تبارك و تعالى .
مؤ لف : با فرض اينكه اين روايت صحيح باشد، نبايد پنداشت كه با عموم آيه منافات دارد، زيرا مسلم است كه عدد مفهوم ندارد، و اگر كسى بگويد فلان مقدار پول دارم ، دليل بر اين نيست كه بيشتر ندارد، و اين پنج چيزى كه در روايت ذكر شده است ، برگشت همه به يك معنا است ، و آن عبارت است از علم به حوادث قبل از اينكه حادث شوند، و معلوم است كه حوادث تنها همين پنج امر مذكور در روايات نيست ، بلكه خود آيه دلالت بر مصاديق ديگرى نيز دارد.
و نيز در كتاب نامبرده است كه خطيب در كتاب تاريخ خود به سند ضعيفى از ابن عمر نقل كرده كه گفت : رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) فرمود: هيچ زراعتى بر روى زمين و هيچ ميوهاى بر درخت نيست مگر اينكه بر آن نوشته شده است : (بسم الله الرحمن الرحيم - اين رزق فلان ابن فلان است ) آنگاه استدلال فرمود به آيه (و ما تسقط من ورقة الا يعلمها و لا حبة فى ظلمات الارض و لا رطب و لا يابس الا فى كتاب مبين ).
مولف : اين روايت علاوه بر اينكه سندش ضعيف است ، مضمونش نيز با مضمونى كه آيه دارد درست منطبق نيست .

*(204/16)*

و در تفسير عياشى از ابى الربيع شامى روايت شده كه گفت : از امام صادق (عليه السلام ) از معناى جمله (و ما تسقط من ورقة الا يعلمها... الا فى كتاب مبين سوال ) كردم فرمود: مقصود از (ورقه ) جنين ناتمامى است كه سقط شود، و مقصود از (حبه )، فرزند و مراد از (ظلمات الارض ) رحم مادران است و (رطب ) نيز به معناى فرزندى است كه زنده بدنيا آيد، و (يابس ) كودكى است كه رحم ، آن را سقط كند، و همه اينها در كتاب مبين است .
مولف : اين روايت را كلينى و صدوق نيز از ابى الربيع ، از آنجناب نقل كرده اند. قمى هم آن را بدون ذكر سند نقل كرده ، و ليكن روايت بر ظاهر آيه منطبق نمى شود. نظير اين روايت ، روايت ديگرى است كه عياشى آن را از حسين بن خالد از ابى الحسن (عليه السلام ) نقل كرده است .
در مجمع البيان در ذيل آيه (قل هو القادر على ان يبعث عليكم عذابا من فوقكم ) گفته است : مراد از آن سلاطين ستمكار و مقصود از (عذاب از پائين ) غلامان بد رفتار و هر كسى است كه در او خيرى نباشد، آنگاه گفته است : اين معنا از امام ابى عبد الله (عليه السلام ) روايت شده است .
و نيز در ذيل جمله (او يلبسكم شيعا) ذكر كرده كه بعضى از مفسرين گفته اند مقصود از اين جمله اين است كه خداوند با القاء دشمنى و تعصب در بين آنان ، خودشان را به جان هم مياندازد و اين معنا از امام ابى عبد الله (عليه السلام ) روايت شده است .
و در ذيل جمله (و يذيق بعضكم باس بعض ) گفته است كه بعضى از مفسرين گفته اند: مقصود از اين عذاب ، همسايه بد است ، كه اين نيز از امام صادق (عليه السلام ) روايت شده .
در تفسير قمى است كه مراد از جمله : (يبعث عليكم عذابا من فوقكم ) پادشاه ستمكار است ، و مراد از او من تحت ارجلكم فرومايگان و هر كسى است كه خيرى در او نيست ، و مقصود از او يلبسكم شيعا عصبيت است ، و مراد از (و يذيق بعضكم باس ‍ بعض ) بد رفتارى كردن در همسايگى است .

*(204/17)*

قمى در تفسير خود مى گويد در روايت ابى الجارود از ابى جعفر (عليه السلام ) آمده است كه آن حضرت در تفسير (هو القادر على ان يبعث عليكم عذابا من فوقكم ) فرمود مقصود از عذاب از بالا دود و صيحه آسمانى است ، و مراد از (او من تحت ارجلكم خسف ) و فرو بردن زمين است و مراد از (او يلبسكم شيعا) اختلاف در دين و طعن مردم به يكديگر مى باشد، و مراد از (يذيق بعضكم باس بعض ) اين است كه مردم به جان يكديگر افتاده يكديگر را بكشند، و همه اينها عذابهايى است كه بر اهل قبله واقع مى شود، و خداوند به رسول گراميش مى فرمايد: (انظر كيف ... - ببين چطور آيات را مى گردانيم تا شايد بفهمند).
در الدر المنثور است كه عبد الرزاق ، عبد بن حميد، بخارى ، ترمذى ، نسائى و نعيم بن حماد در كتاب (الفتن ) و ابن جرير، ابن المنذر، ابن ابى حاتم ، ابن حبان ، ابو الشيخ ، ابن مردويه و بيهقى در كتاب الا سماء و الصفات از جابر بن عبد الله نقل كرده اند كه گفت : وقتى آيه (قل هو القادر على ان يبعث عليكم عذابا من فوقكم ) نازل شد رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) عرض كرد: (اعوذ بوجهك )- پروردگارا به تو پناهنده ميشوم و وقتى جمله او من تحت ارجلكم را شنيد باز عرض كرد: (اعوذ بوجهك - پناه ميبرم به تو) و چون جمله (او يلبسكم شيعا و يذيق بعضكم باس بعض ) را شنيد فرمود: اين آسانتر و سبك تر است .
مولف : قريب به اين مضمون را هم از ابن مردويه از جابر نقل كرده است .
رواياتى در ذيل آيه مربوط به نزول بلا بر امت محمد (ص ) و بيان اختلاف و عدم اعتباراين روايات .

*(204/18)*

و نيز در كتاب مذكور است كه احمد و ترمذى روايت را حسن شمرده و نعيم بن حماد در كتاب (الفتن ) و ابن ابى حاتم و ابن مردويه از سعد بن ابى وقاص نقل كرده اند كه رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) در ذيل آيه (قل هو القادر...) فرمود: اين عذاب واقع خواهد شد، و ليكن هنوز تاويلش كه مراد از آن چيست ، به ما نرسيده است .
مولف : روايت ديگرى هم به طرق شيعه و هم به طرق اهل سنت موجود است كه همه نشانگر آن است كه عذابهاى مذكور در آيه (عذاب فوق و تحت ، يعنى صيحه آسمانى و فرو رفتن در زمين ) همه در ميان اين امت واقع خواهد شد ، و اما مساله تفرقه و بجان هم افتادن كه از دير زمانى واقع شده است .
سيوطى در الدر المنثور و ابن كثير در تفسيرش نيز اخبار زيادى روايت كرده اند كه بيانگر اين مطلب است : وقتى اين آيه نازل شد، رسول خدا پناه به خدا برده و از درگاهش مسالت نمود كه امتش را به اين چند عذاب معذب نفرمايد و خداوند دعايش را در بعضى از آن عذابها مستجاب و در بعضى ديگر كه همان تفرقه و به جان هم افتادن است ، اجابت نفرمود.

*(204/19)*

و ليكن روايات مذكور، با اينكه بسيار زياد است و در بين آنها روايات قويى نيز وجود دارد، اما از آنجا كه هيچ كدامش موافق با ظاهر آيه نيست قابل اعتماد نمى باشد، زيرا دو آيه بعدش يعنى (و كذب به قومك و هو الحق قل لست عليكم بوكيل ، لكل نبا مستقر و سوف تعلمون صريحا) امت را وعده مى دهد به اينكه اين عذابها در آنان واقع خواهد شد. علاوه بر اينكه آيات مورد بحث ، آيات سوره انعام است كه گفتيم يك دفعه نازل شده . و رسول خدا مامور شد آنرا به امت برساند، و اگر نسبت به بعضى از آن عذابها بدا حاصل گرديده و يا به دعاى آن حضرت ، از نزول آن صرفنظر شده بود، جا داشت كه خود قرآن - كه كتابى است كه (لا ياتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه ) - از رفع آن خبر داده باشد، و حال آنكه چنين خبرى در قرآن نيست ، بلكه همانطورى كه قبلا اشاره كرديم ، آيات ديگرى نيز مانند آيات سوره يونس و روم و... اين چند آيه را تاييد مى كند.
از همه اينها گذشته ، خود روايات مزبور، با روايات بسيار ديگرى كه از طرق شيعه و سنى نقل شده معارض مى باشند و همه دلالت دارند بر اينكه همه عذابهاى مذكور در آيه ، در بين امت واقع خواهد شد.
از اين هم كه صرفنظر كنيم ، اين روايات با همه كثرتشان و با اينكه همه آنها اتفاق دارند بر اينكه رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) بعد از نزول اين آيه : (قل هو القادر على ان يبعث )، دعاهائى كرد، با اين همه در عدد آن دعاها متفق نيستند، مثلا در بعضى از آن روايات دارد كه حضرت سه چيز از خدا خواست ، و در بعضى ديگر دارد كه چهار چيز درخواست نمود، و همچنين در اينكه چند تا از درخواستهايش قبول شد اختلاف دارند، در بعضى از آنها دارد كه يكى از درخواستهايش قبول شد، و در بعضى ديگر دارد دو تا.

*(204/20)*

و نيز در اينكه درخواستها چه بوده اختلاف است ، زيرا در بعضى از قولها و روايات دارد كه تقاضاى آن حضرت ، ايمنى امت از سنگسار شدن به سنگهاى آسمانى و در امان بودنشان از فرورفتگى در زمين و نيز ايمن بودنشان از تفرقه و جنگ و خونريزى بوده است ، و در بعضى ديگر دارد كه خواستهاش حفظ از غرق ، قحطى و جنگ داخلى بوده . و در عده ديگرى از آن روايات دارد كه درخواستش عدم قحطى عمومى و تسلط دشمنان خارجى بر آنان و جنگهاى داخلى بوده است .
و در پاره اى ديگر دارد كه درخواستها اين بوده كه امتش را بر هيچگونه گمراهى دچار نسازد و دشمنى را از غير خودشان بر آنان چيره نكند و آنان را به عذاب قحطى هلاك ننموده و وحدت كلمه را از ايشان سلب نكند، و آنان را به جان هم نياندازد.
و در بعضى ديگر است كه درخواستهاى آنجناب اين بود كه دشمنان خارجى را بر آنان مسلط نكند، و آنان را به غرق هلاك نسازد و ايشان را به جان هم نيفكند. و در بعضى ديگر دارد آنان را به عذابهائى كه امم پيشين به وسيله آنها هلاك شدند، هلاك نساخته و دشمنان خارجى را بر سرشان چيره و مسلط نفرمايد و آنان را دسته دسته و متفرق نسازد، و به جان يكديگر نيفكند. باز در بعضى ديگر دارد كه درخواست آن حضرت اين بوده است كه از آسمان و از زمين ، عذاب بر آنان نفرستد و آنان را دسته دسته ننموده به جان هم نيفكند.

*(204/21)*

باز از اين نيز كه بگذريم دليل ديگر بر اينكه اين روايات قابل اعتماد نيستند، اين است كه در بعضى از آنها دارد: اين دعا در حره بنى معاويه (كه يكى از آباديهاى انصار است و در بلوك عاليه مدينه واقع شده ) ايراد گرديده است و لازمهاش اين است كه اين دعا بعد از هجرت ايراد شده باشد در صورتى كه ما مى بينيم كه سوره انعام از سوره هائى است كه در مكه نازل شده و اين نزول قبل از هجرت بوده است . البته در اين روايات ، اختلافات ديگرى هم وجود دارد كه اگر كسى به آنها رجوع كند برايش واضح مى شود.
به فرضى هم كه بخواهيم يكى از اين روايات را گرفته و به آن استناد كنيم از همه آنها صحيحتر روايتى است كه عبد الرزاق ، عبد بن حميد، ابن جرير، ابن المنذر و ابن مردويه از شداد بن اوس نقل كرده اند كه وى به طور رفع از رسول خدا نقل كرده كه فرمود: خداى متعال روزى زمين را براى من طورى كرد كه من از مشرق تا مغرب آن را ديدم ، و برايم معلوم شد كه دامنه دين من تا آنجا كه من آن روز ديدم ، گسترده خواهد شد، ديگر اينكه به من دو گنج داده شد: يكى گنج سرخ و ديگرى سفيد، و من از پروردگار خود خواستم كه امتم را به قحطى عمومى دچار نفرمايد، و آنان را از هم پاشيده و دسته دسته نگرداند، و ايشان را به جان هم نيفكند، در جوابم خطاب آمد: اى محمد قضائى را كه من گذرانده باشم برگشت ندارد، و من اينك اين دعايت را در حق امتت مستجاب مى كنم كه هرگز آنان را به قحطى عمومى مبتلا نسازم ، و دشمنان خارجى را بر سرشان مسلط نكنم ، و به دست آنان هلاكشان نفرمايم ، تا خودشان خود را هلاك كنند، و يكديگر را بكشند، و اسير نمايند. آنگاه رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) فرمود: من بر امتم از پيشوايان و زمامداران گمراه كننده ميترسم ، و ميترسم كه كار آنان به شمشير محول شود، كه در چنين صورتى تا قيام قيامت ، شمشير از بين آنان برداشته نخواهد شد.

*(204/22)*

اين روايت از غالب اشكالاتى كه در بقيه روايات بود، خالى است ، و در اين روايت ندارد كه اين دعا پس از نزول آيه مورد بحث بوده و ليكن مضمون همين روايت را هم بايد بر اين حمل كرد كه مقصود اين است كه : امت اسلام از قحط و غلائى كه ريشهكنش ساخت و اثرى از وى باقى نمى گذارد مصون است ، و گر نه ظاهر آن با مصيبتها و قحطيها و خونريزيهاى سنگينى كه مسلمانان از سپاه صليب در اندلس و از لشكر مغول ديدند، سازگار نيست . و نيز بايد گفت ناچار اين درخواستها در اوايل بعثت و قبل از نزول اين آيه بوده ، و گر نه چطور ممكن است كه رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) با آن معرفتى كه به مقام پروردگار خود دارد، و با آن جلالت قدرى كه در او است با شنيدن اين وحى ، تازه از خداى خود قضائى را كه او گذارنده و وى را مامور به تبليغ آن نموده ، تقاضا كند؟
بعد از همه اين حرفها، قرآن كريم با آيات خود، واقع امر را بيان كرده و آن اين است كه : اين دين تا روز قيامت باقى خواهد ماند و اين امت به كلى از بين نخواهد رفت ، و ليكن چنان هم نيست كه دچار هيچ بلائى نشود، بلكه هر بلا و مصيبتى كه بر سر امتهاى گذشته آمده ، بدون چون و چرا، مو به مو بر سر اين امت نيز خواهد آمد،
روايات قطعى الصدور بسيارى هم كه از رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) و ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) در دست هست ، همه گوياى اين مطلب مى باشند.
در الدر المنثور از كتاب (الناسخ ) نحاس از ابن عباس نقل مى كند كه در ذيل جمله (قل لست عليكم بوكيل ) نقل كرده كه گفت : اين آيه را آيه سيف كه عبارت است از (فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم ) نسخ كرده است .
مولف : سابقا اين معنا را بيان كرديم كه سياق جمله (قل لست عليكم بوكيل ) سياق مقدمه و زمينه چينى براى (لكل نبا مستقر و سوف تعلمون ) را دارد، و اين معنائى نيست كه آيه (فاقتلوا المشركين ...) بتواند آنرا نسخ كند.

*(204/23)*

چند روايت در ذيل آيه نهى از نشستن با كسانى كه در آيات خدا خوض مى كنند.
در تفسير قمى در ذيل آيه (و اذا رايت الذين يخوضون فى آياتنا...) از عبد الاعلى بن اعين نقل كرده كه گفت : رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) فرمود: هر كس كه ايمان به خدا و روز جزا دارد، بايد در مجلسى كه در آن مجلس به يك پيشوائى بدگوئى و يا از مسلمانى غيبت مى شود، ننشيند، زيرا خداى تعالى فرموده : (و اذا رايت الذين يخوضون فى آياتنا فاعرض عنهم حتى يخوضوا فى حديث غيره و اما ينسينك الشيطان فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين ).
و در الدر المنثور است كه عبد بن حميد، ابن جرير و ابو نعيم در كتاب (الحليه ) از ابى جعفر نقل كرده اند كه گفت : با كسانى كه با هم خصومت دارند ننشينيد، زيرا كه اينگونه افراد كسانى هستند كه در آيات خود خوض مى كنند.
و نيز در اين كتاب است كه عبد بن حميد و ابن منذر از محمد بن على نقل كرده اند كه گفت : اهل هوا از همان كسانيند كه در آيات خدا خوض مى كنند.
و در تفسير عياشى از ربعى بن عبد الله از كسى نقل كرده كه گفت امام ابى جعفر (عليه السلام ) در ذيل آيه شريفه (و اذا رايت الذين يخوضون فى آياتنا) فرمود خوض در آيات خدا، گفتگو در باره پروردگار و مجادله كردن در باره قرآن است ، و در ذيل جمله (فاعرض عنهم حتى يخوضوا فى حديث غيره ) فرمود : از آن جمله گوش دادن به سخنان نقالان و داستانسرايان است .
مولف : روايات همان طورى كه ملاحظه مى كنيد شامل آيه هست ، و در حقيقت در اين روايات ملاكى كه در آيه ذكر شده ، اخذ گرديده است .

*(204/24)*

در مجمع البيان است كه امام ابى جعفر (عليه السلام ) فرمود: وقتى مسلمين آيه (فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين ) را شنيدند به رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) عرض كردند پس تكليف ما چيست ؟ اگر بنا باشد هر وقت بشنويم كه مشركين قرآن را مسخره مى كنند، برخيزيم و برويم بايد اصلا داخل مسجد الحرام نشويم ، و خانه خدا را طواف نكنيم ، براى اينكه هميشه مشركين در آنجا جمع هستند و با ديدن ما، شروع به استهزاى قرآن مى كنند. در جوابشان اين آيه نازل شد: (و ما على الذين يتقون من حسابهم من شى ء) و آنان را دستور داد كه تا آنجا كه مى توانند مشركين را تذكر داده و به حقايق دين آشنا كنند.
مولف : اين روايت همچنانكه ملاحظه مى كنيد، كلمه (ذكرى ) را مفعول مطلق گرفته و ضمير (لعلهم ) و همچنين ضمير (يتقون ) را به مشركين و مسخره كنندگان برگردانيده ، و بنابراين روايت تقدير آيه چنين است : (و لكن ذكروهم ذكرى لعلهم يتقون - و ليكن شما مسلمانان آنان را به نحو خوبى تذكر دهيد، باشد كه از خدا بترسند). اشكالى كه در اين روايت وجود دارد اين است كه سوره انعام يكدفعه نازل شده ، و اين معنا، با اينكه آيه مورد بحث ، درباره يك واقعه مخصوصى نازل شده باشد، سازگار نيست .

*(204/25)*

و در الدر المنثور است كه ابن جرير، ابن المنذر و ابو الشيخ از ابن جريح نقل كرده اند كه گفته است : مشركين مى آمدند و در مجلس ‍ رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) مينشستند، زيرا دوست داشتند كه سخنان آنجناب را بشنوند آنگاه مسخره نموده و استهزائش نمايند. به همين خاطر اين آيه نازل شد (و اذا رايت الذين يخوضون فى آياتنا فاعرض عنهم ...) از آن پس هر وقت آنجناب را استهزاء مى كردند، حضرت برمى خواست . اين عمل باعث شد كه آنان از عمل زشت خود دست بردارند، و جمله (لعلهم يتقون ) اشاره به اين معنا است ، آنگاه با جمله (و ما على الذين يتقون من حسابهم من شى ء) فرمود: بر كسانى كه ملاحظه حرمت تو را مى كنند و چيزى نمى گويند كه تو از مجلس برخيزى حرجى و گناهى نيست ، سپس همين معنا را در مدينه با آيه (و قد نزل عليكم ...) نسخ كرده و دستور داد به هيچ وجه با آنان ننشينند.
مولف : اگر آيه نازل شده در مدينه (و قد نزل عليكم ) با اينكه به حسب مضمون ، عين آيه (و اذا رايت الذين يخوضون ) است ، ناسخ ذيل آن ، يعنى جمله (و ما على الذين يتقون ) بوده باشد، بايستى همين جمله (هم ناسخ ) آيه قبليش ، يعنى آيه (و اذا رايت ...) بوده باشد و حال آنكه اين معنا با اينكه سوره انعام يك دفعه نازل شده ، سازگار نيست ، چون بايد بين ناسخ و منسوخ مدتى فاصله بشود. علاوه بر اين معنائى كه روايت سيوطى براى اين سه آيه يعنى آيه و اذا رايت و آيه (و ما على الذين ) سوره انعام و آيه (و قد نزل عليكم سوره مائده ) كرده ، آنطور آنها را متنافى با هم نمى كند كه بتوان گفت دومى ناسخ اولى و منسوخ سومى است .
نظير اين روايت ، روايتى است كه باز الدر المنثور آن را از كتاب ناسخ نحاس از ابن عباس نقل كرده كه گفت : آيه (و ما على الذين يتقون من حسابهم من شى ء) كه در مكه نازل شده ، با آيه (و قد نزل عليكم فى الكتاب ) كه در مدينه نازل شده نسخ شد.

*(204/26)*

در تفسير برهان در ذيل آيه (قوله الحق و له الملك ...) از ابن بابويه نقل كرده كه وى به سند خود از ثعلبة بن ميمون از بعضى از راويان شيعه از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه در باره جمله (عالم الغيب و الشهادة ) فرمود: مراد از عالم غيب چيزهائى است كه هنوز موجود نشده ، و مراد از شهادت موجوداتى است كه به هستى درآمده است .
مولف : اين روايت روشنترين مصاديق غيب و شهادت را كه در پيش ما است ذكر كرده و گر نه سابقا بيان كرديم كه براى اين دو كلمه مصاديق ديگرى نيز هست .
آيات 83 - 74 سوره انعام .
و اذ قال ابرهيم لا بيه ءازر أ تتخذ أ صناما ءالهة إ نى أ رئك و قومك فى ضلل مبين (74) و كذلك نرى إ برهيم ملكوت السموت و الا رض و ليكون من الموقنين (75) فلما جن عليه اليل رءا كوكبا قال هذا ربى فلما أ فل قال لا أ حب الافلين (76) فلما رءا القمر بازغا قال هذا ربى فلما أ فل قال لئن لم يهدنى ربى لا كونن من القوم الضالين (77) فلما رءا الشمس بازغة قال هذا ربى هذا أ كبر فلما أ فلت قال يقوم إ نى برى ء مما تشركون (78) إ نى وجهت وجهى للذى فطر السموت و الا رض حنيفا و ما أ نا من المشركين (79) و حاجه قومه قال أ تحجونى فى الله و قد هدئن و لا أ خاف ما تشركون به إ لا أ ن يشاء ربى شيا وسع ربى كل شى ء علما أ فلا تتذكرون (80) و كيف أ خاف ما أ شركتم و لا تخافون أ نكم أ شركتم بالله ما لم ينزل به عليكم سلطنا فأ ى الفريقين أ حق بالا من إ ن كنتم تعلمون (81) الذين ءامنوا و لم يلبسوا إ يمنهم بظلم أ ولئك لهم الا من و هم مهتدون 82 و تلك حجتنا ءاتينها إ برهيم على قومه نرفع درجت من نشاء إ ن ربك حكيم عليم (83)
ترجمه آيات
و به ياد آور وقتى را كه ابراهيم به پدرش آزر گفت : آيا بتهايى را خدا قوم ترا در گمراهى آشكار ميبينم (74)
و اين چنين به ابراهيم ملكوت آسمانها و زمين را نشان مى دهيم و براى اينكه از يقين كنندگان گردد (75)

*(204/27)*

پس همين كه شب او را پوشانيد ستارهاى را ديد، گفت : اين پروردگار من است سپس همين كه غروب كرد گفت : من غروب كنندگان را دوست ندارم (76)
پس از آن ، وقتى كه ماه را ديد كه طلوع كرد، گفت : اين پروردگار من است ، سپس ماه كه غروب كرد، گفت : اگر پروردگار من ، مرا هدايت نكند از گروه گمراهان خواهم بود (77)
پس از آنكه خورشيد را ديد كه طلوع كرد، گفت : اين پروردگار من است اين بزرگتر است پس آنگاه كه خورشيد نيز غروب كرد، گفت : اى قوم ! من از آنچه شريك خدا قرار مى دهيد بيزارم (78)
من روآوردم به كسى كه آسمانها و زمين را آفريده است ، در حالى كه ميانهرو هستم و از مشركان نيستم (79)
و قوم او با وى محاجه كردند. گفت : آيا با من در باره خدا محاجه مى كنيد و حال آنكه مرا هدايت كرده ، و من از كسانى كه شريكش ‍ قرار مى دهيد نميترسم مگر اينكه پروردگار من چيزى بخواهد، علم پروردگارم به همه چيز وسعت دارد، آيا متذكر نمى شويد (80)
و چگونه من از شريكان (يا از شرك ) شما بترسم در حالى كه شما نميترسيد از اينكه براى خدا بدون دليل شريك قرار داديد پس ‍ كداميك از اين دو طائفه به أ من سزاوارتر است اگر ميدانيد (81)
كسانى كه ايمان آوردند و ايمان خود را با ظلم نپوشانيدند أ من از آن ايشان است و راه يافتگان ايشانند(82)
اين است حجت ما كه به ابراهيم عليه قومش داديم هر كه را بخواهيم درجاتى بالا مى بريم زيرا پروردگار تو حكيم و عليم است (83).
بيان آيات

*(204/28)*

در اين ده آيه پروردگار متعال حجتى را ذكر مى كند كه آنرا به پيغمبر عظيم الشان حضرت ابراهيم (عليه السلام ) داده بود تا با آن عليه مشركين احتجاج نموده و آنان را به دينى كه خدايش به سوى آن هدايت نموده يعنى دين توحيد دعوت كند، آنگاه بعد از اين آيات هدايت كلى انبيا و پاكى ضمير آنان را از شرك بيان نموده و از بين همه آنان ، نوح كه قبل از ابراهيم بوده و شانزده پيغمبر ديگر را كه همه از ذريه ابراهيم بوده اند اسم مى برد.
بررسى كيفيت مخصوص رفتار و محاجه ابراهيم (ع ) در اين آيات ، كه به رفتار فطرىيك انسان اوليه فرضى كه براى نخستين بار
next page
fehrest page
back page

*(204/29)*

next page
fehrest page
back page
و اين آيات در حقيقت بيان عاليترين و كاملترين مصداق ايمان و قيام به دين فطرت و نشر عقيده توحيد و پاكى از شرك و دوگانگى است ، و اين همان هدف مقدسى است كه ابراهيم براى آن قيام نمود و در روزگارى كه مردم سنت توحيد را كه نوح و انبياى بعد از او گوشزدشان كرده بودند از ياد برده و دنيا در تيول وثنيت درآمده بود براى روشن كردن آن احتجاج كرد،
پس اين آيات با حجتهائى كه در آنها بر دين فطرت اقامه شده در حقيقت براى مزيد بينائى رسول خدا است نسبت به ادلهاى كه در همين سوره و قبل از اين آيات خدا به او تلقين نمود، و در چهل جا فرموده : اينطور بگو و چنين استدلال كن ، كه متجاوز از بيست تاى از آن گذشت .
گويا فرموده در موقعى كه با قوم خود رو برو ميشوى و ادله توحيد و نفى شرك را كه ما تلقينت كرديم برايشان مى آورى به ياد آر آن دليلهايى را كه ابراهيم براى پدر و قومش آورد، و در نظر آور آن حجتهايى را كه ما به او آموخته و بدان وسيله به ملكوت آسمانها و زمين آگاهش ساختيم . زيرا ابراهيم اگر با قوم خود به محاجه ميپرداخت به سبب علم و حكمتى بود كه ما ارزانيش داشتيم ، نه به فكر تصنعى كه از چهار ديوار تصور و خيال تجاوز ننموده و هميشه مشوب به تكلف و به خودبستگيهايى است كه فطرت صاف و خداداد بشر مخالف آن است .
و اگر انسان خالى الذهن باشد و بدون در نظر داشتن آنچه در روايات است و قبل از اينكه ذهنش به مشاجرات اهل تفسير و درهم آميختنشان تفسير آيات را با مضامين روايات و همچنين به آنچه در كتب تاريخ و در تورات و اسراييليات است ، مشوب گردد در اين آيات دقت كند، از لحن آن به خوبى مى فهمد كه اين كلمات از كسى صادر شده كه ذهنش صاف و خالى از آلودگيهاى افكار و ضد و نقيضهاى اوهام بوده است ، و اين در حقيقت لطائف شعور و احساس فطرت صاف و ادراكات اوليه عقل وى بوده كه در قالب اين الفاظ درآمده است .

*(205/1)*

و خلاصه ، اگر از روى انصاف در اين آيات غور كند ترديد نخواهد كرد در اين كه : كلماتى كه ابراهيم با قوم خود داشته و اينك اين آيات ، آن كلمات را حكايت مى كند، بسيار شبيه است به كلام يك انسان اوليه فرضى كه زندگى خود را در نقبى (زيرزمين ) يا در غارى (در كوه ) گذرانيده است . انسانى كه فقط با كسى معاشرت دارد كه قوت لايموت او را تهيه كند و لباسى برايش تهيه نمايد كه از گرما و سرما حفظش كند، انسانى كه تاكنون چشمش به ستارگان آسمان نيفتاده و طلوع و غروب آفتاب و ماه را نديده است ، انسانى كه هرگز قدم در جامعههاى بشرى و شهرهاى وسيع آن ، ننهاده و به افكار مختلف و ايدههاى گوناگون و اديان و مذاهب ضد و نقيض آن برخورد ننموده ، و اينك ناگهان گذارش به سرزمينى وسيع و يكى از جوامع بزرگ افتاده و چيزهايى مى بيند كه هرگز نديده است .
مثلا مردمى را مى بيند كه با دلهاى پر از اميد سرگرم كار خود و شتابان به سوى مقصد خويشند، يكى متحرك و ديگرى ساكن ، يكى كارگر و ديگرى كارفرما، يكى خادم و ديگرى مخدوم ، يكى فرمانده و ديگرى فرمانبر. يكى هم دور از همه اين جنجالها مشغول بندگى و پرستش معبود خويش است ، در اين ميان ناگهان چشمش به آسمان مى افتد و از ديدن اجرام آسمانى تعجب و بهتزدگيش دو چندان شده و غرق در درياى تحير مى گردد ناچار از كسى كه مى تواند پى به مقاصدش ببرد، با اشاره و كنايه از حال تك تك اين موجودات سؤ ال مى كند، عينا مانند كودكى كه وقتى چشمش به فراخناى آسمان و چراغهاى فروزانش مى افتد، از مادرش مى پرسد: اين اجرام درخشنده كه دل مرا مجذوب خود كرده چيست ؟ راستى چقدر زيبا و شگفت آور است ؟ چه كسى اينها را به آسمان ميخكوب و آويزان كرده است ؟ چه كسى همه شب آنها را روشن مى كند؟ چه كسى اين چراغها را ساخته است ؟ و همچنين از كوچك و بزرگ آنها، از خصوصيات هر يك جداگانه پرسشها مى كند.

*(205/2)*

با اين تفاوت كه : انسان فرضى مورد بحث ، ابتدا از حقيقت چيزهائى سؤ ال مى كند كه به معلومات دوران توحش و روزگار تنهاييش ‍ نزديكتر است ، و چون معلومات آن روزش ، از سنخ محسوسات نبوده ، زيرا چيزى نديده و نشنيده بود، لذا اولين چيزى را كه مورد سؤ ال قرار مى دهد، سبب اعلى و علت هستى عالم است ، آرى انسان به طور كلى طورى است كه مى خواهد از حال مجهولات اطلاع و آگاهى حاصل كرده و به معلومات برسد به اين معنا كه مواد اوليه علم خود را گرفته و در مقام كشف از حالات نزديكترين و مناسبترين مجهول ، برمى آيد.
مثلا كودكان يا صحرانشينان وقتى به چيزى برمى خورند كه برايشان تازگى دارد، از ميان همه جهات آن ، ابتدا از جهتى سؤ ال مى كنند كه به آن مانوسترند، يعنى ابتدا مى پرسند اين چه حقيقتى است ؟ آنگاه سؤ ال مى كنند كه چه كسى آن را درست كرده ؟ سپس ‍ مى پرسند فايده آن چيست و براى چه منظورى ساخته شده ؟.
هر چه اشتغال و سرگرمى به امور مادى بيشتر باشد، توجه به مبداء و معاد كمتر مىشود.

*(205/3)*

انسان فرضى مورد گفتار ما هم كه تقريبا مى توان گفت يك انسان فطرى است و هنوز فطرتش از آلودگيها پاك است از آنجايى كه جز به ساده ترين اسباب زندگى اشتغال نداشته و ذهنش از خاطرات و افكار گوناگونى كه ذهن انسانهاى متمدن و شهرى را به خود مشغول مى كند، خالى و فارغ است ، زيرا كه انسانهاى متمدن ، به قدرى مشاغل مادى و افكار پراكنده دارند كه خاطرشان حتى براى يك لحظه آسوده نيست . حوادث بيشمار آسمانى و زمينى اطراف انسان ابتدائى را احاطه كرده بدون اينكه اسباب طبيعى آنها را بشناسد، از اينجهت ذهن وى آمادگى بيشترى براى انتقال به سبب مافوق طبيعى دارد. با اينكه انسان شهرنشين اگر فرصتى و فراغتى از شمارش اسباب طبيعى برايش حاصل شود، آنگاه متوجه مبدأ فوق طبيعى شده ، به او ميپردازد و از اين رو، اگر انسان ابتدائى ، از شهرنشينان ، عبادت و پرستشى نسبت به آن مبدأ فوق طبيعى ببيند، زودتر از ديگران ، توجهش به او منتقل مى شود.
و لذا مى بينيم كه دين دارى و عنايت و اهتمام نسبت به مراسم دينى و همچنين بحث در الهيات ، در قاره آسيا بيشتر است تا اروپا، و در آسيا نيز اين قبيل مسائل در شهرهاى كوچك و دهات ، قدر و قيمت و ارزش بيشترى دارد، تا در شهرهاى بزرگ ، جهتش روشن است ، زيرا جامعه هر قدر وسيعتر و سطح زندگيش هر چه بالاتر باشد، حوائج ماديش بيشتر و مشاغل آن متراكمتر است ، و دلها كمتر فراغتى به دست مى آورند كه به معنويات بپردازند، و خلاصه در دلها جاى تهى براى توجه به مبدأ و معاد كمتر است .

*(205/4)*

خلاصه اينكه اگر داستان حضرت ابراهيم (عليه السلام ) را كه در آيات مورد بحث و همچنين در آياتى از سوره مريم و انبيا و صافات حكايت شده به دقت مطالعه كنيم ، خواهيم ديد كه آنجناب در احتجاج با پدر و قومش حالتى شبيه به حالت انسان سادهاى را داشته است كه فرض شد. زيرا مى بينيم عينا مانند همان انسان فرضى مى پرسد: اين سنگ و چوبى كه در برابرش خاضع مى شويد چيست ؟ و مانند كسى كه هيچ چيزى نديده و از دين و بى دينى حكايتى نشنيده ، مى پرسد: در برابر اين ستارگان و آفتاب و ماه چه مى كنيد؟ و چرا چنين مى كنيد؟ از پدر و قومش مى پرسد: (ما هذه التماثيل التى انتم لها عاكفون ) و نيز مى پرسد: (ما تعبدون )؟ در جواب مى گويند : (نعبد اصناما فنظل لها عاكفين ) دوباره مى پرسد: (هل يسمعونكم اذ تدعون )؟ (او ينفعونكم او يضرون )؟ در جواب مى گويند: (بل وجدنا آبائنا كذلك يفعلون ).
و اين سنخ گفتار، همانطورى كه ملاحظه مى كنيد گفتار كسى است كه تاكنون نه بتى ديده و نه بتپرستى ، و حال آنكه در مهد وثنيت و محيط بتپرستى (يعنى بابل كلدان ) بار آمده و رشد يافته است .
اينكه غرض از اين تعبيرات تحقير بتها باشد از ادب ابراهيم (ع ) دور است .
در اينجا ممكن است كسى بگويد: غرض ابراهيم (عليه السلام ) از اينگونه تعبيرات تحقير بتها و اشاره به اين بوده كه من آن احترامات و آن آثار و خواصى كه شما براى اين بتها قائليد، قائل نيستم و اصلا من اينها را نميشناسم ،
همانند تعبيرى كه فرعون در برابر موسى كرده و به منظور بى اعتنائى به خداى موسى گفت : (و ما رب العالمين ) و همچنين مانند تعبير كفار مكه در برابر رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) كه آيه زير آن را چنين حكايت مى كند: (و اذا راك الذين كفروا ان يتخذونك الا هزوا اهذا الذى يذكر آلهتكم و هم بذكر الرحمن هم كافرون ).

*(205/5)*

و ليكن اين معنا از ادب ابراهيم دور است . ابراهيم (عليه السلام ) كسى است كه در برابر پدرش آزر جز به ادب و احترام لب به سخن نگشود و حتى وقتى آزر او را از خود راند و گفت سنگسارت مى كنم آن حضرت در پاسخش گفت : (سلام عليك ساستغفر لك ربى انه كان بى حفيا) و خيلى بعيد است كه چنين كسى اولين بارى كه مى خواهد با آزر سخن گويد خدايان او را تحقير نموده و در نتيجه تعصب او را نسبت به بتها تحريك كند، با اينكه پروردگار عالم دين آن حضرت را (ملت حنيف ) خوانده و در دين او از اينكه مسلمانان بر خدايان مشركين ناسزا بگويند، نهى شده ، تا آنان نيز مسلمانان و خداى آنها را سب نكنند. و فرموده : (و لا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم ). پس صحيحتر همان وجهى است كه ما ذكر كرديم .
ابراهيم (عليه السلام ) پس از فراغ از احتجاج با پدر و قومش در باره اصنام ، شروع به پرسش خدايان آنها (ماه ، ستاره ، آفتاب و...) مى كند، و اشاره به ستارهاى نموده مى گويد: (هذا ربى ) و همچنين وقتى مى بيند ماه طلوع كرد مى گويد: (هذا ربى ) روز كه مى شود و خورشيد طلوع مى كند مى گويد: (هذا ربى هذا اكبر) اين است پروردگار من ، چرا كه اين ، از آن دو بزرگتر است ، اينجا نيز ابراهيم (عليه السلام ) خود را به جاى كسى قرار مى دهد كه اصلا ستاره و ماه و خورشيدى نديده است ، روشنترين دليلها بر اين معنا همين تعبيرى است كه در باره آفتاب كرده ، چون به خوبى پيدا است كه اين تعبير، تعبير كسى است كه گويا اصلا نمى داند آفتاب و ماه و ستاره چيست .
فقط اين را مى داند كه مردم در برابر اين اجرام خضوع كرده و آنها را ميپرستند، و قربانى تقديمشان مى دارند.
ضمير مذكر آوردن براى (شمس ) در كلام ابراهيم (ع ): (هذا ربى هذا اكبر) شاهدبر اينست كه آن حضرت همچون

*(205/6)*

مثال روشن اين داستان اين است كه شما شبحى را از دور ببينيد و بدانيد كه اين شبح ، شبح انسانى است و ليكن ندانيد كه آيا مرد است يا زن ، از كسى ميپرسيد اين شخص كيست ؟ زيرا بيشتر از آن نميدانيد او هم به شما معرفيش نموده و مى گويد: فلان مرد يا فلان زن است ، و اما اگر ندانيد شبح مزبور انسان است يا حيوان و يا جماد ، سؤ ال خواهيد نمود كه اين چيست ؟ زيرا شما در حق آن ، معرفتى بيش از اينكه يك جسمى است از اجسام ، نداريد و لذا در جواب شما گفته مى شود: اين زيد است ، و يا فلان زن است و يا چوبى است كه در اينجا كار گذاشتهاند . شما كه به واقع امر جاهليد در سؤ ال خود از جميع خصوصيات آن شبح از انسان بودن و نبودنش ، مرد بودن و نبودنش و هم چنين ساير امتيازاتش ، تنها آن چيزى را رعايت مى كنيد كه به آن عالم هستيد، و اما آنكس كه به شما جواب مى دهد از جهت اينكه عالم است ، حقيقت را رعايت مى كند.
پس ظاهر اينكه فرمود: (هذا ربى ) و همچنين (هذا ربى هذا اكبر) اين است كه اين شخص از آفتاب هيچ گونه اطلاعى جز اين ندارد كه اين از ستاره بزرگتر است . و اما اينكه اين آفتاب جرمى است و يا صفحهاى نورانى است و آيا چيزى است كه با نور خود موجودات زمين را اداره و با گردش خود به حسب ظاهر حس ، شب و روز را به وجود مى آورد؟ و آيا اين ماه و ستاره ، همه شب از افق طلوع نموده و در طرف ديگر افق ، غروب مى كنند يا نه ؟ ظاهر كلام آن حضرت مى رساند كه او هيچ خبرى از اين جزئيات نداشته است ، زيرا اگر خبر داشت جا داشت مثلا در باره آفتاب اشاره را صحيح ادا كرده و بفرمايد (هذه ربى هذه اكبر) و يا بفرمايد: (انها ربى انها اكبر) و حال آنكه رعايت اين نكته را ننموده و فرمود (هذا) با آنكه اين لفظ مذكر است و شمس ‍ مونث .

*(205/7)*

همچنانكه بعدها در موقعى كه با خود نمرود احتجاج مى كرد اين نكته را رعايت نموده و فرمود: (فان الله ياتى بالشمس من المشرق فات بها من المغرب ) و نفرمود: (فات به من المغرب ) چون در اينجا خود را در جاى يك مرد جاهل به امر قرار نداده . و اين اختلاف در تعبير، در جاى ديگر از كلام آن جناب نيز ديده مى شود،
آنجا كه به پدر و قوم خود گفت : (ما تعبدون )، ابتدا از معبود آنان به لفظ (ما) كه مخصوص غير انسان است ، تعبير كرد. چون در اين موقع نمى داند كه اين بتها مانند انسان داراى عقلند و يا سنگ و چوب و بدون شعور هستند؟ تنها مى داند كه چيزى هستند، آنگاه كه فهميد مردم قائل به الوهيت آنها هستند و عبادتشان مى كنند و اين معنا را از خود مردم شنيد، از جهت اينكه اله و معبود بايد صاحب شعور باشد، و براى پرستندگانش جلب نفع و دفع ضرر نمايد، در جواب ، راجع به بتها لفظ مخصوص (صاحبان شعور) را به كار برد و گفت : (هل يسمعونكم اذ تدعون او ينفعونكم او يضرون قالوا بل وجدنا آبائنا كذلك يفعلون ). آنگاه وقتى در داستان شكستن بتها گفت : (فسالوهم ان كانوا ينطقون ) و مردم در جوابش گفتند: (لقد علمت ما هؤ لاء ينطقون ) و اقرار كردند كه اين بتها زبان ندارند و فاقد شعور هستند، از اينرو او هم لفظ ما را كه مخصوص هر فاقد شعورى است به كار برد و گفت : (افتعبدون من دون الله ما لا ينفعكم شيئا و لا يضركم اف لكم و لما تعبدون من دون الله افلا تعقلون ).

*(205/8)*

خلاصه اينكه نمى توان اينگونه نكات را ناديده گرفت ، و يا مثلا اشاره به لفظ (هذا) را در (هذا ربى هذا اكبر) حمل كرد به اينكه اشاره به شمس نبوده تا لازم باشد بفرمايد: (هذه ) بلكه اشاره به جرم بوده و جرم هم مذكر است . يا گفت اشاره مزبور اشاره به مشار اليه بوده كه آنهم مذكر است ، يا آنكه بگوييم زبان حضرت ابراهيم (عليه السلام ) زبان سريانى بوده و در اين زبان ، مانند غالب زبانهاى غير عربى ، رعايت تانيث نمى شود.
اينها وجوه صحيحى نيست ، به دليل اينكه در خصوص همين شمس در پاسخ نمرود رعايت تانيث را نموده و فرمود: (فان الله ياتى بالشمس من المشرق فات بها من المغرب ) آن وقت چطور شد در خصوص : (هذا ربى هذا اكبر) اين لهجه را به كار برد؟ و نيز چرا اين لهجه را در جمله (ما هذه التماثيل التى انتم لها عاكفون ) و همچنين در دعائى كه كرد و گفت : (رب انهن اضللن كثيرا من الناس ) به كار نبرد؟ و همچنين نمى توانيم در مقام حمل كلام آنجناب بگوئيم : از اين جهت لفظ (هذا) را مونث نياورد كه دنبالش ‍ مى گفت : (ربى ) به خاطر احترام خدا، لفظ (هذا) را مذكر آورد تا خدا را از نقص تانيث منزه كرده باشد.
و يا بگوييم چون خبر يعنى كلمه (ربى ) مذكر بوده ، از اين جهت مبتدا را هم مذكر آورد. زيرا هيچ كدام از اين توجيهها قانع كننده نيست . و ما به زودى در اين باره مفصلا بحث خواهيم كرد - ان شاء الله -.

*(205/9)*

حاصل اينكه ، از سياق اين آيات و آيات ديگرى كه مناظرات ابراهيم (عليه السلام ) را با پدر و قومش در باره توحيد حكايت مى كند برمى آيد كه وى قبل از آن ايام ، دور از محيط پدر و قومش زندگى مى كرده ، و لذا به آنچه كه مردم از جزئيات و خصوصيات موجودات و همچنين از سنن و آداب معموله با خبر بودند، او با خبر نبوده ، و در اوايل رشد و تميزش از آن جا و مكانى كه داشته ، بيرون آمده و به پدر خود پيوسته است ، و در آن موقع بوده كه براى اولين بار چشمش به بتها مى افتد و از پدرش مى پرسد كه اين چيست ؟
و وقتى آن جواب را ميشنود شروع مى كند به مشاجره و خدشهدار كردن الوهيت بتها و پس از قانع كردن پدر به سر وقت قوم رفته ، آنان را نيز قانع مى كند، آنگاه به سراغ پرستش ارباب بتها يعنى كواكب و خورشيد و ماه رفته يكى پس از ديگرى را پروردگار خود فرض نمود تا اينكه همه غروب كردند، آنگاه ربوبيت آنها را باطل نموده و در اثبات توحيد خالص چنين گفت : (انى وجهت وجهى للذى فطر السموات و الارض حنيفا و ما انا من المشركين ) و از شواهد و نمونه هائى كه بعدا ذكر مى كنيم چنين برمى آيد كه اين احتجاج و استدلال را در دو روز و يك شب به پايان رسانيده است .

*(205/10)*

ابراهيم (عليه السلام ) خود بر اين معنا بصيرت و بينش داشته است كه براى آسمانها و زمين آفريدگارى است و او (الله تعالى ) است ، و در اين امر شريكى براى او نيست ولى در مقام استدلال از اين معنا به جستجو برميخيزد كه آيا در بين مخلوقات خدا چيزى هست كه آن نيز پروردگار مردم و ابراهيم باشد ؟ مثلا آيا خورشيد و ماه يا چيز ديگرى هست كه در تدبير عالم شريك خدا باشد؟ يا اينكه همه امور عالم تنها به دست خداى تعالى است و بس ، و پروردگارى جز او نيست ؟ البته خداى تعالى در همه اين مراحل او را مدد و يارى مى نموده و با ارائه ملكوت آسمانها و زمين بنيان دلش را محكم كرده بود، ابراهيم (عليه السلام ) به قدرى واقع بين بود كه هر چه را ميديد قبل از اينكه متوجه خود آن و آثار وى بشود، نخست متوجه انتسابش به خداوند شده و اول تكوين و تدبير خداى را در آن مشاهده مى كرد و سپس به خود او متوجه مى شد.
قرآن در اين باره مى فرمايد: (و كذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات و الارض ) و نيز در ذيل آيات مورد بحث مى فرمايد: (و تلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه نرفع درجات من نشاء ان ربك حكيم عليم ...) و در سوره ديگرى مى فرمايد: (و لقد آتينا ابراهيم رشده من قبل و كنا به عالمين ) و همچنين در باره گفتگوى با پدرش مى فرمايد: (يا ابت انى قد جائنى من العلم ما لم ياتك فاتبعنى اهدك صراطا سويا) و همچنين آياتى ديگر.

*(205/11)*

ابراهيم (عليه السلام ) پس از فراغت از اين دو مرحله به محاجه با نمرود پادشاه معاصرش ميپردازد، زيرا نمرود مثل ساير ستمگران و ظالمان كه در قديم ميزيستهاند، ادعاى ربوبيت كرده بود و همين رويه غلط جباران آن روز بود كه فكر بتپرستى را در بشر بوجود آورد. و لذا مى بينيم قوم ابراهيم (عليه السلام ) داراى خدايان بيشمارى بوده اند، و براى هر خدائى مجسمهاى بوده و بعضى از آنان ، خدايان اين مجسمهها را، مانند آفتاب و ماه و كوكب - كه گويا ستاره زهره است - ميپرستيده اند.
اين است خلاصه آنچه كه از آيات كريم مورد بحث ، استفاده مى شود و به زودى به قدر توانايى و قدرتمان به طور تفصيل در باره مضامين آن ، بحث مى كنيم - ان شاء الله تعالى -
و اذ قال ابراهيم لابيه آزر
قرائتهاى هفتگانه ، كلمه (آزر) را به فتح (راء) خواندهاند، و آن را عطف بيان از كلمه (ابيه ) و يا بدل از آن گرفته اند. البته بعضى نيز آن را به ضم (راء) قرائت كرده و ظاهرا آن را منادى براى نداى حذف شده دانسته و تقديرش را (يا آزر اتتخذ اصناما الهة ) پنداشته اند، بعضى ديگر آن را (اءاءزرا تتخذ) با همزه استفهام و نصب (ازرا) قرائت كرده و (ازر) را مصد از باب (اءزر) (يازر) كه به معناى قوت است دانستهاند . و بنابراين قرائت معناى آيه چنين مى شود: بياد آر زمانى را كه ابراهيم به پدرش ‍ گفت آيا بتها را براى اينكه كمك و مددكار تو باشند، خداى خود گرفته اى ؟.
اختلاف مفسرين در معناى كلمه (آزر) و نسبت او با ابراهيم (ع ).
به هر تقدير مفسرين در باره كلمه : (آزر) بنا به قرائت اولى كه قرائت مشهورى است و همچنين بنا بر قرائت دومى كه قرائت غير مشهور است اختلاف كرده اند، كه آيا اين كلمه اسم پدرش بوده و يا آنكه لقب وى بوده است كه مدح او را ميرسانيده اگر به معناى كمك گيرنده باشد، يا ذم او را ميفهمانيده است اگر به معناى لنگ و يا كج و معوج باشد.

*(205/12)*

و منشا اين اختلاف رواياتى است كه مى گويد: اسم پدر ابراهيم (تارح ) يا (تارخ ) بوده ، و اتفاقا تاريخ و همچنين تورات هم اين معنا را تاييد مى كند. و نيز اختلاف كرده اند در اينكه آيا مراد از كلمه (ابيه ) پدر او است يا عمويش يا جد مادريش ، يا آنكه مراد، رئيس و بزرگ فاميل است . منشا اين اختلاف نيز از اختلاف رواياتى است كه در اين باره وارد شده ، چون بعضى از اخبار دارد كه مراد از أ بيه پدر او است ، و ابراهيم (عليه السلام ) در قيامت از او شفاعت خواهد كرد، و خداوند هم شفاعتش را نپذيرفته و پدرش را به صورت كفتارى گنديده ، مسخ نموده و خود ابراهيم نيز از او بيزارى ميجويد. بعضى ديگر دارد كه او پدر ابراهيم نبوده چون پدرش ‍ مردى موحد بوده و هرگز شرك نورزيده است . و در اخبار ديگرى هم دارد كه اجداد پيغمبر اسلام همگى موحد بوده اند. و همچنين روايات ديگرى كه در اين باره وارد شده است و همين روايات در ساير جزئيات داستان ابراهيم نيز اختلاف فاحشى دارند، حتى بعضى از آنها مشتمل بر مطالبى است كه بيشتر به نسبتهائى شباهت دارد كه عهد عتيق به ابراهيم داده ، سخنانى كه به هيچ وجه با مقام خليل اللهى و نبوت و رسالت ابراهيم نمى سازد. بعضى از مفسرين هم به حدى در اينجا ايستادگى كرده و براى اصلاح آن سخنانى گفته اند كه بحث را از صورت تفسير كه همان آگاهيطلبى و فهم مراد قرآن از خود آيات آن است ، بيرون كرده و رنگ ديگرى به آن داده اند طالبين بايد براى مزيد اطلاع به كتب تفاسير بزرگ و كتابهائى كه قرآن را با روايات تفسير نموده مراجعه كنند.

*(205/13)*

و اما آن چيزى كه از خود آيات مربوط به داستان ابراهيم (عليه السلام ) استفاده مى شود اين است كه وى در اولين برخورد با قوم خود، ابتدا با مردى رو برو شده كه قرآن آن مرد را (آزر) و پدر او ناميده است ، و ابراهيم بسيار پافشارى كرده كه شايد او را وادار سازد تا دست از بتها برداشته و از دين توحيد پيروى كند، مرد نامبرده در عوض ، ابراهيم را از خود طرد نموده و به او گفته كه بايد براى هميشه از او دور شود.
اين مطالبى است كه دقت در آيات زير، اين نتيجه را مى رساند: (و اذكر فى الكتاب ابراهيم انه كان صديقا نبيا، اذ قال لابيه يا ابت لم تعبد ما لا يسمع و لا يبصر و لا يغنى عنك شيئا، يا ابت انى قد جائنى من العلم ما لم ياتك فاتبعنى اهدك صراطا سويا) - تا آنجا كه مى فرمايد - (قال اراغب انت عن آلهتى يا ابراهيم لئن لم تنته لارجمنك و اهجرنى مليا).
231 \*\*\*
استغفار و دعاى ابراهيم (ع ) براى آزر، دعاى صورى بوده و در دنيا واقع شده ، نه درآخرت براى شفاعت .
در اينجا ابراهيم بر او سلام كرده و وعده طلب مغفرتش را مى دهد، باشد كه به طمع اين معنا ايمان آورده و سعادت يابد: (قال سلام عليك ساستغفر لك ربى انه كان بى حفيا و اعتزلكم و ما تدعون من دون الله و ادعو ربى عسى الا اكون بدعاء ربى شقيا).
آيه دوم بهترين شاهد و قرينه است بر اينكه مقصود ابراهيم از استغفار، استغفار در دنيا بوده ، نه شفاعت در آخرت ، هر چند كافر از دنيا برود.
قرآن كريم سپس وفاى به وعدهاش را در باره استغفار براى پدرش حكايت نموده ، چنين مى فرمايد: (رب هب لى حكما و الحقنى بالصالحين و اجعل لى لسان صدق فى الاخرين و اجعلنى من ورثة جنة النعيم و اغفر لابى انه كان من الضالين و لا تخزنى يوم يبعثون يوم لا ينفع مال و لا بنون الا من اتى الله بقلب سليم ).

*(205/14)*

از جمله : (انه كان من الضالين - او از گمراهان بود) استفاده مى شود كه اين دعا را بعد از مرگ پدر و يا بعد از جدائى از او كرده است ، چنانكه تعبير بلفظ (كان ) دلالت بر اين مطلب مى كند.
از ذيل كلامش نيز استفاده مى شود كه دعاى مزبور جدى نبوده بلكه صورت دعايى بوده ، كه مى خواسته به آن وسيله به عهدى كه با او كرده بود وفا كرده باشد، چون از يك طرف مى گويد: پروردگارا اين گمراه را بيامرز. و از طرفى ديگر مى گويد: روز قيامت روزى است كه مال و فرزندان به كار نمى آيد و تنها در آن روز قلب سليم نتيجه ميبخشد.
اتفاقا همين نكاتى را كه ما به كمك شواهد و قرائن از آيه مى فهميم قرآن خود صريحا بيان فرموده ،
و به عنوان اعتذار مى فرمايد: (ما كان للنبى و الذين آمنوا ان يستغفروا للمشركين و لو كانوا اولى قربى من بعد ما تبين لهم انهم اصحاب الجحيم و ما كان استغفار ابراهيم لابيه الا عن موعدة وعدها اياه فلما تبين له انه عدو لله تبرأ منه ان ابراهيم لاواه حليم ) سياق اين آيه دلالت دارد بر اينكه دعاى مزبور و همچنين تبرى از پدرش در دنيا از ابراهيم صادر شده ، نه اينكه در قيامت دعايش مى كند و پس از اينكه حقيقت مطلب را مى فهمد، از او بيزارى ميجويد. زيرا سياق ، سياق بيان تكليف است ، يعنى تكليف عمومى حرمت را بيان و دعاى ابراهيم را از آن استثناء مى كند و مى فرمايد: دعاى ابراهيم مخالف اين وظيفه عمومى نبوده ، بلكه در حقيقت وفاى به وعده بوده است ، چون اگر مراد از دعاى مذكور دعاى در قيامت بود، معنا نداشت كه آنرا از حكم كلى و تكليفى كه ظرفش دار دنيا است ، استثنا نموده ، آنگاه تبرى در قيامت را ذكر نمايد.

*(205/15)*

كوتاه سخن اينكه خداى سبحان ، نخست دعاى ابراهيم را حكايت نموده و آنگاه بيزارياش را از پدر ذكر مى كند و اين دعا و تبرى هر دو در دنيا و در اوايل عهد وى و قبل از مهاجرت به سرزمين بيت المقدس بوده است ، به دليل اينكه در همين سياق از خدا حكم و دستور خواسته و تقاضا مى كند كه خداوند او را به صالحين ملحق سازد و اولاد صالح روزياش گرداند، همچنانكه از آيه (قد كانت لكم اسوة حسنة فى ابراهيم و الذين معه اذ قالوا لقومهم انا برآؤ منكم و مما تعبدون من دون الله كفرنا بكم و بدا بيننا و بينكم العداوة و البغضاء ابدا حتى تؤ منوا بالله وحده الا قول ابراهيم لابيه لاستغفرن لك و ما املك لك من الله من شى ء)
خداى تعالى سپس تصميم ابراهيم را براى سفر به سرزمين مقدس و درخواست اولاد صالح ، چنين ذكر مى كند: (فارادوا به كيدا فجعلناهم الاسفلين ، و قال انى ذاهب الى ربى سيهدين ، رب هب لى من الصالحين ) سپس داستان سفر كردن و اولاددار شدنش را ذكر كرده و مى فرمايد: (و ارادوا به كيدا فجعلناهم الاخسرين ، و نجيناه و لوطا الى الارض التى باركنا فيها للعالمين ، و وهبنا له اسحق و يعقوب نافلة و كلا جعلنا صالحين ) و نيز مى فرمايد: (فلما اعتزلهم و ما تعبدون من دون الله وهبنا له اسحق و يعقوب و كلا جعلنا نبيا).

*(205/16)*

سپس خداوند تعالى دعايى را كه ابراهيم در آخر عمرش كرده يعنى بعد از آنكه به ارض مقدس مهاجرت نمود و صاحب اولاد شد و اسماعيل را به مكه آورد و آن شهر و خانه خدا را بنا نهاد، چنين ذكر مى كند: (و اذ قال ابراهيم رب اجعل هذا البلد آمنا و اجنبنى و بنى ان نعبد الاصنام ) - تا آنجا كه عرض مى كند - (ربنا انى اسكنت من ذريتى بواد غير ذى زرع عند بيتك المحرم ربنا ليقيموا الصلوة ) - تا آنجا كه عرض مى كند - (الحمد لله الذى وهب لى على الكبر اسمعيل و اسحق ان ربى لسميع الدعاء) - تا آنجا كه عرض مى كند - (ربنا اغفر لى و لوالدى و للمؤ منين يوم يقوم الحساب ).
آزر، پدر صلبى و حقيقى ابراهيم عليه السلام نبوده است .
اين آيه روال و سياقى كه دارد و قرائنى كه همراه آن است ، بهترين شاهد است بر اينكه پدر او كه اينجا دعا در حقش مى كند، غير آن شخصى است كه در آيه مورد بحث ، از آن نيز به پدر تعبير كرده و اسمش را (آزر) خوانده است . چرا كه آيات مورد بحث ، صريح در اين معنا است كه استغفار ابراهيم جهت شخص نامبرده صرفا به منظور وفاى به عهد بوده ، و وقتى متوجه شد كه وى دشمن خدا است ، از او تبرى و بيزارى جسته است ، با اين حال چطور ممكن است در آخر عمر و در آخرين دعائى كه كرده بار ديگر از تبرى قبليش چشم پوشيده و برايش طلب مغفرت كرده باشد؟. پس معلوم مى شود آزر پدر صلبيش كه او را و مادرش را در اين آيه دعا كرده است ، نيست .

*(205/17)*

يكى از لطايفى كه در اين آيه است و شاهد بر مدعاى ما است ، اين است كه در آيه مزبور از پدر و مادر خود به كلمه (والدى ) كه جز بر پدر و مادر صلبى اطلاق نمى شود، تعبير كرده و در آيه مورد بحث كلمه (اب ) را به كار برده است ، كه به غير پدر هم اطلاق مى شود، و همچنين در ساير آياتى كه اسم آزر برده شده از او به أ ب تعبير كرده است ، و اين كلمه همانطورى كه گفتيم به غير پدر از قبيل جد و عمو و كسانى ديگر نيز اطلاق مى شود، از آن جمله در خود قرآن از ابراهيم كه جد يعقوب است و همچنين از اسماعيل كه عموى او است به پدر تعبير كرده و مى فرمايد: (ام كنتم شهداء اذ حضر يعقوب الموت اذ قال لبنيه ما تعبدون من بعدى قالوا نعبد الهك و اله آبائك ابراهيم و اسمعيل و اسحق الها واحدا و نحن له مسلمون ). و نيز آنجا كه كلام يوسف را حكايت مى كند چنين مى فرمايد : (و اتبعت ملة آبائى ابراهيم و اسحق و يعقوب با اينكه اسحاق جد يوسف )، و ابراهيم جد پدر او است .
پس به خوبى روشن گرديد كه آزر پدر حقيقى ابراهيم نبوده و ناچار در او عنوانى بوده است كه به خاطر آن عنوان او را پدر خطاب كرده است ، چون در لغت ، بعضى از اوصاف و عناوين وجود دارد كه مصحح اطلاق پدر بر دارنده آن است ، از آن جمله جد، عمو، پدرزن و هر كسى است كه زمام امور آدمى را در دست دارد و هر كسى كه بزرگ و فرمانرواى قوم است . و اين گونه اطلاقات مجازى منحصر در لغت عرب نيست ،
بلكه ساير زبانها نيز نمونه آن را داشته و چه بسيار اطلاقات مجازى كه در كلمات مادر، عمو، برادر، خواهر، سر، چشم ، دهن ، دست ، بازو، انگشت و امثال آن ، از كنايه و مجازاتى كه ساخته و پرداخته ذوق لطيف و تفنن در بيان است ، دارند پس در اينجا دو نكته روشن گرديد:

*(205/18)*

اول اينكه : به طورى كه ملاحظه كرديد، براى بدست آوردن معناى آيه ، هيچ حاجتى به موشكافى در اطراف كلمه (ابيه ) و كلمه (آزر) از نظر روايات و تاريخ و ادب و اينكه آيا لفظ آزر اسم علم است يا لقب و اگر لقب است لقب مدح است يا لقب ذم ، يا اينكه به معناى بتى از بتها است ، ندارد. چون معناى آيه خيلى روشنتر از اين است كه محتاج به چنين بحثهايى باشد، صرفنظر از اينكه وجوهى كه براى هر يك از احتمالات مذكور ذكر شده (از آنجمله اينكه در آيه تقديم و تاخير بكار رفته و يا چيزى حذف شده ) بيشتر تحكم و رنج بيهوده بردن و معناى رو براه آيه را پيچاندن است .
دوم اينكه : پدر حقيقى ابراهيم (عليه السلام ) شخص ديگرى غير از آزر بوده ، و ليكن قرآن از او اسم نبرده بلكه روايات ما اسم او را (تارخ ) معرفى كرده و تورات نيز آن را تاييد نموده است .
توهم عجيب و غريب بعضى از مفسرين در مورد داستانهايى كه در قرآن كريمنقل شده است .

*(205/19)*

اينجاست كه بايد خواننده عزيز را از توهم عجيب و غريبى كه بعضى از مفسرين در آيه مورد بحث كرده اند خبردار كنيم ، راستى توهم عجيبى است ، و آن اين است كه : اگر قرآن اسم پدر ابراهيم را نبرده ، نسبت به روش هدايتى قرآن تازگى ندارد چون قرآن هميشه بيانش بر فروگذارى و توضيح ندادن در تاريخ انبيا و قصص گذشتگان است ، مثلا در هيچ جاى قرآن ديده نمى شود كه روز وقوع حادثه و تاريخ آن را ذكر نموده و يا از محل وقوع آن اسم برده و يا اوضاع طبيعى و اجتماعى و سياسى مردمى را كه تاريخشان را ذكر مى كند روشن كرده باشد. و اين بى اعتنايى شايد به خاطر آن باشد كه مى خواهد طورى داستان را نقل كرده باشد، كه نتيجه بهترى عايد شود، حال اين داستان صحيح است يا نه و در چه زمانى و در چه محلى واقع شده كارى به آن ندارد. آرى بعيد نيست كه قرآن كريم به منظور رسيدن به مقصود خود كه همانا هدايت به سوى سعادت انسانى است داستانهاى معروف در بين مردم و مخصوصا بين اهل كتاب را گرفته و از نقل آن براى منظور خود استفاده كند، هر چند اطمينانى در صحت آن داستانها و اطلاعى از خصوصيات آنها نداشته باشد، حتى گر چه داستان مزبور افسانهاى خيالى باشد، از آن جمله داستان موسى و همسفرش يوشع بن نون و داستان مردن چهل هزار نفر از قوم موسى و زنده شدن آنان در زمان سومين خليفه آنجناب و امثال آن است .
و اين سخن ، خود خطاى بزرگى است ، زيرا مساله داستاننويسى و فنون آن كه در جاى خود صحيح نيز هست ،

*(205/20)*

هيچ ربطى به قرآن كريم ندارد. زيرا قرآن كتاب تاريخ و رمان نيست بلكه كتاب عزيزى است كه نه در خود آن باطلى هست و نه بعدها دست دسيسهبازان ، مى تواند باطلى را در آن راه دهد، اين خود قرآن است كه خود را در آيات زيادى كه فعلا از ذكر آنها خوددارى مى شود، چنين توصيف مى كند: (قرآن جز حق نمى گويد) و (بعد از حق چيزى جز گمراهى نيست )، (قرآن كتابيست كه هيچ وقت به منظور حق و هدايت به آن ، كمك از داستانهاى باطل و گمراه كننده نمى گيرد)، (قرآن كتابيست كه به سوى حق و راه راست هدايت مى كند)، (آنچه در قرآن است ، حجت مى باشد براى كسى كه به آن تمسك جويد، و حجت است عليه آنكس كه آنرا ترك گويد) با اين حال چگونه يك دانشمند كنجكاو، به خود اجازه مى دهد كه بگويد: قرآن به منظور هدايت ، از رأ ى باطل و داستانهاى دروغين و خرافات و تخيلات نيز استفاده كرده است ؟.
كلام الهى ، كلام حق و فصل است و هزل و خلاف واقع در آن راه ندارد.

*(205/21)*

لازم به تذكر است كه اشتباه برداشت نشود، ما نمى خواهيم بگوييم مقتضاى ايمان به خدا و رسول و به آنچه كه رسولش آورده اين است كه هر گونه باطل و دروغى را از قرآن نفى نموده و قرآن را از خرافات منزه بدانيم (اگر چه منزه هم مى باشد) و نيز نمى خواهيم بگوييم بر هر انسان سليم العقل و درست فكرى واجب است كه در برابر قرآن خضوع نموده و هر خطا و لغزشى را از آن دور بداند (اگر چه چنين هم هست ) بلكه مى گوييم مفسر قرآن كتابى را تفسير مى كند كه خود آن كتاب در باره خود ادعا كرده كه كتابى است الهى و براى هدايت مردم به سوى حقيقت و سعادت نازل شده است ، كتابى است كه به سوى حق هدايت مى كند، و هدايتش هم به حق است . مفسر چنين كتابى بايد كتاب مذكور را كتابى فرض كند كه گفته هاى ش همه و همه حق صريح است و براهينى كه بر مقاصد و اغراض خود اقامه مى كند، همه هدايت به راهى است كه باطل در آن رخنه ندارد، و آن راه راهى است كه جز به حق منتهى نمى شود، با اين حال چطور ممكن است كتابى كه اينطور فرض شده در طريق دعوتش (كه جز به (حق ) نيست ) از باطل استفاده كند؟ و چطور تصور مى شود در يك قضيهاى كه ايراد مى كند، هم بفرمايد: (انه لقول فصل و ما هو بالهزل - سخنش هزل نيست بلكه قول فصل است ) و هم در بيان آن مسامحه و سهلانگارى كرده باشد؟.
يا چگونه ممكن است داستانى كه نقل مى كند و يا خبرى كه مى دهد كلام خدايى باشد كه عالم به غيب آسمانها و زمين است و در عين حال مشوب و آميخته به جهل و اشتباه هم بوده باشد؟
آيا باور كردنى است كه نور ظلمت آورد، و جهل معرفت زايد؟.

*(205/22)*

و اما بحث از اينكه آيا اين كتاب در ادعاى خود صادق است و اينكه خود را كلام خدا و در راه و هدف خود حق معرفى مى كند، راست است و آيا كتب مقدسه ديگر، مانند: (عهدين ) و (اوستا) در مورد قضاوتهاى قرآن چه نظرى دارند و آيا بحثهاى علمى ديگر، مانند: بحثهاى تاريخى ، طبيعى ، رياضى ، فلسفى و اجتماعى ، چه نشان مى دهند، اينگونه بحثها از وظيفه مفسر بيرون است و هرگز روا نيست به بحث تفسير آميخته يا جانشين آن شوند.
آرى بحث تفسير تنها بحث در آيات كريم قرآن است ، و به طورى كه آيه (افلا يتدبرون القرآن و لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا) گواهى مى دهد، از آيات قرآنى شبهاتى يكى پس از ديگرى به ذهن مى آيد كه در نتيجه به نظر انسان مى رسد كه در آيات قرآن ، اختلافات زيادى باشد، فلان آيه با آيه ديگرى متناقض و يا مضمون فلان آيه مخالف حق و حقيقت و مناقض با آيه اى باشد كه مى فرمايد: (قرآن تنها به سوى حق دعوت مى كند) و همين آيه مى فرمايد قرآن خود براى ازاله اين شبهات كافى است ، و اگر در آن تدبر شود پاره اى از آن آيات حل مشكل و ازاله شبهه از پاره ديگرش مى كند ، و شخصى كه عهدهدار تفسير آن شده است ، بايستى براى فهميدن مراد و مقصود هر آيه ، از آيات ديگر، استمداد جسته و از آنها استشهاد كند. پس نبايد در برخورد به امثال آيه مورد بحث ، اجازه چنين جسارتى به خود بدهد كه بگويد: قرآن مشتمل بر مطالب خلاف واقع است !، بلكه بايد در ساير آيات مشابه آن دقت نموده و شبهه را بر طرف سازد.
وجه اينكه قرآن مواد تاريخ و جزئيات داستان رانقل نمى كند.

*(205/23)*

و اما اينكه چرا قرآن مواد تاريخ و جزئيات داستان را نقل نمى كند، البته جهت و علتش روشن است ، و آن اين است كه قرآن كريم كتاب دعوت و هدايت است ، و در اين رسالت و هدفى كه دارد، يك قدم راه را به طرف چيزهاى ديگر، از قبيل تاريخ و يا رشتههاى ديگر كج نمى نمايد، زيرا هدف قرآن تعليم تاريخ ، و مسلكش ، مسلك رماننويسى نيست . هيچ كارى به اينكه فلانى پسر كيست و نسبش چيست و حوادث تاريخى مربوط به او در چه زمان و مكانى رخ داده است ، نداشته و متعرض ساير مشخصاتى كه يك تاريخنويس يا زماننويس ، بى نياز از ذكر آن نيست ، نمى شود،
چون تعرض به اينگونه خصوصيات در هدف قرآن (كه هدايت مى باشد) دخالت و تاثير ندارد، براى مردم از نظر هدايت يكسان است كه بدانند ابراهيم فرزند (تارخ بن ناحور بن سروج بن رعو بن فالج بن عابر بن شالح بن ارفكشاذ بن سام بن نوح ) است يا ندانند. بدانند كه ابراهيم در (اور كلدانيها) و در حدود سنه دو هزار قبل از ميلاد به دنيا آمده و ولادتش در عهد فلان پادشاهى كه در فلان زمان به دنيا آمده و فلان مدت سلطنت كرده و فلان روز مرده ، بوده است يا ندانند.
و ما به زودى داستان ابراهيم (عليه السلام ) را از گوشه و كنار قرآن جمع آورى نموده و آنرا با آنچه كه در تورات راجع به زندگى و شخصيت آنجناب هست ، مقايسه مى نماييم تا خواننده ، خود با ديد انصاف ، در آن دو نگريسته و قضاوت كند.
قرآن مجيد در عين حال در آن مقدار از علم نافع كه بحث در آن واجب بوده ، كوتاهى نفرموده است و بحث و نظر در عالم و اجزاى آسمانى و زمينيش را هم تحريم نكرده ، و از خواندن و شنيدن اخبار و تاريخ امم گذشته و سنن و آدابى كه در آن امم معمول بوده و بدان وسيله مى توان كسب معرفت كرد، جلوگيرى ننموده است بلكه از آن به بهترين وجه ، مدح و تعريف هم كرده ، و در آيات بيشمارى سفارش به تفكر و تفقه و تذكر در آن نيز فرموده است .

*(205/24)*

بت ها (اصنام ) چه بوده اند.
اتتخذ اصناما آلهة انى اريك و قومك فى ضلال مبين
راغب در مفردات خود مى گويد: (صنم ) به معناى جثهايست كه از نقره و يا مس و يا چوب تراشيده و آن را ميپرستيدند، و بدين وسيله به خيال خود به درگاه خدا تقرب ميجستهاند و جمع آن (اصنام ) است . همچنانكه خداى تعالى فرموده : (اتتخذ اصناما آلهة )، (لاكيدن اصنامكم ).
اينكه گفت : صنم را از نقره ، مس و يا چوب مى سازند به عنوان مثال است ، و گر نه جنس آن منحصر در اين سه چيز نيست ، بلكه از هر چيزى كه برايشان ممكن مى شده است ، از فلزات و انواع سنگها مى ساخته اند، همچنانكه در روايات آمده كه : قبيله بنى حنيفه از قبايل يمامه ، بتى را از كشك ساختند، و گاهى آنرا از گل ميساختهاند و چه بسا تنها به نقشى و صورتى اكتفا مى كرده اند.
بهر حال ، اين بتها مجسمه هايى بودند كه يا از موضوعات اعتقادى از قبيل معبود آسمان و زمين و اله عدل و امثال آن و يا از موضوعاتى محسوس و مادى از قبيل آفتاب و ماه حكايت مى كردند، از آيات مورد بحث استفاده مى شود كه قوم ابراهيم نيز از اين دو نوع بت داشته اند،
آثار باستانى خرابههاى بابل نيز اين معنا را تاييد مى كند.
قوم ابراهيم اين بتها را براى اين ميپرستيدهاند كه بدان وسيله به درگاه ارباب آنها تقرب جسته ، و به وسيله تقرب و نزديكى به آنها به درگاه خداى تعالى نزديك شوند. و اين خود نمونه بارزى از سفاهت بشر است كه عاليترين مرحله خضوع را كه همان (خضوع بنده در برابر پروردگار) است ، در برابر مجسمه چيزى كه در نظرش بزرگ جلوه كرده ، به كار ببرد، غافل از اينكه چنين خضوعى را در برابر كسى انجام داده كه خود، آن را ساخته است مگر نه اين است كه او خود، به دست خودش همين چوب را تراشيده و اسم آنرا معبود نهاده و پرستش كرده و در برابرش خاضع گرديده ؟

*(205/25)*

و لذا در آيه مورد بحث ، اصنام را به لفظ نكره (اصناما) آورد، تا اشاره به حقارت آن كند، همچنانكه گفتار ابراهيم (عليه السلام ) خطاب به قوم خود كه فرمود: (اتعبدون ما تنحتون ) نيز اشاره به اين معنا داشته و آيه (اذ قال لابيه يا ابت لم تعبد ما لا يسمع و لا يبصر و لا يغنى عنك شيئا) نيز حقارت بتها را از جهت نداشتن روشنترين صفات ربوبيت كه همان علم و قدرت است ، مى رساند.
پس اينكه فرمود: (اتتخذ اصناما...) معنايش اين است كه آيا بتهايى چنين بى ارزش را خدايان خود اتخاذ مى كنيد؟ و مقام و مرتبه خدايى را كه عاليترين مقامات است براى يك مشت سنگ و چوب قائل مى شويد؟ راستى كه تو و قومت در گمراهى آشكارى بسر مى بريد، و راستى چگونه گمراهى به اين واضحى را تشخيص نمى دهيد؟ و چطور نميفهميد كه بتپرستى عبارت است از: خضوع ، تذلل و عبوديت كسى كه خود صانع و داراى علم و قدرت است در برابر مصنوع خود، كه از علم و قدرت ، بوئى و اثرى در آن نيست ؟.
و اين احتجاج و استدلال گر چه به منزله خلاصه و فشرده احتجاجات متعددى است كه ابراهيم (عليه السلام ) با پدر و قوم خود كرده ، و قرآن تفصيل آنها را در چند مورد حكايت نموده است ، و ليكن اين احتجاج ، خود احتجاج جداگانه و اولين احتجاجى است كه آنجناب با قوم و پدر خود كرده است و احتجاجات ديگرش يكى مناظرهاى است كه با قوم خويش در باره بتها نموده و ديگرى محاجهاى است كه در باره ربوبيت و خدايى ستارهها و خورشيد و ماه كرده است ، يكى هم گفتگوئى است كه با پادشاه معاصرش ‍ داشته است .

*(205/26)*

از آيات مربوط به داستان آن حضرت استفاده مى شود كه احتجاج وى در باره پروردگارى ستاره ، خورشيد و ماه بعد از احتجاجى بوده است كه در باره اصنام نموده ، و از دقت در جريان امر برمى آيد كه گفتگوى وى با پادشاه وقت ، بعد از ظهور امر و شيوع مخالفتش با كيش بتپرستى و ستارهپرستى و بعد از داستان بت شكستن وى بوده . و نيز چنين مى نمايد كه اولين بارى كه شروع به دعوت خود نموده ، نخست به دعوت پدر پرداخته در حالى كه در خانه او بوده سپس به دعوت مردم و مخالفت با دين آنان پرداخته است و از اينجا معلوم مى شود كه اولين بارى كه به احتجاج و استدلال پرداخته همان احتجاج در برابر پدر و قوم خود بوده است .
و كذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات و الارض ...
ظاهر سياق اين آيه چنين مى فهماند كه مى خواهد با كلمه (كذلك ) اشاره كند به رويتى كه در آيه قبلى : (و اذ قال ابراهيم لابيه آزر اتتخذ اصناما آلهة انى اريك ...) ذكر شده و ابراهيم مدعى آن است كه : من ، تو و قومت را در گمراهى ميبينم يعنى حق را مشاهده مى كنم بنابراين ، معناى آيه اين مى شود كه : ما به اين نحو از ارائه ، ملكوت آسمانها و زمين را به ابراهيم ارائه داديم .
با كمك اين اشاره و دلالت آيه بعد: (فلما جن عليه الليل ) كه دلالت مى كند بر اينكه ما بعد آن مرتبط به ما قبل آن است ، مى توان فهميد كه كلمه (نرى ) در عين اينكه مضارع است مع ذلك حال گذشته را حكايت مى كند، نظير كلمه (نريد) در آيه (و نريد ان نمن على الذين استضعفوا فى الارض ) كه در عين مضارع بودن ، حكايت حال گذشته است .
بنابراين ، معناى آيه اين مى شود كه : ما ملكوت آسمانها و زمين را به ابراهيم نشان داديم و همين معنا باعث شد كه پى به گمراهى پدر و قوم خود برده و به احتجاج با آنان بپردازد، و ما هم پيدرپى با همين ارائه ملكوت تاييدش كرديم تا آنكه شب فرا رسيد و چشمش به ستاره افتاد.

*(205/27)*

پس اينكه بعضى از مفسرين گفته اند جمله (و كذلك نرى ...) نظير جمله معترضهاى است كه به ما قبل و ما بعد خود ارتباط ندارد، و همچنين اينكه بعضى ديگر گفته اند كه مساله ارائه ملكوت اولين ظهورش در كار ابراهيم آن شبى بود كه ستاره را ديد، صحيح نبوده و نبايد به آن اعتنا كرد.
مالكيت حقيقى خداى سبحان ، مانند مالكيت انسان است نسبت به قوا و افعالش .
و اما معناى ملكوت آسمانها و زمين - بايد دانست كه (ملكوت ) مانند (ملك ) مصدر و به معناى قدرت بر تصرف است ،
مانند (طاغوت ) و (جبروت ). چيزى كه هست اين قسم مصدر با ساير مصادر (ملك ، طغيان ، جبران و...) اين فرق را دارد كه اين هيات تاكيد در معنا را نيز مى رساند. كلمه مزبور در قرآن نيز به همان معناى لغوى خود استعمال شده ، و معناى جداگانه اى ندارد. و ليكن مصداق آن در قرآن ، غير از ساير مصاديق عرفى است ، چون (ملك ) و (ملكوت ) كه يك نوع سلطنت است ، در ميان ما آدميان يك معناى فرضى و اعتبارى است و واقعيت خارجى ندارد ، بلكه مساله احتياج به اجتماع و احتياج اجتماع به داشتن نظم در اعمال و افراد و برقرار داشتن أ من و عدالت و نيروى اجتماعى ، ما را وادار به قبول و معتبر شمردن آن كرده است . و لذا مى بينيم با (بيع )، (هبه ) و (غصب ) و امثال آن در هر لحظه ، از شخصى به شخص ديگرى منتقل مى شود. و اين معناى اعتبارى و قراردادى را گر چه مى توان در باره خداى تعالى هم تصوير كرد، از اين راه كه حكم به حق در جامعه بشرى ملك خدا است ، همچنانكه خودش هم فرموده : (ان الحكم الا لله ) و نيز فرموده : (له الحمد فى الاولى و الاخرة و له الحكم ).

*(205/28)*

و ليكن همين ملك اعتبارى را اگر به تحليل عقل ببريم خواهيم ديد كه در ميان حقايق اصل و ريشه غير قابل زوال و انتقالى دارد، زيرا مى بينيم كه وقتى گفته مى شود: انسان مالك نفس خويش است معنائى جز اين ندارد كه انسان حاكم و مسلط و متصرف بر چشم و گوش و ساير قوا و افعال خويش است . به اين معنا كه اگر گوش من چيزهايى را ميشنود، و چشم من چيزهايى را مى بيند، و ساير قوايم كارهايى را انجام مى دهند، همه به پيروى اراده و حكم من است نه اراده و حكم ديگران ، و اين معنا خود حقيقتى است كه در تحقق غير قابل زوال و انتقالش در ما، هيچ شبهه و ترديدى نيست .
پس انسان مالك قوا و افعال نفسانى خويش است و قوا، افعال و ساير آثار انسان ، همه از تبعات و فروعات وجود او و قائم به ذات او است و غير مستقل نيست . چشم او به اذن او مى بيند و گوشش به اذن او ميشنود، چرا كه اگر او نبود، چشمى و ديدنى ، گوشى و شنيدنى در كار نبود. او است كه در اين قوا مانند پادشاهى كه افراد جامعه همه به اذن او كار مى كنند، حكومت دارد، و همچنانكه اگر پادشاهى نبود كه زمام تمامى امور را در دست گيرد، هرگز جامعهاى تشكيل نمييافت ، همچنين اگر نفس انسان نبود، قوايش نيز متشكل نمى شد.

*(205/29)*

و نيز همچنانكه اگر پادشاهى ، فردى را از تصرفى جلوگيرى كند، نمى تواند سرپيچى نمايد و ديگر حكمش در آن تصرف نافذ نيست ، همچنين اگر انسان يكى از قواى خود را از عمل باز بدارد، ديگر آن قوه نمى تواند در آن عمل به بكار بيفتد، مالكيت خداى تعالى هم از همين باب است ، و نظير مالكيت انسان نسبت به خانه و اثاث خانه خود، اعتبارى نيست . بلكه مانند مالكيت آدمى نسبت به قوا و افعالش واقعى و حقيقى است ، زيرا عالم و هر چه در آن است همه فعل خداوند است ، و هيچ موجودى از خداوندى كه عالم را آفريده و نظام آن را در دست دارد، نه در ذاتش و نه در توابع ذاتش و نه در قوا و نه در افعالش ، بى نياز نيست ، و در هيچ حالى از خود استقلال ندارد، نه در حال انفرادش و نه در حالى كه با ساير اجزاى عالم ، اجتماع و ارتباط داشته و از آن اجتماع و امتزاج ، اين نظام عامى كه مى بينيم به وجود آمده است .
next page
fehrest page
back page

*(205/30)*

next page
fehrest page
back page
(ملكوت ) همان وجود اشياء است به لحاظ انتسابشان به خدا و رؤ يت ملكوت به معناىديدن خدا است با ديدن اشياء و
از آيه شريفه قل اللهم مالك الملك و آيه لله ملك السموات و الارض و آيه تبارك (الذى بيده الملك و هو على كل شى ء قدير الذى خلق الموت و الحيوة ) - تا آنجا كه مى فرمايد - (الذى خلق سبع سموات طباقا) هم كه مالكيت آسمانها و زمين را تعليل مى كند به اين كه خداوند آنها را آفريده ، استفاده مى شود كه اگر خداى تعالى را مالك آسمانها و زمين دانسته است براى اين بوده كه وجود و واقعيت آن ، از خداوند است . و بنابر اين بايد گفت به همين جهت كسى شريك ملك خدا نيست ، و مالكيتش قابل زوال و انتقال و واگذارى به غير نبوده و معقول نيست كه كسى او را از مالكيتش عزل نموده و خود به جايش بنشيند.
آيه شريفه (انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون ، فسبحان الذى بيده ملكوت كل شى ء) نيز به همين معنا تفسير مى شود، زيرا آيه دوم بيان مى كند كه ملكوت هر چيزى ، همان كلمه (كن ) است كه خداى سبحان مى گويد، و گفتن او عين فعل و ايجاد او است ، پس معلوم شد كه ملكوت همان وجود اشياء است ، از جهت انتسابى كه به خداى سبحان داشته و قيامى كه به ذات او دارند، و معلوم است كه چنين امرى قابل شركت نبوده و ممكن نيست چيز ديگرى با خداوند، در آن شركت داشته باشد، و بنابراين ، نظر در ملكوت اشياء به طور قطع آدمى را به توحيد هدايت مى كند، همچنانكه فرمود: (او لم ينظروا فى ملكوت السموات و الارض و ما خلق الله من شى ء و ان عسى ان يكون قد اقترب اجلهم فباى حديث بعده يؤ منون و اين مضمون )، همان مضمون آيه سوم سوره ملك است كه قبلا ذكر شد.

*(206/1)*

با در نظر گرفتن اين مطالب ، اگر در جمله (و كذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات و الارض ...) و همچنين ساير آيات مربوط به آن دقت شود، به خوبى معلوم مى شود كه منظور از نشان دادن ملكوت آسمان و زمين ، به خاطر آن است كه خداوند خود را به ابراهيم نشان دهد منتهى از طريق مشاهده اشياء، و از جهت استنادى كه اشياء به وى دارند، زيرا، وقتى كه اين استناد قابل شركت نبود، هر كسى كه به موجودات عالم نظر كند، بى درنگ حكم مى كند به اينكه هيچيك از اين موجودات ، مربى ديگران و مدبر نظام جارى در آنها نيست ، پس اين بتها مجسمههايى هستند كه دست بشر آنها را تراشيده و بدون اينكه در اين باره از ناحيه خداوند دستورى داشته باشند، اسم خدائى را بر آنها نهاده اند، غافل از اينكه معقول نيست دست پرورده انسان مربى و مالك خود او باشد، همچنين قابل پذيرش نيست كه اجرام آسمانى ، ستاره ، ماه و خورشيد مالك و مدبر تكوينى عالم باشند، در حالى كه خودشان داراى تحول و طلوع و غروبند، و به زودى توضيح بيشتر اين معنا خواهد آمد.
و ليكون من الموقنين

*(206/2)*

(لام ) در كلمه (ليكون ) براى غايت و گرفتن نتيجه است ، و جمله مورد بحث ، عطف است به جمله ديگرى كه حذف شده و تقدير آن چنين است : (ليكون كذا و كذا و ليكون من الموقنين ) و (يقين ) عبارت است از (علم صد در صدى كه به هيچ وجه شك و ترديدى در آن رخنه نداشته باشد). و بعيد نيست كه غرض از ارائه ملكوت ، اين بوده كه ابراهيم (عليه السلام ) به پايه يقين به آيات خداوند برسد به طورى كه در جاى ديگر فرموده : (و جعلنا منهم ائمة يهدون بامرنا لما صبروا و كانوا باياتنا يوقنون ) همان يقينى كه نتيجهاش يقين به (اسماء حسنى ) و صفات علياى خداوند است ، و اين مرحله ، همان مرحلهاى است كه درباره رسيدن پيغمبر اسلام (صلى الله عليه وآله و سلم ) به آن پايه ، فرموده است : (سبحان الذى اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى الذى باركنا حوله لنريه من آياتنا) و نيز فرموده : (ما زاغ البصر و ما طغى ، لقد راى من آيات ربه الكبرى ) و اين يقين به آيات پروردگار نهايت و اعلا درجهاى است كه انبيا (عليهم السلام ) در سير تكاملى خود مى توانند به آن برسند، و اما ذات پروردگار، پس قرآن كريم ساحتش را عاليتر از آن دانسته كه ادراكى به آن تعلق گيرد و احاطه كند و وجودش را امرى مسلم و مفروغ عنه دانسته است .
قرآن كريم براى علم يقينى به آيات خداوند، آثارى برشمرده است كه يكى از آن آثار اين است كه : پرده حواس ، از روى حقايق عالم كون كنار رفته و از آنچه در پس پرده محسوسات است آن مقدارى كه خدا خواسته باشد، ظاهر مى شود، و در اين باره فرموده است : (كلا لو تعلمون علم اليقين ، لترون الجحيم ) و نيز فرموده : (كلا ان كتاب الابرار لفى عليين ، و ما ادريك ما عليون ، كتاب مرقوم ، يشهده المقربون ).
فلما جن عليه الليل راى كوكبا...

*(206/3)*

راغب در مفردات خود گفته است : (جن ) - بفتح جيم - در اصل لغت به معنى (مستور بودن از حواس ) است ، گفته مى شود: (جنه الليل ) و يا (اجنه الليل ) و يا (جن عليه الليل ) يعنى شب آن را پوشانيد و معناى (اجنه ) اين است كه چيزى را پرده و پوشش آن قرار داد، و تفاوتى كه در معناى مجرد اين كلمه ، با معناى مزيد آن هست ، نظير تفاوتى است كه در مجرد ماده : (قبر) و ماده : (سقى ) و مزيد آن هست چون معناى (قبرته ) اين است كه من او را در قبر كردم ، و معناى (اقبرته ) اين است كه من چيزى و يا جائى را در اختيار او گذاشتم تا خود را دفن نموده يا بپوشاند، و همچنين معناى (سقيته ) اين است كه من او را سيراب كردم و معناى (اسقيته ) اين است كه من آب و يا شربتى را در اختيارش گذاشتم تا خود را سيراب كند.
معناى جن عليه كذا اين است كه فلان چيز را بر او انداخت و به همين معنا است آيه شريفه ، كه مى فرمايد: (فلما جن عليه الليل راى كوكبا).
خلاصه كلام اينكه معناى (جن عليه الليل ) تنها فرا رسيدن شب به غروب آفتاب نيست ، بلكه معنايش اين است كه : شب بر او پرده افكند. و اين جمله ، دنباله نفى الوهيتى است كه از اصنام كرده و با نفى مزبور مربوطند به جمله (و كذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات و الارض ). و بنابراين خلاصه معنا اين مى شود كه : ما ملكوت اشياء را به او نشان مى داديم و نتيجهاش اين شد كه بلافاصله الوهيت اصنام را ابطال نموده و در همين حال بود كه شب ، پرده ظلمت خود را بر او افكند و او چشمش به ستارهاى افتاد و چنين و چنان گفت .
ستاره اى كه مردم مى پرستيدند و ابراهيم (ع ) به آن اشاره فرمود و گفت : (هذا ربى) ستاره (زهره ) بوده است .

*(206/4)*

و در اينكه لفظ (كوكب ) را نكره آورده ، اشاره است به اينكه گر چه ابراهيم (عليه السلام ) اشاره به كوكب معينى كرده است و ليكن چون مقام مقام نقل احتجاج او است و چون احتجاج مزبور مبتنى بر خصوصيات آن كوكب نبوده است ، از اين جهت ، خصوصيات آن كوكب و ثابت بودن و يا سياره بودن آن ، هيچ دخالتى در احتجاج نداشته و احتجاج او با هر كوكبى كه طلوع و غروب داشته باشد صحيح و تمام است . آرى ، نكره آوردن كوكب براى فهماندن اين نكته است ، نه براى اينكه بفهماند ابراهيم (عليه السلام ) اشاره به كوكب غير معينى كرده زيرا اولا اين معنا با ديدن و اشاره كردن نمى سازد، و به كسى كه چشم بسته ، اشاره به يكى از هزاران كوكب بكند، نمى گويند فلانى كوكبى را ديد و به آن اشاره كرد. پس معلوم مى شود كه ابراهيم (عليه السلام ) اشاره به كوكب معينى كرده است .
و ثانيا از ظاهر آيات اين نيز استفاده مى شود كه در آن عصر مردمى بوده اند كه كوكب معينى را كه همان كوكب مورد اشاره ابراهيم بوده ، ميپرستيدند و اين معنا را هم مى دانيم كه (صابئون ) هر كوكبى را احترام نمى كرده اند، بلكه تنها سيارات را مقدس ‍ ميشمردهاند و به طورى كه از قرائن برمى آيد ستاره مذكور همان ستاره زهره بوده است ، براى اينكه (صابئين ) تنها سيارات هفتگانه يعنى (قمر)، (عطارد)، (زهره )، (شمس )، (مريخ )، (مشترى )، و (زحل ) را احترام مى كرده و حوادث عالم را به آنها نسبت ميداده اند. و آن اهالى هند و بعضى از جادوگران و بتپرستان عرب و غير عرب بودند كه ستارگان ثابت را مقدس ميشمردند.
و چون قرآن در داستان ابراهيم شمس و قمر را بعد از آيه مورد بحث ذكر كرده است ، بنابراين ، سياره كوكب يكى از پنج سياره ديگر بوده ،

*(206/5)*

و چون (عطارد) مدار تنگترى دارد و بسيار كم ديده مى شود و زهره در بين آن چهار سياره ديگر، از جهت تنگى مدارش ، نمى تواند بيش از چهل و هفت درجه از خورشيد فاصله بگيرد و هميشه همراه خورشيد است ، از اين جهت به ذهن مى رسد كه كوكب مزبور همان زهره بوده است چرا كه زهره گاهى قبل از خورشيد طلوع مى كند و عوام آنرا ستاره صبح مى نامند، و گاهى در دنبال آن قرار گرفته و در نتيجه بعد از غروب خورشيد در همان طرف مغرب ظاهر مى شود و چيزى نميگذرد كه غروب مى كند. و گاهى كه اين وضع در نيمه دوم ماه ، يعنى شب هجدهم ، نوزدهم و بيستم ماه قمرى اتفاق مى افتد. ظهور زهره تقريبا با غروب خورشيد، و غروب آن تقريبا با طلوع ماه مقارن مى شود، زيرا در اين شبها اول آفتاب غروب مى كند و پس از آن ستاره زهره هويدا شده پس از يك يا دو ساعت در همان جهت غربى افق غروب نموده و پس از آن بلا فاصله و يا به فاصله مختصرى از ماه ، طلوع مى كند و اين خصوصيت تنها در ستاره زهره است ، و اگر در مشترى و مريخ و زحل هم اتفاق بيفتد صرف اتفاق و آنهم بسيار نادر و كم است .

*(206/6)*

علاوه بر اينكه ستاره زهره در بين ستارگان درخشان ، از همه زيباتر و روشنتر است ، به طورى كه پس از فرا رسيدن شب ، اولين ستارهاى است كه نظر بيننده را به خود جلب مى نمايد، و از اين روى مى توان گفت ستاره مورد اشاره ابراهيم ، همين ستاره بوده است ، و آيه شريفه بر اين ستاره بهتر منطبق مى شود، زيرا بر حسب ظاهر، بين غروب ستاره و طلوع ماه فاصله نينداخته است . و از اين ظهور استفاده مى شود كه طلوع ماه به دنبال غروب ستاره بوده ، و اين خود مؤ يد ما است . پاره اى از روايات هم كه از ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) نقل شده ادعاى ما را تاييد مى كند، چون در اين روايات دارد : ستاره مزبور، زهره بوده است . پس بنابراين ، ابراهيم (عليه السلام ) همين ستاره را ديده و قوم او نيز همان را ميپرستيده و برايش قربانى مى كرده اند، و اين واقعه در يكى از شبهاى نيمه دوم ماه بوده و آن حضرت نخست زهره را در جهت غربى افق ديده و پس از غروب آن به طلوع ماه برخورده است .
مراد از (رب ) در كلام ابراهيم (ع ) (هذا ربى )، خداوند آفريدگار هستى نيست .
مراد از (رب ) در آنجا كه گفت : (هذا ربى ) همانا مالك چيزهايى است كه مربوب آن پروردگارند، و رب مدبر امر آنها است ، نه پروردگارى كه آسمانها و زمين و هر چيز ديگرى را از عدم به وجود آورده است ، زيرا خداى سبحان ، جسم و جسمانى نيست ، و در ظرف زمان نميگنجد، و مورد اشاره واقع نمى شود. از آيه يا ابت انى قد جائنى من العلم ما لم ياتك فاتبعنى اهدك صراطا سويا و ساير آياتى كه كلام ابراهيم را حكايت مى كند برمى آيد

*(206/7)*

كه آنجناب اين معانى را ميدانسته و اين مقدار در باره خداوند سبحان معرفت داشته است كه بداند ساحت مقدسش منزهتر از آن است كه بتوان به او اشاره كرد - و اينكه اشاره به هر چيزى مستلزم تجسم و محدوديت آن است . علاوه بر اينكه خود بتپرستان و ستارهپرستان هم در مساله خلقت ، شريكى براى خدا قائل نبودند، بلكه تنها مى گفتند: خدايان ما كه خود مخلوق و مصنوع و بالا خره محتاج خداى تعالى هستند، امتيازشان با ساير موجودات ، اين است كه خداوند تدبير و اداره مخلوقات را به آنها محول و واگذار كرده است ، مثلا زيبائى آنها را به عده اى از آن خدايان و عدالت را به عده ديگر و ارزانى و رواج بازار را به ديگر خدايان تفويض نموده . و بعضى از آن خدايان را تنها مسؤ ول اداره يك نوع و يا يكدسته از مخلوقات خود قرار داده است ، مانند اله انسان و يا اله قبيله و يا الهى كه مخصوص يك پادشاه و يا يك خان و رئيس قبيله است . آثار باستانى كه از بتپرستان و ستارهپرستان قديم به دست آمده و همچنين داستانها و اخبارى كه از آنان در كتابها ضبط گرديده و نيز اخبار بتپرستان و ستارهپرستانى كه هم اكنون در اطراف دنيا هستند، همه و همه شاهد اين مدعا هستند.
اينكه ابراهيم (ع ) نخست ستاره و ماه و خورشيد را (رب ) دانست ، از باب محاجه به زبان خصم بوده است .

*(206/8)*

از همه اينها گذشته ، آيه (قال يا قوم انى برى ء مما تشركون ، انى وجهت وجهى للذى فطر السموات و الارض حنيفا و ما انا من المشركين ) بخوبى بر اين معنا دلالت دارد، زيرا از ظاهر آن پيدا است كه آنجناب در مقام اثبات وجود آفريدگار نبوده ، بلكه با فرض ‍ ربوبيت ستاره و ماه و خورشيد و سپس اعراض و انصراف از آن فرض ، مى خواسته اثبات كند كه براى پروردگار شريكى نيست ، پس ‍ همه اين قرائنى كه در آيات مورد بحث و ساير آياتى كه كلام آن حضرت را حكايت مى كند، وجود دارد، اين معنا را مى رساند كه ابراهيم (عليه السلام ) اين مساله را كه براى جميع موجودات ، آفريدگار يگانه و بى شريكى هست و آن همان خداوند متعال است ، و همچنين اين معنا را كه ناچار و ناگزير براى آدمى رب و مدبرى است ، امر مسلمى ميدانسته ، و تنها در اين جهت بحث مى كرده كه آيا اين رب و مدبر همان آفريدگار يگانه است ، و زمام تدبير امور آدمى نيز مانند ايجاد و خلقتش در دست او است ، يا آنكه بعضى از مخلوقات خود را مامور تدبير امور انسان كرده و اين كار را به او محول نموده است . و لذا همان اجرامى را كه آنها مى پرستيده اند مد نظر قرار داده و آنها را مدبر خود فرض كرده و سپس از آنها اعراض نموده است .
در اينجا اين سؤ ال پيش مى آيد كه چطور مى تواند باور كرد كه ابراهيم (عليه السلام ) كراتى از اجرام فلكى را مدبر و رب خود فرض ‍ كند و آنگاه در آن بحث نموده به اشتباه خود پى برده باشد، و حال آنكه ابراهيم از پيغمبران بزرگ است . جواب اين سؤ ال اين است كه :

*(206/9)*

آرى ، از ظاهر اين فرض كردن و سپس در آن فرض خدشه نمودن ، همين معنا استفاده مى شود، چون طبعا علم به نتيجه برهان پس از اقامه برهان پيدا مى شود. ليكن اين معنا به مقام نبوت ابراهيم (عليه السلام ) ضررى نمى زند. براى اينكه همانطور كه قبلا هم گفتيم از آيات مورد بحث چنين استفاده مى شود كه اين داستان مربوط به سرگذشت دوران كودكى ابراهيم (عليه السلام ) است ، و معلوم است كه در چنين دورانى دل آدمى نسبت به مساله توحيد و ساير معارف اعتقادى ، مانند صفحه سفيد و خالى از نقش و نوشتهاى از هر نقش مخالفى خالى و فارغ است ، و آدمى هر كه باشد در اين دوران وقتى شروع به كسب معارف مى كند، ناچار چيزهايى را اثبات و چيزهاى ديگرى را انكار مى كند تا آنكه سرانجام به عقايد صحيح مى رسد، و چنين كسى در اين نفى و اثباتها و افكار پريشانى كه دارد مورد مؤ اخذه قرار نمى گيرد، براى اينكه هيچ انسانى در بين دو مرحله ابتداى تميز و مرحله رسيدن به معرفت كامل و علم به حق خالى از چنين افكارى نيست ، و هر انسانى را كه فرض كنيم ، چنين روزهايى را در زندگى خود دارد، چرا كه اگر نميداشت و لحظاتى را كه در آن لحظات از قصور جهل به مرحله علم به عقايد حقه مى رسد به خود نمى ديد عقلش او را مكلف به بحث و نظر در عقايد نمى كرد، و حال آنكه وجوب بحث و كنجكاوى در عقايد و تحصيل اعتقاد صحيح از ضروريات عقلى است . و اگر در قرآن كريم افرادى از بشر مانند مسيح و يحيى (عليهماالسلام ) را مى بينيم كه قبل از رسيدن به چنين دورانى و بدون احتياج به نفى و اثبات ، عقايد حقه را دارا بوده اند، در حقيقت افرادى خارق العاده و استثناء از اين سنت عمومى بوده اند، و وجود اين افراد استثنايى باعث نمى شود كه بگوييم هر انسانى اينطور است ، يا هر پيغمبرى اينگونه آفريده شده است .
قضيه مورد بحث مربوط به زمان كودكى و قبل از بلوغ ابراهيم (ع ) است .

*(206/10)*

خلاصه اينكه : انسان از همان روزهاى اول كه جان در كالبدش دميده مى شود ، واجد شرايط تكليف به كسب عقايد حق و انجام اعمال صالح نيست ، بلكه اين استعداد و دارا بودن شرايط تكليف به طور تدريج در وى پديد مى آيد. پس اگر بگوييم به طور كلى زندگى بشر به دو مرحله تقسيم مى شود: يكى مرحله قبل از بلوغ كه واجد صلاحيت عقايد صحيح نيست و ديگرى مرحله بعد از آن كه داراى چنين صلاحيتى مى شود، درست گفتهايم . وقتى معلوم شد كه اين حكم كلى ما صحيح است ، قهرا بايد قبول كرد كه بين اين دو مرحله لحظاتى فاصله است كه در آن لحظات عقل آدمى او را مكلف مى كند كه با هدايت فطرتش و از طريق استدلال ، اعتقادات صحيح را تحصيل نمايد، يعنى به او اجازه مى دهد كه يكبار خود را و ساير موجودات جهان را بدون پروردگار فرض نموده ، و بار ديگر داراى صانعى يگانه دانسته و در بار سوم شريكى براى آن صانع فرض نموده ، آنگاه نيك بنگرد كه آيا آثار مشهود در عالم ، كداميك از فرضيههايش را تاييد مى كند تا به همان معتقد شود،
و فرضيههاى ديگرش را دور بياندازد.
چنين كسى مادامى كه استدلالش تمام نشده و به نتيجه نرسيده ، تكليفش يكسره نشده است ، و نمى توان چنين كسى را مسلمان و يا كافر ناميد، زيرا او به اصطلاح از مقسم كفر و دين بيرون است ، چون هنوز به يك طرف قطع پيدا نكرده است . وقتى اين معنا روشن شد اينك مى گوييم : اينكه ابراهيم (عليه السلام ) اشاره به ستاره كرد و گفت : (اين پروردگار من است ) و همچنين پس از ديدن ماه و خورشيد گفت : (هذا ربى ) اين عقيده نهايى او نبوده تا - العياذ بالله - شرك ورزيده باشد، بلكه صرف فرضى است كه بايد در اطرافش بحث شده و در ادله و مؤ يداتش دقت و تامل شود.

*(206/11)*

اين بود جواب از سؤ ال بالا. و اين جواب گر چه در جاى خود صحيح است و ليكن از آيات سوره مريم كه در مقام حكايت احتجاجات ابراهيم در برابر پدرش مى فرمايد: (يا ابت انى قد جائنى من العلم ما لم ياتك فاتبعنى اهدك صراطا سويا، يا ابت لا تعبد الشيطان ان الشيطان كان للرحمن عصيا، يا ابت انى اخاف ان يمسك عذاب من الرحمن فتكون للشيطان وليا، قالا راغب انت عن آلهتى يا ابراهيم لئن لم تنته لارجمنك و اهجرنى مليا، قال سلام عليك ساستغفر لك ربى انه كان بى حفيا) چنين برمى آيد كه وى حقيقت امر را ميدانسته و ايمان داشته كه مدبر امورش و آن كسى كه به او احسان نموده و در اكرامش از حد گذرانيده ، همانا خداى سبحان است . بنابراين ، اينكه در برابر ستاره و ماه و خورشيد گفت : (هذا ربى ) در حقيقت از باب تسليم و به زبان خصم و دشمن حرف زدن است ، وى در ظاهر خود را يكى از آنان شمرده و عقايد خرافى آنان را صحيح فرض نموده و آنگاه با بيانى مستدل ، فساد آن را ثابت كرده است ، و اين نحو احتجاج بهترين راهى است كه مى تواند انصاف خصم را جلب كرده و از طغيان و تعصب او جلوگيرى نمايد و او را براى شنيدن حرف حق آماده سازد.
ربوبيت ملازم با محبوبيت است و (لا احب الآفلين ) يعنى من چيز متغير را رب خود نمىدانم .
فلما افل قال لا احب الافلين
(افول ) به معنى غروب است ، ابراهيم (عليه السلام ) اعتقاد به ربوبيت و خدايى كوكب را به غروب آن ابطال كرده و فرموده است : ستاره پس از غروب از بينندگان پنهان مى شود، و چيزى كه پنهان است چطور مى تواند كار خود را كه به عقيده آنان تدبير عالم كون است ، ادامه دهد؟ علاوه بر اينكه ارتباط بين (رب ) و (مربوب ) ارتباطى است حقيقى و واقعى كه باعث محبت مربوب نسبت به رب خود مى شود،

*(206/12)*

و تكوينا آن را مجذوب و تابع اين مى سازد، و اجرام فلكى داراى چنين جذبهاى نيستند و جمال و زيبائى آنها عاريتى و متغير است ، و مجذوب شدن در برابر چنين چيزى معنا ندارد، و اگر مى بينيد مردمى مادى در برابر زيبائيهاى ناپايدار دنيا، خود باخته و شيفته آن مى شوند در حقيقت از ناپايدارى آن غفلت مى ورزند و در اثر سرگرمى و استغراقى كه دارند، به ياد زوال و فناى آنها نمى افتند، و معقول نيست كه پروردگار آدمى مانند زيبائيها و تجملات ناپايدار دنيا، در معرض مرگ و حيات ، ثبوت و زوال ، طلوع و غروب ، ظهور و خفا، پيرى و جوانى ، زشتى و زيبائى و امثال اين دگرگونيها واقع گردد، و اين مطلب گر چه ممكن است به نظر بعضيها مطلبى خطابى ، يا بيانى شعرى باشد، و ليكن اگر دقت بفرمائيد خواهيد ديد كه برهانى است قطعى بر مساءله توحيد.

*(206/13)*

و به هر حال ، ابراهيم (عليهالسلام ) ربوبيت كوكب را از راه اينكه غروب و تغير بر آن عارض مى شود ابطال كرده است . حال يا منظورش از اينكه او كوكب را دوست نمى دارد چون دستخوش غروب مى شود، اين بوده كه مساءله بطلان ربوبيت آنرا به كنايه برساند، چنانكه امام صادق (عليهالسلام ) مى فرمايد: آيا دين چيزى جز مهر و محبت است ؟ يا اينكه برهانش متقوم بر دوست نداشتن بوده ، و اگر هم در اين بين ، اسمى از غروب برده در حقيقت خواسته است همان دوست نداشتن خود را توجيه كند. چون دوست نداشتن چيزى با ربوبيت آن منافات دارد. زيرا ربوبيت ملازم با محبوبيت است ، و چيزى كه از نظر نداشتن زيبائى واقعى و غير قابل تغيير و زوال نمى تواند محبت فطرى و غريزى انسان را به خود جلب نمايد، مستحق ربوبيت نيست . البته اين وجه با ظهور آيه و سياق احتجاج ، بيشتر و بهتر مى سازد. بنابراين مى توان گفت كه ابراهيم (عليهالسلام ) در اين كلام خود به ملازمهاى كه بين (دوست داشتن ) و (بندگى كردن ) و يا بين (معبود بودن ) و (محبوبيت ) است ، اشاره كرده . و اما اينكه او در ابطال ربوبيت كوكب به وصفى استناد كرد كه در خورشيد و ماه نيز وجود داشته و سپس همان احتجاج در ابطال ربوبيت ستاره را در آن دو نيز تكرار نمود، يا از اين نظر بوده كه وى شمس و قمر را مانند كوكب به همان احتمالى كه در كوكب گذشت ، تا آن روز نديده بوده و سابقه اى از طلوع و غروب آن دو نداشته است . و يا از اين جهت بوده كه مخاطبين در قضيه كوكب ، غير از مخاطبين در شمس و قمر بوده اند.
و اما اينكه چرا در نفى محبت ، كلمه (آفلين ) را به كار برد كه صيغه اى است مخصوص ذوى العقول ، گويا براى اشاره به اين بوده كه فاقد عقل و شعور، به هيچ وجه استحقاق ربوبيت را ندارد.
\*\*\*

*(206/14)*

همچنانكه قسمت ديگر از كلمات وى كه فرمود: (يا ابت لم تعبد ما لا يسمع و لا يبصر و لا يغنى عنك شيئا) و همچنين اين قسمت از كلماتش كه قرآن كريم آنرا حكايت كرده و فرموده : (اذ قال لابيه و قومه ما تعبدون ، قالوا نعبد اصناما فنظل لها عاكفين ، قال هل يسمعونكم اذ تدعون ، او ينفعونكم او يضرون ، قالوا بل وجدنا آبائنا كذلك يفعلون ) اشاره به اين معنا دارد. زيرا نخست از آنان مى پرسد چه مى پرستيد؟ مثل اينكه اصلا از معبود آنان اطلاعى ندارد. و وقتى در جوابش اجسام و هيكل هاى بى شعور را به خدائى معرفى مى كنند، اين بار مى پرسد آيا اين خدايان شما داراى علم و قدرت هستند يا نه . و در اين سؤ ال نيز مانند آيه مورد بحث ، وصف مخصوص صاحبان عقل يعنى : (يسمعون )، (ينفعون ) و (يضرون ) را به كار برده ، و همه اينها همانطورى كه گفته شد، براى اشاره به اين است كه معبود بايستى داراى عقل و شعور باشد.
فلما راءى القمر بازغا قال هذا ربى ...
(بزوغ ) به معناى طلوع است . قبلا بيان كرديم كه چگونه كلمه (فلما) قضيه را به ما قبل خود مربوط و متصل مى سازد و نيز گفتيم كه جمله (هذا ربى ) بر سبيل افتراض و يا مماشات با خصم است .

*(206/15)*

(لئن لم يهدنى ربى لاكونن من القوم الضالين ) - اين جمله به منزله كنايه از بطلان ربوبيت قمر است ، چرا كه آنجناب در آغاز بحث ، ربوبيت كوكب را به ملاك غروب كردن كه ملاكى است عام ، ابطال كرده بود. آنگاه وقتى به ماه مى رسد و مى بيند كه آن نيز غروب كرد، برمى گردد به آن حرفى كه در باره كوكب فرموده بود: (من غروب كنندگان را دوست نمى دارم ) لاجرم بدون اينكه دوباره همان حرف را تكرار كند، به كنايه از آن گفت : (اگر پروردگار هدايتم نكند...)، و اين كلام به خوبى مى فهماند كه گفتار قبلياش كه فرموده بود: ماه پروردگار من است نيز ضلالت است ، و اگر بخواهد بر آن ضلالت ايستادگى به خرج دهد، يكى از همان گمراهانى خواهد بود كه قائل به ربوبيت قمر بودند.
و از اين كلام چند نكته استفاده مى شود:
اول اينكه : در زمان آنجناب و موقعى كه در باره ماه چنين حرفى را گفته است ، اقوامى ماه پرست وجود داشته اند، همچنانكه جمله (يا قوم انى برى ء مما تشركون ) كه در آيه بعدى است نيز خالى از دلالت بر اين معنا نيست .
دوم اينكه : ابراهيم (عليهالسلام ) در اين حرفى كه در باره ستاره و خورشيد و ماه زده است ، نظر صحيح و يقينى و هدايت الهى و فيض ‍ پروردگار خود را جستجو مى كرده و اين معنا به يكى از آن دو وجهى كه گذشت از كلام آنجناب استفاده مى شود. و آن دو وجه يكى اين بود كه كلام را حمل بر معناى حقيقى نموده و بگوييم منظور آن حضرت اين بوده كه از راه فرضيه به حق مطلب رسيده و براى خود اعتقاد يقينى كسب كند. و ديگرى اين بود كه كلام را حمل بر ظاهر نموده و بگوييم ابراهيم (عليهالسلام ) از راه مماشات و تسليم اين سخن را گفته و خواسته است فساد آن را بيان كند.

*(206/16)*

سوم اينكه : ابراهيم (عليهالسلام ) يقين به اين معنا داشته كه او داراى پروردگارى است كه هدايت و ساير امورش را متكفل است ، و اگر در اين آيات واقعا يا ظاهرا از پروردگار خود جستجو و بحث كرده ، منظورش اين بوده كه بفهمد آيا آن كسى كه امورش را عهده دار است ، همان آفريدگار آسمان و زمين است ، يا آنكه يكى از آفريده هاى او است ؟ و وقتى برايش معلوم شد كه ستاره و ماه شايستگى ربوبيت را ندارند - چون از نظرش ناپديد شدند - ناگزير اظهار اميدوارى كرد و گفت : اگر پروردگارم مرا به سوى خود راهنمائى نكند، از گمراهان خواهم بود.
فلما راءى الشمس بازغة قال هذا ربى هذا اكبر
كلام در اينكه چگونه لفظ (فلما) دلالت بر ارتباط كلام به ما قبل خود دارد، و اينكه معناى جمله (هذا ربى ) چيست ، عينا همان كلامى است كه در آيه قبل ذكر شد.
ابراهيم (عليهالسلام ) در اين جستجوى خود، دو نوبت به خطا بودن فرضيه اش پى برده بود، و با اين حال ديگر جا نداشت كه در باره آفتاب ، همان فرضيه غلط را تكرار كرده و بگويد: (اين پروردگار من است ). لذا براى اينكه بهانه اى در دست داشته باشد اضافه كرد كه : (اين بزرگتر است )
وجه آوردن ضمير مذكر براى (شمس ) كه مؤ نث است در كلام ابراهيم (ع ): (هذا ربىهذا اكبر).

*(206/17)*

و اما اينكه چرا به خورشيد به لفظ (هذا) اشاره كرد با اينكه (شمس ) در لغت عرب مؤ نث است و بايد به لفظ (هذه ) به آن اشاره شود، جوابش به طورى كه قبلا هم اشاره كرديم اين است كه در اين نيز نكته اى است و آن اين است كه قرآن كريم مى خواهد بفهماند ابراهيم (عليهالسلام ) در اين بحث واقعا آفتاب را نمى شناخته ، يا خود را به جاى كسى فرض كرده كه اصلا آفتاب را نديده و نمى داند كه اين جرم يكى از اجرام آسمانى است كه در هر شبانه روزى يكبار طلوع نموده و غروب مى كند، و نمى داند كه پيدايش ‍ شبانه روز و فصول چهارگانه ، مستند به آن است ، و آثار ديگرى نيز دارد. چون استعمال اسم اشاره مذكر براى كسى كه نوع مشار اليه را تشخيص نمى دهد راحت تر است .
و لذا خود ما وقتى شبحى را از دور مى بينيم قبل از اينكه تشخيص دهيم مرد است يا زن مى پرسيم : (من هذا) همچنان كه در جايى كه تشخيص ندادهايم شبه مزبور انسان است و يا چيز ديگر، مى پرسيم : (ما هذا چيست اين ؟).
و به طورى كه قبلا نيز اشاره كرديم ، هيچ بعيد نيست كه ابراهيم (عليهالسلام ) در آن موقعى كه اشاره به آفتاب مى كرده ، نسبت به خصوصيات آن جاهل بوده ، و اولين بارى بوده كه از نهانگاه خود، چشم به جهان وسيع گشوده ، و مجتمعى از بشر و اجرامى در آسمان يكى بنام ستاره و يكى ماه و يكى خورشيد ديده ، و از جهت نداشتن معرفت و آشنائى به خصوصيات آنها به هر كدام كه رسيده فرموده : (هذا ربى ).

*(206/18)*

جمله (فلما افل قال لا احب الافلين ) هم تا اندازهاى اين احتمال را تاءييد مى كند براى اينكه از اين جمله استفاده مى شود كه ابراهيم بعد از ديدن ستاره و يا ماه و خورشيد، گفته است : (هذا ربى ) آنگاه بى اطلاع از اينكه بعد از مدتى اين جرم غروب خواهد كرد، بر همان گفتار خود ثابت ماند تا جرم غروب كرد، آنوقت فهميده است كه اشتباه كرده و جرم مزبور پروردگار او نبوده است . چون اگر مانند يكى از ماها سابقه ذهنى از غروب جرم ميداشت كه همان بار اول و بدون فاصله جواب خود را ميداد كه : اين پروردگار من نيست ، براى اينكه اين جرم به زودى غروب خواهد كرد، همچنانكه همين معنا را در باره اصنام انجام داده و همين كه فهميد پدرش ‍ اين چوبى را كه هم اكنون به شكل مخصوصى ساخته مى پرستد بدون درنگ گفت : (اتتخذ اصناما آلهة انى اريك و قومك فى ضلال مبين ) و نيز پرسيد: (يا ابت لم تعبد ما لا يسمع و لا يبصر و لا يغنى عنك شيئا).
البته اين احتمال است ، و در مقابل آن همان احتمال دوم است كه گفتيم ابراهيم (عليهالسلام ) خواسته است با قوم خود مماشات كند، و اگر در باره اين اجرام ايستاد تا غروب كنند آنوقت از گفته خود برگشت ، براى اين بوده كه قدم به قدم احتجاج خود را با محسوسات مردم پيش ببرد، همچنانكه وقتى بتها را مى شكند و بت بزرگ را باقى مى گذارد و مى گويد اين بت بزرگ خدايان شما را شكسته ، تا به خوبى آنان را به عاجز بودن بتها واقف سازد و براى آنان حتمى كند كه اين سنگ و چوبها نمى توانند حتى از خودشان دفع شرى كنند تا چه رسد به ديگران .
اقوال مختلفى كه در توجيه تذكير ضمير در جمله مزبور گفته شده است .

*(206/19)*

اين بود توجيهى كه براى مذكر آوردن لفظ (هذا) به نظر ما رسيد. البته ساير مفسرين هم براى آن توجيهات ديگرى كرده اند، از آن جمله بعضى گفته اند: چون اشاره به شمس با لفظ (هذا) صحيح نيست ، لذا بايد اشاره در اين آيه را، تاءويل كرده و گفت اشاره مزبور به مشار اليه و يا به جرم نورانى آسمانى بوده نه به شمس و معناى آن اين است كه : (اين مشار اليه و يا اين جرم نورانى پروردگار من است ، و اين از ساير اجرام بزرگتر است ).
اين وجه گر چه در جاى خود وجه صحيحى است ، و ممكن است به اينگونه تاءويلات لفظ (هذا) را به جاى (هذه ) استعمال كرد، و ليكن گفتگو در اين است كه قرآن كريم چرا چنين كرده و چه نكته اى منظور بوده است ، چون تا نكته اى در كار نباشد معنا ندارد در جاى مؤ نث مذكر به كار برده شود. زيرا اگر چنين چيزى جايز باشد، بايد بدون در نظر داشتن هيچ نكته و يا ضرورتى بتوان به هر مؤ نث قياسى يا سماعى ضمير و اسم اشاره مذكر ارجاع كرد و اگر هم كسى اعتراض كرد كه چرا چنين كردى در جوابش گفت مرجع اين ضمير مؤ نث ، شخص است نه خود آن ؟ و حال آنكه چنين عملى مستلزم نسخ لغت و مسخ ادبيت آن است .
بعضى ديگر گفته اند: اين از باب (متابعت مبتدا با خبر در تذكير و تاءنيث ) است ، چون در جمله مورد بحث كلمه (رب ) و كلمه (اكبر) هر دو خبر براى (هذا) و هر دو مذكر بودند، از اين رو (هذا) هم كه مبتداى آن دو بود مذكر آمد، همچنانكه در آيه (ثم لم تكن فتنتهم الا ان قالوا) به خاطر مؤ نث بودن (فتنه ) كه - بنا بر قرائت به فتح - خبر است ، عامل اسم هم با اينكه اسم مذكر بود، مؤ نث آمده است .

*(206/20)*

اين وجه نيز گر چه در جاى خود صحيح است ، ليكن اشكال در مذكر بودن مبتدا (هذا) عينا در مذكر بودن خبر (رب ) نيز مى آيد، براى اينكه بت پرستان هم همانطورى كه خدايان مذكر داشتند و آنرا اله مى خواندند خدايان مؤ نثى هم اثبات مى كردند كه آنان را (الاهه ) و يا (ربه ) و يا دختر خدا و همسر خدا مى ناميدند و چون شمس هم از خدايان مؤ نث است جا داشت قرآن كريم هم آنرا ربه بخواند پس داستان متابعت مبتدا با خبر رفع اشكال نمى كند، نه از (هذا ربى ) و نه از (هذا اكبر) براى اينكه لفظ اكبر از صيغه هاى تفصيل است كه قاعده در آن اين است كه وقتى خبر قرار گرفت ، مذكر و مؤ نث آن يكسان مى شود، به اين معنا كه هم در مذكر گفته مى شود: (زيد افضل من عمرو) و هم در مؤ نث گفته مى شود: (ليلى اجمل من سلمى ) و قبول نداريم كه داستان متابعت مبتدا از خبر، حتى در چنين صيغه اى هم جريان داشته باشد.
بعضى ديگر گفته اند: تذكير اسم اشاره در اينجا، براى تعظيم آفتاب است ، چون مقام ، مقامى است كه گفتگو از ربوبيت آفتاب است ، و اين گفتار هر چه هم غلط باشد، باز نبايد به خاطر غلط بودن آن ، نسبت مؤ نث بودن به (رب ) داد، لذا به خاطر حفظ احترام مقام ربوبيت اسم اشاره مذكر آمده است .

*(206/21)*

اين وجه نيز صحيح نيست ، براى اينكه مشركين مؤ نث بودن را، از نواقصى كه تنزيه معبود از آن واجب باشد، نمى دانستند، به دليل اينكه اهل بابل خودشان به خدايان مؤ نثى قائل بودند، از آنجمله الاهه (نينو) بود كه معتقد بودند مادر خدايان است ، و الاهه (نين كاراشا) بود كه مى گفتند دختر خدا (آنو) است ، و الاهه (مالكات ) بود كه مى گفتند همسر خدا (شاماش ) است ، و الاهه (زاربانيت ) بود كه مى گفتند خداى رضاع است ، و ديگر الاهه (آنوناكى ) بوده است . طائفه اى از مشركين عرب هم ملائكه را به عنوان دختران خدا مى پرستيدند، بلكه در تفسير آيه (ان يدعون من دونه الا اناثا) نيز روايت شده است كه به طور كلى عرب بتهاى خود را (اناث مادگان ) مى ناميدند، مثلا مى گفتند ماده بنى فلان و مقصودشان بت مورد پرستش آن قبيله بود.
بعضى ديگر در رفع اين اشكال گفته اند: قوم ابراهيم آفتاب را مذكر مى دانسته و براى او همسرى بنام (انونيت ) قائل بوده اند و از اين جهت بوده كه قرآن كريم هم اشاره به آنرا مذكر آورده است .
جواب اينحرف نيز به خوبى روشن است ، زيرا اگر قوم ابراهيم چنين عقيدهاى هم داشته اند خود شمس را مذكر مى پنداشتند، نه لفظ (شمس ) را و كلام در لفظ شمس است پس به هر حال مى بايستى اشاره به آن مؤ نث آورده مى شد. علاوه بر اينكه جمله ديگرى كه در كلام ابراهيم خطاب به نمرود است منافات با اين معنا دارد، زيرا در اين جمله ابراهيم مى فرمايد: (فات بها من المغرب ) و حال آنكه اگر قوم ابراهيم چنين عقيدهاى مى داشتند بايد ابراهيم مى گفت : (فات به ).
بعضى ديگر از مفسرين گفته اند: زبان ابراهيم و قومش سريانى بوده ، و در اين لغت قواعد عربى جارى نبوده است ، و در ضمائر و اسماء اشاره فرقى بين مذكر و مؤ نث نمى گذاشتند، قرآن كريم هم به خاطر حفظ و رعايت آن لغت فرق نگذاشته است .

*(206/22)*

جواب اين سخن اين است كه قواعد لفظ عرب اجازه چنين مراعاتى را نمى دهد، علاوه بر اينكه خداى تعالى در قرآن مجيد از ابراهيم احتجاجات و ادعيه زيادى حكايت كرده كه در موارد بسيارى از آن رعايت تذكير و تاءنيث شده است ، با اين حال چه شده است كه تنها در آيه مورد بحث ما، اين معنا را رعايت نكرده ؟
سخن غريب و نادرست يكى از مفسرين كه مدعى است ابراهيم (ع ) به زبان عربى سخن مىگفته است .
در اينجا بد نيست خاطر نشان سازيم كه يكى از مفسرين ، بعد از آنكه وجه مزبور را نقل كرده اشكال غريبى به آن كرده است ، و آن اين است كه گفته : زبان ابراهيم (عليهالسلام ) و همچنين اسماعيل و هاجر سريانى نبوده ، بلكه او و قومش به زبان عربى قديم حرف مى زده اند. آنگاه در تقريب ادعاى خود گفته است : دانشمندان باستانشناس اين معنا را به ثبوت رسانيده اند كه عرب جزيره در زمانهاى قديم سرزمين هاى كلدان و مصر را استعمار كرده و لغت عرب از همان ابتداى تاريخ در اين سرزمين ها رخنه كرده و بر زبانهاى خود آنان برترى و غلبه يافته است ، و پارهاى از همين دانشمندان صريحا گفته اند كه پادشاه معاصر ابراهيم (عليهالسلام ) همان (حمورابى ) بوده كه خود مردى از نژاد عرب است ، و در عهد عتيق به (كاهن اللّه العلى ) وصف شده ، و نيز در آن كتاب ذكر نموده كه : همين پادشاه بود كه از خدا بركت را براى ابراهيم مساءلت نمود، و ابراهيم هم از هر چيزى يك دهم را به او داد.

*(206/23)*

سپس مفسر مذكور اضافه كرده است كه معروف و مشهور در كتب حديث و تاريخ عرب نيز اين است كه ابراهيم (عليهالسلام ) فرزندش اسماعيل را با مادرش هاجر مصرى به وادى حجاز - همانجائى كه پس از چندى شهر مكه ساخته شد - انتقال داد و خداوند جماعتى از قوم جرهم را مسخرشان نمود تا با اين مادر و فرزند در آن سرزمين مسكن گزيدند، و ابراهيم (عليهالسلام ) گاهى به زيارتشان مى آمد و در سفرى به اتفاق فرزندش اسماعيل بيت الحرام را بنا نهادند ، و دين اسلام را در بلاد عربى انتشار دادند. و نيز در حديث است كه : وقتى ابراهيم به ديدن فرزندش آمده بود هنگامى رسيد كه اسماعيل به شكار رفته بود پس چند جمله اى با همسر او كه از قوم جرهم بود حرف زد و او را شايسته همسرى فرزندش ندانست . بعد از مدتى بار ديگر به زيارت فرزند آمد باز هم او را نيافت ، با همسر ديگر او به گفتگو پرداخت ، همسر اسماعيل به او تعارف كرد كه فرود آيد پس از اينكه ابراهيم پياده شد عروسش آب حاضر كرد و سرش را شستشو داد. ابراهيم از حركات عروس خوشحال گرديد، و او را براى همسرى فرزندش پسنديد و براى او دعاى خير نمود. اينها همه شواهدى است كه دلالت مى كند بر اينكه زبان ابراهيم (عليهالسلام ) عربى بوده است .
اين بود ادعا و دليل مفسر مزبور، و ناگفته پيداست كه هيچ يك از دليلهاى وى معتبر و قابل اعتماد نيست ،
براى اينكه تسلط عرب جزيره بر مصر و كلدان و اختلاطشان با مردم اين دو كشور باعث نمى شود كه بكلى زبان بومى آنان كه يكى قبطى و ديگرى سريانى بوده از بين رفته و به زبان عربى مبدل شود و هر چه هم مؤ ثر باشد بيش از اين نيست كه مقدارى از واژه هاى آن زبان در اين زبان و مقدارى از اسماء و لغات اين زبان در آن زبان وارد شود، همچنانكه در قرآن كريم هم از اينگونه لغات مانند (قسطاس )و (استبرق ) و امثال آنها كه در اصل عربى نيستند ديده مى شود.

*(206/24)*

و اما اينكه گفته است : حمورابى پادشاه معاصر ابراهيم (عليهالسلام ) بوده است ، با تاريخ صحيح زندگى او و آثارى كه از خرابه هاى بابل كشف شده و سنگ نبشته هايى كه از آنجا به دست آمده است و قوانين و سيرهاى را كه وى در كشورش اجرا مى كرده - و آن قوانين بر اساس آنچه كه امروزه به دست ما رسيده ، قديمى ترين قانون تدوين شده در عالم است - مطابقت ندارد.
بعضى از باستانشناسان چنين مى گويند: حمورابى بين سالهاى (1728) و (1686) قبل از ميلاد سلطنت مى كرده ، و بعضى ديگر گفته اند كه : وى در ميان سالهاى (2287 - 2232) قبل از ميلاد بر بابل دست يافته است ، و حال آنكه ابراهيم (عليهالسلام ) در حدود سنه (2000) قبل از ميلاد مى زيسته . علاوه بر اين ، حمورابى مردى بت پرست بوده ، و از كلماتش كه در آثار مستخرجه به دست آمده ، پس از بيان شريعت و قوانين خود از بتها استمداد كرده ، و براى بناى شريعتش و اينكه مردم به شريعت او عمل كنند، و دشمنان و مخالفين آن نابود شوند دست به دامان بتها شده است .
و اما داستان آوردن اسماعيل و مادرش را به تهامه ، و بنا نهادن خانه كعبه و اشاعه دين خدا و تفاهمش با اعراب ، هيچ دلالتى بر اينكه آنجناب به لغت عرب سخن مى گفته است ، ندارد.
اينك به اصل بحث بر مى گرديم و مى گوييم : همانطورى كه گفته شد كلمه (فلما) ما بعد خود را به ما قبل مرتبط ساخته و دلالت مى كند بر اينكه در آن لحظه اى كه ماه غروب كرد، ابراهيم (عليهالسلام ) آفتاب را ديد كه طلوع مى كند، و اين معنا تنها در بلادى اتفاق مى افتد كه در عرض شمالى (همانند بلاد كلدان ) باشد. و نيز بايد فصل هم فصل پاييز و يا زمستان باشد كه شبها طولانى تر است .
\*\*\*

*(206/25)*

مخصوصا اگر ماه در يكى از برجهاى جنوبى مانند برج قوس و جدى بوده باشد، در چنين شرايطى است كه ماه در نيمه دوم ماه هاى قمرى قبل از طلوع آفتاب ، غروب مى كند. در ذيل آيه (فلما جن عليه الليل راءى كوكبا قال هذا ربى فلما افل قال لا احب الافلين ، فلما راءى القمر بازغا قال هذا ربى ) نيز قبلا گفتيم كه ظاهر كلام و مؤ يدات ديگر كه همراه آن است ، دلالت دارد بر اينكه ابراهيم (عليهالسلام ) در شبى از شبهاى نيمه دوم ماه اين گفتگو را داشته و كوكب هم همان ستاره زهره بوده است .
و آن جناب ، اول آن را در جهت مغرب و در حال سرازيرى به طرف انتهاى افق مشاهده كرده و پس از لحظه اى كه از نظرش ناپديد شده ، ماه را ديده است كه از طرف مشرق طلوع مى كند.
بنابراين ، از اين آيات به دست مى آيد: كه ابراهيم (عليهالسلام ) قبل از فرا رسيدن شب و روز، مشغول احتجاج با قوم خود در باره بتها بوده ، و اين احتجاج همچنان ادامه داشته ، تا شب فرا رسيده و چشمش به ستاره زهره كه معبود طائفه اى از آن قوم بوده ، افتاده است ، و ناچار سرگرم به احتجاج و استدلال عليه آنان شده است ، و در عين سرگرميش منتظر بوده ببيند كار اين ستاره به كجا مى كشد، تا آنكه مى بيند پس از ساعات كوتاهى ، غروب كرد. لذا همين معنا را حجت خود قرار داده و از ربوبيت آن بيزارى جسته است ، در همين حال بوده كه مى بيند ماه از طرف مشرق سرزد، باز به احتجاج خود ادامه داده و روى سخن را متوجه مردمى مى كند كه قائل به ربوبيت ماه بوده و در همانجا حضور داشته اند، نخست از باب مماشات مى گويد: اين است پروردگار من آنگاه حركت ماه را تحت مراقبت قرار داده سپس مى بيند كه آن نيز غروب كرد.

*(206/26)*

البته همانطورى كه گفته شد، آن شب از شبهاى طولانى نيمه دوم ماه بوده كه قرص قمر در نيم دايره كوتاهترى از مدارات جنوبى سير مى كند، و در نتيجه زودتر هم غروب مى نمايد. خلاصه همچنان سرگرم در احتجاج بوده تا ماه نيز فرو نشسته است ، لاجرم از ربوبيت آن هم بيزارى جسته و از خداى خود درخواست راهنمايى كرده و از خطر گمراهى به او پناه برده است . در همين حال بوده است كه جرم آفتاب از افق سرزده است ، وقتى ديد كه اين از آن دو تا بزرگتر است ، باز با اينكه به بطلان ربوبيت ستاره و ماه پى برده بود، به عذر اينكه اين بزرگتر است از راه افتراض يا مماشات گفت : (اين است پروردگار من ) آنگاه حركت آفتاب را زير نظر قرار داد تا آنكه آن هم به پشت افق فرو نشست ، لذا از ربوبيت آن هم بيزارى جسته يكباره حساب خود را با قوم خويش كه مركب از اين طوايف بودند، تصفيه كرده و گفت : (اى قوم من بيزارم از اين چيزهائى كه شما شريك خدا قرار مى دهيد) آنگاه به اثبات ربوبيت خداى سبحان پرداخته و گفته است :
(من بدون هيچ انحرافى روى خود را متوجه آنكسى مى كنم كه آسمانها و زمين را آفريده است و من از مشركين نيستم ) يعنى هيچكدام از آفريده هاى او را شريك او قرار نخواهم داد.
جمله : (لا احب الآفلين ) حجتى است يقينى و برهانى بر مبناى محبت و عدم محبت ، نه حجتىعوامانه و غير برهانى .

*(206/27)*

قبلا هم اين معنا را خاطر نشان ساخته بوديم كه قرار داشتن آيه (و كذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات و الارض و ليكون من الموقنين ) در وسط اين آيات ، خود دليل بر اين است كه ابراهيم (عليهالسلام ) احتجاجاتى را كه با قوم خود داشته ، همه را از مشاهده ملكوت آسمانها و زمين استفاده و تلقى كرده بوده ، و در نتيجه خداوند هم آن يقينى را كه نتيجه اين ارائه مى باشد، ارزانيش داشته . و اين خود، روشنترين گواه بر اين است كه حجتهاى آنجناب حجتهائى برهانى بوده كه از قلبى آكنده از يقين ، سرچشمه مى گرفته است . پس ، از آنچه تا كنون گفته شد، چند نكته روشن گرديد:
نكته اول : جمله (لا احب الافلين ) حجتى است يقينى و برهانى كه مبناى آن عدم حب و منافات افول و غروب با ربوبيت است و از كلمات بعضى از مفسرين برمى آيد كه خواسته است بگويد: حجت مذكور حجتى است عوامانه و غير برهانى ، و در حقيقت تعريضى است بر نادانى مردم در پرستيدن ستارگانى كه هم از نظرهايشان ناپديد مى شوند و هم اينكه هيچ گونه علمى به عبادت آنان ندارند و مبناى آن هم عدم حب نيست بلكه همان افول و ناپديد شدن است ، به شهادت اينكه افول را منافى با ربوبيت دانسته نه طلوع را، چون طلوع مبناى ربوبيت است و چون از صفات (رب ) يكى اين است كه ظاهر باشد.
و ليكن اين شخص غفلت ورزيده است از اينكه :
اولا - قرار داشتن جمله (و كذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات و الارض و ليكون من الموقنين ) در بين آيات متضمن و در بردارنده حجت ، خود دليل روشنى است بر اينكه حجت مزبور از مشهودات ملكوتى ابراهيم كه ملاك يقين به خدا و آيات او است ، گرفته شده است ، با اين حال چگونه تصور مى شود كه حجت او عوامانه و غير برهانى باشد.

*(206/28)*

و ثانيا - به فرضى كه مبناى آن بر افول بوده باشد، باز هم حجت از برهانى بودن خارج نمى شود، زيرا بنابراين فرض هم ، مى توان گفت كه ابراهيم (عليهالسلام ) با ذكر كلمه (آفلين ) هم اشاره به برهان ادعاى خود كرده ، و هم سبب برائت خود را از ربوبيت جرم و شى ء مزبور بيان نموده است . زيرا اين معنا به خوبى واضح است كه اگر انسان پروردگار خود را پرستش مى كند براى اين است كه او رب و مدبر امور آدمى است ، حيات و روزى و صحت و فراوانى نعمت و امنيت و علم و قدرت و هزاران امثال آن را به او افاضه كرده ، و او در بقاى خود از هر جهت بستگى و تعلق به پروردگار خود دارد،
و يكى از فطريات بشر همين است كه حوائج خود را و آن كسى را كه حوائجش به دست او برآورده مى شود، دوست بدارد، و حتى هيچ سوفيست و شكاكى هم در اين معنا شك و ترديد ندارد كه سبب پرستش پروردگار همانا دوست داشتن او است ، به خاطر جلب منفعت يا دفع ضرر و يا هر دو.
همچنانكه برائت و بيزارى از ربوبيت چيزى كه بقاء ندارد، نيز از فطريات اوليه بشر است . و اگر طغيان غريزه حرص و يا شهوت نظر او را متوجه لذتهاى فانى نموده و او را از تاءمل و دقت در اينكه اين لذت بقائى ندارد، باز بدارد، در حقيقت انحراف از فطرت بوده مانند طغيان حرارت غريزى تب كه بيمارى محسوب مى شود. لذا قرآن كريم هم در مذمت دنيا و بر حذر داشتن مردم از اينكه فريفته آن شوند، تمسك به همين فانى بودن آن كرده . و از آنجمله فرموده است : (انما مثل الحيوة الدنيا كماء انزلناه من السماء فاختلط به نبات الارض مما ياكل الناس و الانعام حتى اذا اخذت الارض زخرفها و ازينت و ظن اهلها انهم قادرون عليها اتيها امرنا ليلا او نهارا فجعلناها حصيدا كان لم تغن بالامس ) و نيز فرموده : (ما عندكم ينفد و ما عند اللّه باق ) و همچنين فرموده است : (و ما عند اللّه خير و ابقى ).

*(206/29)*

منظور ابراهيم (عليهالسلام ) هم از اينكه فرمود: (لا احب الافلين ) همين بوده كه به قوم خود بفهماند، چيزى كه براى آدمى باقى نمى ماند و از انسان غايب مى شود، لياقت اين را ندارد كه آدمى به آن دل ببندد و آن را دوست بدارد، و آن پروردگارى كه آدمى پرستش مى كند بايد كسى باشد كه انسان به حكم فطرت ناگزير باشد، دوستش بدارد. پس نبايد چيزى باشد كه دستخوش زوال گردد. و بنابراين ، اجرام فلكى كه دستخوش غروب مى شوند، شايستگى ندارند كه اسم (رب ) بر آنها اطلاق شود و به طورى كه ملاحظه مى كنيد اين كلام برهانى است كه هم عوام آنرا مى فهمند و هم خواص .
و ثالثا - مفسر مزبور بين (بزوغ ) و (ظهور) خلط كرده و گفته است : ظهور، منافى با ربوبيت نيست ، بلكه مبناى ربوبيت بر آن است ، زيرا يكى از صفات رب همين است كه ظاهر باشد. اين كلام ، خلط است ميان (ظهور) و (بزوغ ) (طلوع ). و (بزوغ ) به معناى ظهور بعد از خفا است ، و معلوم است كه اين نحو ظهور با ربوبيت منافات دارد. و در آيه شريفه ، غير از بزوغ اسمى از ظهور ديگرى برده نشده است . پس ، سؤ ال از اينكه چرا مبناى كلام را بر (افول ) قرار داد، نه بر بزوغ و طلوع بر جاى خود باقى است ، و توجيه مفسر سابق الذكر، جواب قانع كننده اى از اين سؤ ال نبود. و جواب همان است كه ما گفتيم . و خلاصهاش اين بود كه : مبناى كلام بر محبت و عدم محبت است ، نه بر افول .
next page
fehrest page
back page

*(206/30)*

next page
fehrest page
back page
وحه اينكه ابراهيم (ع ) افول را در احتجاج آورد نه طلوع را. و بيان اينكه مشركين معتقدبه اينكه اجرام سه گانه داراى مقام ايجاد
نكته دوم : اين است كه اگر در آيه شريفه ، افول را در حجت اخذ كرد، نه بزوغ و طلوع را، براى اين بود كه گر چه هم افول و هم بزوغ هر دو منافى با ربوبيت مى باشند، ليكن بزوغ سبب دوست نداشتن نيست ، و چون مبناى برهان بر محبت بود، از اين جهت لازم بود همان افول را در حجت اخذ كند. از اينجا وجه بطلان كلام صاحب كشاف هم ظاهر مى شود چون وى در توجيه اينكه چرا ابراهيم (عليهالسلام ) عليه مشركين احتجاج كرد به افول قمر، نه به طلوع آن و حال آنكه هر دو انتقال از حالى به حالى ديگر و هر دو منافى با ربوبيت است ؟ گفته : براى اينكه احتجاج به افول روشنتر است ، زيرا افول علاوه بر اينكه انتقال هست ، داراى نقيصه بيشترى نيز هست ، و آن خفا و احتجاب است . اين بود توجيه زمخشرى ، و خواننده محترم به خوبى فهميد كه اتكاى برهان اصلا بر افول نيست ، تا آن سؤ ال پيش آيد و نياز به چنين جوابهائى باشد، بلكه مبناى برهان بر دوست نداشتن است و بس .
نكته سوم : اينكه مقصود از احتجاج مورد بحث و نفى ربوبيت اجرام سهگانه اين بوده كه اعتقاد مشركين را به اينكه اين اجرام مدبر عالم ارضى يا تنها جهان انسانى هستند، ابطال نمايد. و اما ربوبيت به معناى مقامى كه ايجاد و تدبير هر دو به آن مقام منتهى مى شود، خود مشركين هم چنين اعتقادى نداشته اند، و اين معنا را منكر نبوده اند كه ايجاد، تنها و تنها مستند به خداى تعالى است ، و معبودهاى آنان در مساءله خلقت شريك خدا نيستند.

*(207/1)*

از اينجا اشكالى كه متوجه كلام بعضى از مفسرين است به خوبى روشن مى گردد، و آن كلام اين است كه : اگر مى بينيد در اين آيه ، (افول ) مبداء و تكيه گاه برهان قرار گرفته است ، براى اين بوده كه افول مستلزم امكان است ، و امكان هم مساوق با احتياج ، و هر ممكنى ، ناگزير محتاج به ممكنى ديگر است تا آنكه سلسله ممكنات و احتياجات ، منتهى به موجودى واجب الوجود شود.
اشكالاتى كه بر اقوالى كه در توجيه (لا احب الآفلين ) بر مبناى اينكهافول مبناى برهان است وارد شده است .
و همچنين اشكالى كه در كلام عده اى ديگر است ، اين است كه : افول و غروب خود برهان نفى ربوبيت هر غروب كننده اى است ، براى اينكه غروب عبارت است از حركت ، و معلوم است كه براى هر حركتى محركى لازم است ، و براى آن محرك هم محركى ديگر تا آنكه منتهى شود به محركى كه خود متحرك نباشد، و آن همانا خداى عز اسمه مى باشد.
توضيح اشكال اينكه : اين دو بيان گر چه هر دو در جاى خود صحيح و حجتى برهانيند اما اين دو برهان در برابر كسى اقامه مى شود كه بخواهد غير از خداى سبحان چيز ديگرى را سبب ايجاد و تدبير بداند، و گويا كه ستاره پرستان و ساير فرق شرك معتقد بودند بر قدم زمانى اجرام آسمانى ، و مى گفتند كه اين اجرام قابل كون و فساد نبوده و به يك حركت دائمى متحركند. اما در عين حال ، اين معنا را منكر نبودند كه تمامى اين اجرام و موجودات ، معلول و آفريده خدا هستند، و هيچ يك از آن اجرام - نه در وجود و نه در آثار وجودش - بى نياز از خداى سبحان نيست ، بنابراين ، چون در امر خلقت كسى نيست كه غير خدا را مؤ ثر بداند، از اين رو اين دو بيان دو حجتى است كه بايد تنها عليه منكرين خدا اقامه شود نه عليه فرقه هاى مشركين . و روى سخن ابراهيم (عليهالسلام ) با همين مشركين بوده است نه منكرين آفريدگار.

*(207/2)*

علاوه بر اينكه وقتى آيه شريفه ناظر به اين دو حجت است ، كه مبناى آن و تكيه گاهش مساءله افول بوده باشد. و ما قبلا اين معنا را روشن كرديم كه تكيه گاه برهان ابراهيم مساءله افول نيست ، بلكه داستان عدم حب است . بعضى ديگر به گونه اى ديگر اشكال كرده اند، و آن اين است كه : افول را به معناى مكان و حركت تفسير نمودن ، تفسير به مباين است ، براى اينكه عرب از افول اين معانى را نمى فهمد و اين اشكال وارد نيست ، زيرا مفسرين مزبور نمى خواستند كه بگويند افول به معناى امكان و يا به معناى حركت است ، بلكه مى گويند: (افول ) از اين جهت دليل قرار گرفته است كه مستلزم امكان و يا حركت و تغيير است ، آن هم نه از جهت اينكه (غيبت ) بعد از (حضور)، و (خفاء) بعد از ظهور است ، چون افول به اين معنا را اگر از اين جهت كه مستلزم امكان و تغيير است ، صرفنظر كنيم به اعتراف خود ايراد كننده منافاتى با مقام ربوبيت نداشته و در حق خداى تعالى نيز صادق است زيرا خداى تعالى نيز از مشاعر و حواس ما غايب است ، بدون اينكه تحول و تغيير حال داده و غيبتش بعد از حضور و خفائش بعد از ظهور باشد، و اما اصل خفا و غيبت و افول در بارهاش صادق مى آيد.
خواهيد گفت : غيب و خفاء پروردگار، از ناحيه ما و مستند به شغلهائى است كه ما را از حضور در حضرتش باز مى دارد، نه از ناحيه او و مستند به محدوديت او و قصور استيلاء و احاطه او باشد.

*(207/3)*

ليكن اين حرف فائدهاى ندارد براى اينكه غيبت اين اجرام و مخصوصا خورشيد هم به خاطر حركت روزانه و از ناحيه ما است ، اين مائيم كه از جهت اينكه جزئى از اجزاى زمينيم به حركت يوميه زمين متحركيم ، و در نتيجه از محاذات و مقابله با اين اجرام ، خارج شده و به تبع زمين ، مواجه با سمت مخالف آنها شده و آن اجرام از نظرمان غايب مى شوند. پس در حقيقت اين ماييم كه بر آن اجرام طلوع نموده و از آنها غروب و غيبت مى كنيم ، و اين خطاء در حس است كه به نظر ما چنين مى رساند كه اجرام بر ما طلوع و از ما غروب مى كنند.
وجه جامى كه فخر رازى براى توجيه آيه بر همان مبنا ذكر كرده است واشكال آن وجه .
فخر رازى در تفسير خود خواسته است بين همه وجوهى كه در توجيه آيه ذكر شد جمع كند، لذا گفته است : (افول ) عبارت است از غيبت بعد از ظهور ناچار اين سؤ ال پيش مى آيد كه اگر ابراهيم (عليهالسلام ) افول را دليل بر بطلان ربوبيت اين اجرام گرفته است به خاطر اين بوده است كه (افول ) دليل بر (حدوث ) است ، چون از مقوله حركت است . و بنابراين چرا آن حضرت به طلوع آن اجرام تمسك نكرد، و حال آنكه طلوع نيز از مقوله حركت و دليل بر حدوث است ؟ جواب اين سؤ ال اين است كه : گر چه طلوع و غروب هر دو دلالت بر حدوث دارند، ولى انبيا (عليهم السلام ) در مقام دعوت خلق به سوى خدا، ناگزيرند دليلى اقامه كنند كه ظاهر و روشن باشد و همه مردم - از تحصيل كرده و عوام ، تيزهوش و كودن بتوانند آنرا درك نمايند، و مساءله دلالت حركت بر حدوث ، در عين اينكه دلالتى است يقينى ليكن از آن ادلهاى نيست كه قابل فهم براى عموم باشد، و تنها افاضل و تحصيل كرده ها مى توانند آنرا بفهمند، به خلاف افول كه دلالتش روشن و قابل فهم عموم است ، و همه مى دانند كه ستاره وقتى غروب كرد اثرش نيز از بين مى رود.

*(207/4)*

و نيز بعضى از محققين گفته اند كه : سقوط به مرحله امكان نيز خود يك نحو (افول ) است ، و بنابراين ، كلام ابراهيم (عليهالسلام ) بهترين بيان در اين مقام است ، زيرا هم خواص استفاده خود را از آن مى برند، و هم مردم متوسط، و هم عوام .
اما خواص - اينان مى فهمند كه (افول ) مساوق با امكان است ، و هر ممكنى محتاج به غير و آن غير نيز محتاج به غير است تا اينكه سلسله ممكنات و احتياجات منتهى به كسى شود كه منزه از امكان و احتياج باشد، چنانكه فرمود: (و ان الى ربك المنتهى ).
و اما متوسطين - آنان نيز مى فهمند كه افول از مقوله حركت و هر متحركى هم حادث و هر حادثى هم محتاج به قديم قادر است ، پس چيزى كه دستخوش افول است نمى تواند (اله ) باشد و اله تنها آن كسى است كه اين جرم غروب كنند محتاج او است .
و اما عوام - آنان هم به قدر فهم خود فهميده و به خود مى گويند افول به معناى غروب و غروب هم به معناى زوال نور و از بين رفتن نيرو و قدرت است ، و در حقيقت چيزى كه دستخوش افول مى شود، شبيه سلطان معزولى است كه ديگر اثر و نيروئى ندارد، و چيزى كه چنين باشد شايسته پرستش نيست .
پس اين كلام كوتاه ، يعنى جمله (لا احب الافلين ) كلمه اى است كه هم مقربين از آن بهره مى برند، و هم اصحاب يمين و هم اصحاب شمال ، و چنين كلامى كامل ترين ادله و بهترين برهان است .

*(207/5)*

علاوه بر اين ، در اين كلام كوتاه ، يك نكته باريك ديگرى نيز هست ، و آن اين است كه ابراهيم (عليهالسلام ) با مردمى احتجاج و مناظره مى كرده كه اطلاعاتى از نجوم داشته و معتقد بودند كه ستاره وقتى كه در ربع شرقى آسمان در حال صعود باشد نيرويش قويتر و اثرش بيشتر از ساير نقاط مدار است ، همچنانكه در موقع غروب و در نقطه غربى افق اثرش كمتر و نيرويش ضعيفتر است . ابراهيم (عليهالسلام ) با كلام كوتاه خود اشاره به اين نكته دقيق كرده و فهمانيد كه معبود آن كسى است كه هيچوقت تغيير حالت ندهد و قدرتش مبدل به عجز، و كمالش دستخوش نقصان نگردد، و شما خود معتقديد كه اثر و نيروى كوكب در وقتى كه صعود مى كند، با آن وقتى كه مشرف به غروب است ، يكسان نيست . بنابراين ، از نظر علماى نجوم هم ميان افول و طلوع فرق بوده و در افول خاصيت بيشترى براى ابطال ربوبيت كواكب هست . اين بود آن مقدار از كلام فخر رازى كه محل حاجت و نياز ما بود.
اگر خواننده محترم در آنچه بيان گرديد دقت نمايد، خواهد فهميد كه اين تفننى كه فخر رازى مرتكب شده و تقسيمى كه براى برهان كرده و هر سهمى را به يك طايفه از نفوس داده ، نه لفظ آيه دلالت بر آن دارد و نه شبهه ستاره پرستان و اصحاب نجوم با آن رفع مى شود، براى اينكه صابئين و اصحاب نجوم نمى گفتند كه فلان جرم سماوى ، الهى است واجب الوجود، داراى قدرتى مطلق و قوهاى غير متناهى تا ابطال عقيده شان محتاج به اين حرفها باشد. بلكه معتقد بودند كه ستاره مزبور هم مانند ساير موجودات ، موجودى است ممكن و معلول ذات بارى تعالى . اما چيزى كه هست اينست كه اين موجود داراى حركتى است دائمى كه با حركت خود، زمين و عوالم زمينى را تدبير مى نمايد. و خواننده محترم مى داند كه هيچيك از سخنان فخر رازى جوابگوى اين عقيده نمى شود، و گويا خودش هم متنبه به اين معنى شده است ، و لذا بعد از سخنانى كه ما آنرا نقل كرديم ،

*(207/6)*

تازه در كلامى طولانى و خسته كننده براى رفع اين اشكال دست و پا كرده و اتفاقا نتوانسته جواب صحيحى از آب درآورد. همه اينها صرفنظر از اشكالى بوده است كه بر حجت دومى وارد است ، و آن اين است كه حجت مزبور به بيانى كه فخر رازى كرده بود، حجت تمامى نيست . زيرا حركت اگر دلالت بر حدوث متحرك مى كند، از جهت وصف تحركش مى باشد نه از جهت ذاتش ، و توضيح اين اشكال و تمام كلام در آن موكول است به محل مناسب كه اگر مناسبتى پيش آمد، ثابت خواهيم كرد كه اگر هم بخواهيم به برهان حركت تمسك كنيم - با اينكه جاى تمسك به آن نيست - بايد آنرا به بيانى كه ما كرديم تقريب كرد نه به بيانى كه فخر رازى كرده است .
نكته اى در مورد ترتيب احتجاجات ابراهيم (ع ) عليه بت پرستان و ستاره پرستان هدايت، هميشه از ناحيه خدا است و ضلالت از
نكته چهارم : ابراهيم (عليهالسلام ) اين احتجاجات را به ترتيب آن حقايقى كه خداى تعالى به وسيله ملكوت آسمانها و زمين نشانش ‍ مى داده و تا آنجا كه جريان محاجه با پدرش به وى اجازه ميداده رديف كرده و ترتيب داده است ، و اگر در احتجاج خود تمسك به محسوسات مى كرده ، از آن جهت بوده كه قبلا هم به آن اشاره گرديد كه وى تا آن موقع آشنائى و سابقه ذهنى به حوادث روزانه آسمان و زمين نداشته ، و يا از اين جهت بوده كه مى خواسته با مردم از راه محسوسات خودشان احتجاج كند، از اينرو سخن خود (هذا ربى ) را وقتى گفت كه هر يك از اجرام سه گانه را درخشان و در حال طلوع ديد و كلام خود (لا احب الافلين ) و مانند آنرا هنگام افول آنها ايراد كرد.

*(207/7)*

بنابراين ديگر جاى اين سؤ ال باقى نمى ماند كه چرا بار اول احتجاج به غروب شمس نكرد با اينكه در آن روزى كه متصل به اين شب مى شد هم قوم خود را ديده بود و هم شمس را. زيرا همانطورى كه گفته شد احتمال دارد آن روز اولين روزى بوده كه به قصد محاجه و مناظره با قومش ، از نهانگاه خود بيرون آمده ، و در آن روز نميتوانسته ، هم به احتجاج عليه بت پرستى بپردازد، و هم در باره ستاره پرستى احتجاج كند، ناگزير آنروز را تا به آخر به احتجاج با پدرش پرداخته و بلافاصله پس از فراغت از آن كار شب فرا رسيده است .
البته احتمالات ديگرى هم در بين هست ، مانند اينكه آنروز اتفاقا هوا ابرى بوده و آفتاب ديده نمى شده است تا بر بطلان ربوبيت آن احتجاج كند. يا اينكه ممكن است معمول مردم اين بوده كه براى پرستش خدايان خود و آوردن قربانيها، تنها در اول روز اجتماع مى كرده اند، و در مابقى روز، ابراهيم آنان را نمى ديده است ، آن هم ابراهيمى كه بنايش بر اين بوده كه مردم را با هر چيزى كه با آن احتجاج مى كرده روبرو كند.
هدايت هميشه ...
نكته پنجم : اين آيات به طورى كه ديگران هم گفته اند دلالت مى كند بر اينكه هدايت هميشه از ناحيه خدا است ،
به خلاف ضلالت ، چنانكه از جمله (لئن لم يهدنى ربى لاكونن من القوم الضالين ) برمى آيد كه انسان به واسطه نقصى كه در ذات خود دارد اگر هدايت خدائى نباشد، از گروه گمراهان خواهد شد. و آيه شريفه (و لو لا فضل اللّه عليكم و رحمته ما زكى منكم من احد ابدا) و همچنين آيه (انك لا تهدى من احببت و لكن اللّه يهدى من يشاء) و آياتى ديگر نيز دلالت بر اين معنا دارند.

*(207/8)*

البته آيات ديگرى هم هست كه اضلال را نيز به خدا نسبت مى دهند، ليكن امثال آيه (و ما يضل به الا الفاسقين ) نيز در بين هست كه آن آيات را تفسير نموده و بيان مى كند كه آن ضلالتى كه به خدا نسبت داده شده است ضلالتى است كه اشخاص به كيفر نافرمانى هايشان و از جهت استحقاقى كه دارند به آن مبتلا مى شوند، نه ضلالت ابتدائى ، و ما قبلا در تفسير آيه فوق پيرامون اين معنا بحث و گفتگو كرديم .
هيچ چيز غروب كننده و از كف رونده ، شايسته محبت و تعلق خاطر نيست .
نكته ششم : ابراهيم (عليهالسلام ) اين دليل و حجت را بر عليه ربوبيت اجرام سه گانه اقامه كرده كه هر غروب كننده را به علت غروب كردنش دوست نمى دارد، و غروب هر چيز عبارت است از اينكه انسان آن چيز را بعد از يافتن ، از دست داده و گمش كند. و چيزى كه داراى چنين وصفى است ، شايستگى ندارد كه محبت و دلبستگى آدمى - كه ملاك و مجوز عبادت و پرستش است - به آن تعلق گيرد، و چون اين وصف در جميع جسمانيات هست و همه موجودات مادى ، رو به زوال و نيستى و هلاكتند، از اين جهت بايد گفت كه در حقيقت حجت ابراهيم (عليهالسلام ) حجتى است عليه جميع انحاى شرك و وثنيت . نه تنها مساءله بت پرستى و ستاره پرستى ، حتى عقايدى را هم كه بعضى از مشركين در باره الوهيت ارباب انواع و موجودات نورانى مافوق ماده و طبيعت و منزه از جسميت و حركت دارند نيز ابطال مى كند. براى اينكه خود اينان قبول دارند كه اين موجودات به فرض هم كه به قول آنان وجود داشته باشند با همه صفاتى كه در جوهره ذات آنها و همه شرافتى كه در وجود آنها فرض كرده اند در برابر نور قيومى مستهلك و در برابر قهر احديت مقهورند. و چون چنين هستند نمى توانند مورد محبت و دلبستگى قرار بگيرند، و در حقيقت محبت به آنها محبت به آن كسى است كه امور آنها را تدبير مى كند.
معناى (فطر) و (فطرات ) و (حنيف ).
انى وجهت وجهى للذى فطر السموات ...

*(207/9)*

راغب در مفردات خود گفته است : معناى اصلى كلمه (فطر) چاك زدن چيزى است از طرف درازاى آن ، مثلا گفته مى شود (فطر فلان كذا فلانى فلان چيز را چاك زد) اين معناى اصلى فطر است ، البته مشتقات آن ، معانى ديگرى را مى دهند، مثلا (افطر فلان فطورا فلانى فطور خورد)، و (فطور) آن چيزى است كه روزهدار با خوردن آن روزه خود را بشكند يا افطار كند. و نيز (انفطر انفطارا درخت شكفت ، و يا زمين روئيدن آغاز كرد)، و در جمله (هل ترى من فطور) به معناى اختلال است ، و البته اختلال و از هم پاشيدگى دو قسم است : يكى آن اختلالى كه داراى مفسده است ، و يكى آنكه از روى مصلحت انجام مى شود ، در آيه شريفه (السماء منفطر به كان وعده مفعولا روزى كه آسمان شكافته و از هم پاشيده مى شود، و وعده هاى او عملى و تخلف ناپذير) است به معناى قسم دوم آمده است . و در (فطرت الشاة ) به معناى دوشيدن گوسفند است با دو انگشت ، و در (فطرت العجين ) به معناى نان فطير پختن و خمير را قبل از ورآمدن نان كردن است .

*(207/10)*

و يكى ديگر از مشتقات اين كلمه لفظ (فطرت ) است ، و معنايش اين است كه : (خداوند چيزى را طورى بيافريند كه خواه ناخواه فعلى از افعال را انجام داده و يا اثر مخصوصى را از خود ترشح دهد) و به همين معنا در آيه (فطرة اللّه التى فطر الناس عليها) به كار رفته . زيرا در اين آيه اشاره كرده است به اينكه خداوند مردم را طورى آفريده كه طبعا و به ارتكاز خود، خدا را بشناسند. و (فطرة الله ) عبارت است از قدرت بر شناختن ايمانى كه با آب و گل آدمى سرشته شده است ، چنانكه آيه شريفه (و لئن سالتهم من خلق السموات و الارض ليقولن الله ) به آن اشاره مى كند. و در باره معناى (حنيف ) گفته است : (حنف ) به معناى اعراض ‍ از گمراهى و ميل به استقامت است ، همچنانكه (جنف ) به معناى اعراض از استقامت و ميل به گمراهى است . و اگر مى بينيد حاجيان و هر كسى را كه ختنه شده است حنيف مى نامند براى اشاره به اين است كه اين اشخاص متدين به دين ابراهيم (عليهالسلام ) هستند. و (اءحنف ) كسى را گويند كه در پايش كژى باشد، و اين از باب تفاؤ ل است . بعضيها هم گفته اند كه : از اين باب نيست ، بلكه استعاره است براى مجرد كجى .
اينك در تفسير آن مى گوييم : پس از آنكه ابراهيم (عليهالسلام ) از شرك قومش و از شركاى آنان با گفتن (يا قوم انى برى ء...) تبرى جست و حال آنكه تدريجا به آن رسيد زيرا نخست با جمله (لا احب الافلين ) اظهار كرد كه دل من علقه و دلبستگى به اين شركا ندارد،
آنگاه با جمله (لئن لم يهدنى ربى لاكونن من القوم الضالين ) گوشزد شان كرد كه پرستش شركا گمراهى است ، و در مرحله آخر با جمله (يا قوم انى برى ء مما تشركون ) صريحا بيزارى خود را اعلام نمود،
توجيه وجه به سوى خدا به معناى عبادت او است .

*(207/11)*

اينك با جملات آيه مورد بحث به سوى توحيد تام گراييده ، ربوبيت و معبوديت را منحصرا براى كسى اثبات مى كند كه آسمانها و زمين را از نيستى به هستى درآورده ، و بت پرستى و شرك را از خود نفى كرده و مى فرمايد: (انى وجهت وجهى للذى فطر السموات و الارض حنيفا و ما انا من المشركين ) بنابراين معناى اينكه گفت : (روى خود را متوجه آن كسى مى كنم ...) كنايه از اين است كه من با عبادت خود تنها به سوى خداوند روى مى آورم ، چون لازمه عبوديت و مربوبيت اين است كه مربوب در نيروى خود و اراده اش وابسته به رب خود باشد، و او را بخواند، و در جميع كارهايش به او رجوع كند، و معلوم است كه دعا و رجوع ، جز با توجيه وجه و روى آوردن ، محقق نمى شود.
بنابراين ، توجيه وجه ، كنايه است از همان عبادت كه آن نيز عبارت است از دعا و رجوع .
ابراهيم (عليهالسلام ) در اين كلام خود صريحا از پروردگار خويش اسم نبرده بلكه وصفى از اوصاف او را ذكر كرده است كه احدى حتى مشركين هم در آن وصف نزاع و خلافى ندارند. و آن وصف عبارت بود از خالق بودنش براى زمين و آسمان ، و اين معنا را هم به طور عادى بيان نكرد و نگفت : پس روى خود را متوجه خالق زمين و آسمانها مى كنم بلكه به عبارت (موصول ) و (صله ): (كسى كه آسمانها و زمين را خلق كرده ) تعبير نمود، تا دلالت بر عهد نموده و امر بر احدى از آنان مشتبه نگردد، و لذا گفت : (للذى فطر السموات و الارض ) يعنى من با عبادت خود روى به درگاه كسى مى آورم كه ايجاد هر چيزى منتهى به او است و خود شما هم او را مافوق خدايان خود مى شناسيد. آنگاه با كلمه (حنيفا) شركايى را كه مشركين اثبات مى كردند نفى نموده و فهمانيد كه (من از آن شركا اعراض كرده و بدرگاه خداوند ميل نموده و رو به سوى او مى آورم )، سپس همين معنا را با جمله (و ما انا من المشركين ) تاءكيد نمود.

*(207/12)*

پس در مجموع ، اين آيه ، هم اثبات معبوديت براى خداوند هست و هم نفى شريك از او، قريب به آنچه كه كلمه طيبه (لا اله الا الله ) آنرا بيان مى نمايد.
(لام )ى كه در (للذى ) است لام غايت و به معناى (الى ) است ، و در خيلى از موارد همانطورى كه (الى ) در غايت استعمال مى شود (لام ) هم به كار مى رود، از آن جمله است جمله (اسلم وجهه لله ) و جمله (و من يسلم وجهه الى الله ) كه در اولى (لام ) و در دومى (الى ) به كار رفته است .
اسلام ، دين مطابق با فطرت انسانى و نوع وجودى آدمى است .

*(207/13)*

و در اينكه از ميان همه صفات خاصه پروردگار و در ميان الفاظى كه دلالت بر خلقت دارند مانند (بارى ء)، (خالق ) و (بديع ) فقط (فاطر) را برگزيد اشاره است به اينكه آن دينى كه ابراهيم (عليهالسلام ) از ميان اديان انتخابش كرده دين فطرت است . و لذا در قرآن كريم هم مكررا دين توحيد را به دين ابراهيم و دين حنيف و دين فطرت وصف كرده است . چون دين توحيد دينى است كه معارف و شرايع آن ، همه بر طبق خلقت انسان و نوع وجودش و بر وفق خصوصياتى كه در ذات او است و به هيچ وجه قابل تغيير و تبديل نيست ، بنا نهاده شده ، و بايد هم همين طور باشد چون به طور كلى دين عبارت است از -(طريقه اى كه پيمودنش آدمى را به سعادت حقيقى و واقعيش برساند) و سعادت واقعى او رسيدن به غايت و هدفى است كه وضع تركيبات وجودش اجازه رسيدن به آن را به او بدهد. و خلاصه اينكه : مجهز به وسايل رسيدن به سوى آن هدف و تكامل باشد، و محال است آدمى و يا هر مخلوق ديگرى به كمالى برسد كه بر حسب خلقتش مجهز به وسايل رسيدن به آن نباشد و يا مجهز به وسايلى باشد كه مخالف و ضد آن كمال باشد، مثلا كار انسان به جايى برسد كه ديگر محتاج غذا و زناشوئى و معاشرت و تشكيل اجتماع نباشد، و حال آنكه او مجهز به جهاز هاضمه و جهاز تناسلى و شرايط معاشرت و اجتماع است ، و كارش به جائى برسد كه مانند مرغ در فضا طيران نموده و يا مانند ماهى در قعر دريا شنا كند، در حالى كه مجهز به وسايل آن نيست .
پس دين صحيح و حق آن دينى است كه با نواميس فطرت و وضع خلقت بشر وفق دهد. و حاشا بر ساحت ربوبى حق ، كه آدمى و يا هر مكلف ديگرى را كه فرض شود به سوى سعادتى راهنمايى كند كه خلقتش موافق و مجهز به وسايل رسيدن به آن نباشد. پس ‍ اينكه بشر را دعوت به دين اسلام يعنى به خضوع در برابر حق تعالى كرده براى اين است كه خلقت بشر هم بر آن دلالت نموده و او را به سوى آن هدايت مى كند.

*(207/14)*

و حاجه قومه قال اتحاجونى فى اللّه و قد هدين ...
خداى تعالى احتجاجات ابراهيم (عليهالسلام ) را دو قسم كرده است : يكى آن احتجاجاتى كه تاكنون ابراهيم با مردم داشت ، و ديگر آن محاجه و مناظرهاى است كه مردم بعد از شنيدن بيزارى ابراهيم از بتها آغاز كردند. و آيه مورد بحث و همچنين آيه بعديش مشتمل بر بخش دوم احتجاجات ابراهيم (عليهالسلام ) است .
بخش دوم احتجاجات ابراهيم (ع ) كه محاجه آن حضرت است با مشركين بعد از اعلام بيزارىاز بت ها.
گر چه در اين آيات حجتى را كه مردم عليه ابراهيم اقامه كردند، صريحا حكايت نكرده و ليكن از جمله (و لا اخاف ما تشركون به ) تلويحا معلوم مى شود كه چه مى گفته اند. زيرا ابراهيم (عليهالسلام ) در رد گفتار آنان فرمود: من از اين بتهاى شما نمى ترسم . پس معلوم مى شود كه دليل آنان بر شرك و بت پرستى ترس از بتها بوده . در مباحث قبلى هم اشاره كرديم و باز هم در جاى مناسبش خواهد آمد كه به طور كلى بشر را يكى از دو چيز به شرك واداشته يا خوف از غضب آلهه و بيم از سلطنتى كه براى آن الهه نسبت به حوادث زمينى قائل بوده يا اميد به بركت و سعادتى بوده كه براى بتهاى خود مى پنداشته . و از اين دو امر بيشتر همان خوف در نفوس آنان تاءثير داشته براى اينكه طبعا اعتماد و اميد مردم به خودشان است ، و كمتر به ديگران اميدوار مى شوند و هر نعمت و سعادتى كه كسب كرده و به دست مى آورند همه را از ناحيه خود و مرهون جد و جهد خود مى دانند، و اگر هم همه را مستند به كوشش خود ندانند، و غنيمت حاصله از قبيل ارث و يا گنج و يا رياستى باشد، آنرا از ناحيه جد اعلا و يا بخت نيك مى دانند.

*(207/15)*

پس مساءله اميدوارى آنقدرها در نفوس تاءثير ندارد كه بتوان بت پرستى را مستند به آن نمود، حتى مسلمين هم با آن همه معارف الهيى كه در اختيارشان است از تهديد و انذار بيشتر متاءثر مى شوند تا از وعده و بشارت ، و لذا در قرآن هم مى بينيم كه از وظائف انبيا (عليهم السلام ) انذار را بيشتر ذكر مى كند تا بشارت را، با اينكه هر دو از وظائف آنان و از طرقى است كه در دعوت دينى خود به كار مى برند.
كوتاه سخن اينكه : گفتيم از كلام ابراهيم برمى آيد كه مشركين در احتجاج با آنجناب راجع به بت پرستى خود راه تهديد را پيش گرفته وى را از قهر خدايان ، بيم مى دادند، و او را نصيحت مى كردند كه شايد بتوانند با خودشان در بت پرستى و ترك توحيد هم آواز سازند. ابراهيم (عليهالسلام ) نيز چون ديد كه حجت آنان به دو حجت تجزيه مى شود: يكى رد بر ربوبيت خداى سبحان و ديگرى اثبات عقيده ربوبيت بتها، لذا او هم از هر دو، جواب داد. البته به طورى كه بعدا توضيح مى دهيم جواب از جهت اولى بى نياز از جوابى كه از جهت دوم داد، نيست .
ابراهيم (عليهالسلام ) در جواب از احتجاج اولى آنان چنين گفت : (اتحاجونى فى اللّه و قد هدين ) يعنى من در امر انجام شده اى قرار گرفته ام ، و به هدايت پروردگار راه حق را يافته ام ، و او مرا با نشان دادن ملكوت آسمانها و زمين آگاهى ها داده و حجتها آموخت تا بتوانم ربوبيت را از هر چه غير او است ،

*(207/16)*

از قبيل ستارگان و بتها، سلب نمايم ، و من اينك دريافته ام كه از پروردگارى كه مدبر امور من است بى نياز نيستم ، و از همين ارتكاز نتيجه مى گيرم كه پروردگار من تنها كسى است كه مى تواند مدبر امور من باشد و چون مدبر امور من تنها خداى سبحان است پس فقط او پروردگار من است ، و او را در پروردگاريش شريكى نيست ، و با اين همه دستگيريها كه از من كرده و اين هدايتى كه مرا فرموده ديگر چه حاجت كه به حجت شما گوش داده و در باره ربوبيت بتها با شما بحث كنم ؟ بحث براى فهميدن و راه يافتن است ، و من راه صحيح را يافته و به مقصد رسيده ام .
اين همان معنائى است كه از ظاهر آيه مورد بحث ، به ذهن انسان تبادر مى كند. البته اگر از اين ظاهر صرف نظر كنيم معناى دقيقترى در آن است كه درك آن محتاج به دقت بيشترى است ، و آن اين است كه ابراهيم (عليهالسلام ) خواسته است با جمله (و قد هدين ) با خود هدايت ، استدلال كند، نه اينكه بگويد با داشتن هدايت احتياجى به استدلال ندارم . يعنى اينكه خواسته است بفرمايد: خداوند با تعليم حجتهايى بر اثبات ربوبيت خود و نفى ربوبيت غير، مرا هدايت نموده و همين هدايت او دليل بر اين است كه او است پروردگار من ، و پروردگارى غير او نيست . زيرا هدايت بندگان به سوى خود، يكى از شؤ ون تدبير پروردگارى است ، پس تنها كسى مى تواند هدايت كند كه خود پروردگار باشد. و اگر خداى تعالى علاوه بر اينكه آفريدگار زمين و آسمان است ، پروردگار هم نبود، يقينا مرا هدايت نمى كرد، و اين وظيفه را به عهده كسى مى گذاشت كه از پيش او سمت پروردگارى را به عهده داشت ، و ليكن مى بينم كه او خودش مرا هدايت كرده ، پس او پروردگار من است .

*(207/17)*

و بنابراين معنا، ديگر جا ندارد كه مشركين بگويند: اين هدايتى هم كه تو در ربوبيت يافته اى ، و اين حجت هايى كه آموخته اى ، همه از الهامات همين خدايان ما است ، زيرا هيچ وقت كسى تيشه به دست دشمن خود نمى دهد كه با همان تيشه ريشه اش را بزند. چطور ممكن است بعضى از خدايان مشركين به ابراهيم حجتهايى بياموزند كه ابراهيم با همان حجتها خدائى آن خدايان را فاسد و تباه سازد؟ آرى ، مشركين نمى توانستند به ابراهيم چنين جوابى بدهند.
و ليكن مى توانستند بگويد - يا اينكه گفتند -: (اين سخنانى كه تو نام آنرا حجت و هدايت گذاردهاى در حقيقت ضلالت است ، و اين غضب خدايان ما است كه تو را به چنين روزى انداخته كه نمى توانى به ربوبيت آنها پى ببرى و اين حرفها را هم خدايان ما به تو تلقين كرده اند، چون از فساد راءى تو و مرضى كه در نفس تو است آگاهى داشته اند) همچنان كه عين همين اشكال را قوم عاد به پيغمبر خود هود (عليهالسلام ) - وقتى هود آنان را به دين توحيد دعوت نمود - كردند.
هود گفت : (خداى تعالى آن كسى است كه بايد به او اميدوار بود و از او ترسيد، نه خدايان شما كه نه اميد نفعى در آنها است و نه مى توانند ضررى برسانند) در جوابش گفتند: (بعضى از خدايان ما تو را به چنين روزى انداخته ). قرآن كريم اين داستان را نقل كرده و احتجاج هود و جواب قومش را چنين حكايت مى كند: (و يا قوم استغفروا ربكم ثم توبوا اليه يرسل السماء عليكم مدرارا و يزدكم قوة الى قوتكم و لا تتولوا مجرمين قالوا يا هود) - تا آنجا كه مى فرمايد - (ان نقول الا اعتريك بعض آلهتنا بسوء قال انى اشهد اللّه و اشهدوا انى برى ء مما تشركون من دونه فكيدونى جميعا ثم لا تنظرون ).

*(207/18)*

و چون جاى چنين سخنى در ميان بود لذا ابراهيم (عليهالسلام ) اضافه كرد كه : (و لا اخاف ما تشركون به ). و اين جمله در عين اينكه شبهه مزبور را دفع مى كند، در عين حال برهان تامى بر نفى ربوبيت شركاى مشركين نيز هست .
حاصل كلام در تفسير سخن ابراهيم (ع ) (و لا اخاف ما تشركون به ...)
و ما حصل آن اين است كه : شما مى خواهيد با بيم دادن از خطر بتها در دل من القاى شبهه نموده مرا به بت پرستى و ترك توحيد وادار كنيد، در حالى كه من از بتهاى شما ذرهاى نمى ترسم ، زيرا همه آنها مخلوقاتى هستند كه نفع و ضرر خود را مالك نبوده ديگرى مدبر آنها است و بنابراين ديگر ارزشى براى حجت شما نيست .
و به فرضى هم كه من از ضرر شركاى شما مى ترسيدم تازه همين ترس هم خود دليل ديگرى بر ربوبيت خداى تعالى و آيتى از آيات توحيد او بود، زيرا او خواسته است كه من از شركاى شما بترسم نه شركاى شما كه قادر بر چيزى نيستند، و شما خود اعتراف داريد كه پروردگار من به هر چيزى عالم و آگاه است ، و از هر حادثه و هر خير و شرى كه در مملكتش رخ دهد با خبر است ، با اين حال چطور تصور مى شود در اين مملكت كه به منظور غاياتى صحيح و متقن ايجادش كرده چيزهاى نافعى را سراغ داشته باشد و بندگان را در انتفاع از آن اذن نداده باشد و يا چيزهاى زيانبارى را سراغ داشته باشد و بندگان را از آن منع نفرموده باشد؟
پس به طور مسلم در فرض مزبور ترس من به اذن او و به مشيت او خواهد بود، و باز همين ترس هم خود از تدابير او و دال بر ربوبيت او و نفى ربوبيت غير او خواهد بود. پس چرا متذكر نمى شويد و چه شده است شما را كه به مدركات عقولتان و آن حقايقى كه فطرتهايتان شما را به آن رهبرى مى كند، مراجعه نمى كنيد.

*(207/19)*

اين بود آن معناى دقيقى كه گفتيم در آيه شريفه (و لا اخاف ما تشركون به - تا - افلا تتذكرون ) است . و بنابراين ، معناى جمله (و لا اخاف ما تشركون به ) هم به منزله متمم حجت قبلى است كه فرمود: (اتحاجونى فى اللّه و قد هدين ) و هم خودش در جاى خود حجت كاملى است براى ابطال ربوبيت شركا به جهت عدم ترس از آنها.
و جمله (الا ان يشاء ربى شيئا) به منزله احتجاج پس از فرض تسليم است ، و معناى آن به طورى كه قبلا هم گفته شد اين است كه : شما مى خواهيد به ملاك ترس مرا وادار به پرستش بتهايتان كنيد، اولا من از اين بتها نمى ترسم ، و در ثانى به فرضى هم كه بترسم تازه همين ترسم خود دليل بر ربوبيت پروردگار من است ، نه ربوبيت بتهاى شما.
و جمله (وسع ربى كل شى ء علما) بيان و تعليل همين جهت است كه چطور ترس مفروض هم مستند به مشيت پروردگار ابراهيم است زيرا آفريدگار آسمانها و زمين از آنچه در ملكش واقع مى شود بى خبر نيست و بدون اذن او واقع نمى شود و جمله (افلا تتذكرون )استفهامى است توبيخى و اشاره است به اينكه آنچه تاكنون با شما در ميان نهادم همه فطرى است .
اقوال متعدد مفسرين در توضيح و توجيه جملات ابراهيم (ع ) در محاجه با مشركين .
اين معنايى است كه ما از آيه شريفه مى فهميم . و ليكن ساير مفسرين سخنان ديگرى گفته اند:
از آن جمله اكثر آنان در باره جمله (اتحاجونى فى اللّه و قد هدين ) گفته اند كه (ابراهيم (عليهالسلام ) خواسته است با اين كلام خود اعتراض مشركين را بر توحيد از اين راه دفع كند كه من به طور كلى احتياجى به محاجه و استدلال با شما ندارم ) و اين معنا همان معناى اولى است كه ما براى آيه كرديم ، و ليكن اين معنا با سياق آيه وفق نمى دهد، زيرا سياق آيه سياق احتجاج است ، و لازمه آن اين است كه كلام ابراهيم (عليهالسلام ) احتجاج باشد نه اظهار بى نيازى از احتجاج .

*(207/20)*

و در باره استثنائى كه در جمله (لا اخاف ما تشركون به الا ان يشاء ربى شيئا) است گفته اند: معنايش اين است كه : (مگر اينكه پروردگار من بر اين بتها غالب آمده و آنها را زنده كند و در نتيجه داراى نفع و ضرر شوند، و من آن وقت از آنها بترسم .
حتى در چنين صورتى باز نفع و ضرر آنها خود دليل بر حدوث آنها و دليل بر توحيد خداى سبحان خواهد بود) و به عبارت ديگر گفته اند: معناى اين استثنا اين است كه (من از اين بتها در هيچ حالى از حالات نمى ترسم ، مگر اينكه پروردگار من بخواهد كه اين بتها زنده شوند و در نتيجه داراى ضرر و نفع گردند، البته آنوقت از ضرر آنها خواهيم ترسيد، و ليكن در چنين فرضى هم اين شركا داراى مقام ربوبيت نخواهند بود زيرا همين زنده شدن و داراى نفع و ضرر گشتن خود دليل بر حدوث آنان و ربوبيت خداى تعالى است ).
و اين معنا گر چه قريب به همان معنايى است كه ما ذكر كرديم ، ليكن نسبت دادن ضرر و نفع را به شركا، اگر زنده مى بودند - با اينكه اولا همه شركاى مشركين سنگ و چوب بى جان نبودند، بلكه شركاى زندهاى هم از قبيل ملائكه داشتند. و ثانيا پارهاى از آنان با نداشتن حيات به حسب ظاهر، نسبت ضرر و نفع دارند مانند آفتاب - با اين همه از روش تعليمى كتاب الهى دور است ، زيرا قرآن كريم صراحتا نفع و ضرر را از هر چيزى نفى نموده و منحصر در خداى سبحان مى كند.
و اين هم كه گفتند احيا و ضرر و نفع دلالت بر حدوث شركا مى كند، اشكال واردى بر مشركين نيست ، زيرا همانطورى كه قبلا هم گفتيم مشركين حدوث بتها و ارباب انواع را انكار نداشته ، و عموما اعتراف دارند كه اين خدايان همه مخلوق و معلول خداى سبحانند، و اگر هم مى بينيد در باره بعضى از اين شركا قائل به قدم زمانى هستند، اين اعتقاد هيچ منافاتى با اعتراف به معلوليت شركا ندارد.

*(207/21)*

بعضى ديگر گفته اند معناى اين استثنا اين است كه : (من هيچ وقتى از اوقات از اين شركاى شما نمى ترسم ، چرا، يك وقت را از اين اوقات ناگزيرم استثنا كنم و آن وقتى است كه پروردگار من بنا داشته باشد مرا به كيفر بعضى از گناهانم عذاب نموده و يا ابتداء و بدون گناه به مكروهى مبتلا سازد) و به عبارت ديگر: معناى اين استثنا استثناى از يك معناى اعمى است ، نه از خصوص معناى جمله قبلى . در حقيقت جمله قبلى ، خوف از خصوص شركا را نفى مى كند، و جمله (الا ان يشاء...) يك خوف را از جميع خوفها استثنا مى نمايد. بنابراين تقدير آيه چنين است كه : (من نه تنها از شركاى شما نمى ترسم ، بلكه از هيچ چيز نمى ترسم ، مگر اينكه خداوند ابتداء و بدون گناه يا به كيفر بعضى از گناهانم مكروهى را برايم بخواهد كه در اين صورت از اين عذاب و اين مكروه مى ترسم ).
و خواننده محترم بدون اينكه محتاج به توضيح ما باشد مى داند كه اين معنا تا چه حد ناهنجار است .
اقوال مفسرين در توجيه (وسع بى كل شى ء علما) در كلام ابراهيم (ع ) واشكال آنها.
و در باره جمله (وسع ربى كل شى ء) علما گفته اند: اين جمله مربوط به احتجاج نيست بلكه ابراهيم (عليهالسلام ) صرفا خواسته است پس از اتمام حجتش ، پروردگار خود را ثنا گويد.
بعضى ديگر گفته اند: اين جمله در حقيقت تعريض و كنايه به بتهاى مشركين است ، و ابراهيم (عليهالسلام ) خواسته است بفرمايد: خدايان شما فهم و شعور ندارند. ليكن اين معنا صحيح نيست زيرا اگر ابراهيم (عليهالسلام ) ميخواست به اصطلاح طعنه بزند جا داشت از قدرت پروردگار خود بگويد، نه از علم او، چون مقام مقام عجز و زبونى شركا بود نه بى شعورى آنها. عين اين اشكال بر وجه قبلى هم وارد است زيرا اگر غرض ابراهيم (عليهالسلام ) ثناى پروردگارش بود، جا داشت كه او را به قدرت مطلقه اش بستايد.

*(207/22)*

بعضى ديگر در معناى اين جمله گفته اند: پس از اينكه ابراهيم (عليهالسلام ) مكاره و ناخوشيهايى را كه پروردگارش براى او بخواهد استثنا نمود، با جمله (وسع ربى كل شى ء) علما خاطر نشان ساخت كه خداى تعالى از آنجا كه علام الغيوب است ، جز خير و صلاح و حكمت كارى نمى كند.
اشكال اين معنا نيز اين است كه اگر منظور ابراهيم (عليهالسلام ) اين بود، مقام اقتضا مى كرد كه به جاى علم خداى تعالى حكمت او را ذكر نموده و يا لااقل با ذكر علم خدا اسمى هم از حكمت او ببرد، همچنانكه در موارد بسيارى در قرآن مجيد علم خداوند با حكمتش ‍ ذكر شده .
بعضى ديگر گفته اند: اين جمله به منزله علتى است براى جمله استثنائيه ، و معناى آن جمله و اين علت اين است كه : (من از بتها و شركاى شما نمى ترسم ، مگر اينكه خدا بخواهد، به علت اينكه اگر خدا بخواهد ممكن است يكى از همين بتها از بالا بر سرم فرود آمده و سرم را بشكند و يا آفتاب كه يكى از شركاى شما است با تابش خود مريضم نموده يا به زندگيم خاتمه دهد).
اشكال اين معنا باز همان اشكال معانى قبلى است ، زيرا اگر منظور ابراهيم (عليهالسلام ) اين بود جا داشت جمله استثنائيه خود را به قدرت و حكمت پروردگارش استدلال كند نه به علم او.
بعضى ديگر از مفسرين گفته اند: معناى آن اين است كه : (پروردگار من كه علمش به جميع موجودات احاطه دارد، مشيتش نيز مرتبط به علم محيط و قديمش بوده و قدرتش نيز ضامن اجراى مشيتش مى باشد،

*(207/23)*

و بنابراين هيچ يك از اين مخلوقات كه شما به خداييشان مى پرستيد تاءثيرى در صفات و افعال صادره از پروردگار من ندارد، نه به شفاعت ، و نه به نحوى ديگر. زيرا اگر علم خداى تعالى به جميع موجودات محيط نبود، تصور مى شد كه شفيعى در درگاه او شفاعت نموده ، او را از وجوه و مرجحات عملى و يا مرجحات ترك عملى خبردار سازد و با داشتن چنين تقربى به يكى ضرر و به ديگرى نفع رساند) - آنگاه اضافه كرده است كه : ما اين معنا را براى اين آيه شريفه از ساير آياتى كه متعرض مساءله شفاعت و نفى آنند، مانند آيه (من ذا الذى يشفع عنده الا باذنه يعلم ما بين ايديهم و ما خلفهم و لا يحيطون بشى ء من علمه الا بما شاء وسع كرسيه السموات و الارض ) استفاده كرده ايم و به نظر ما بهترين معنايى است كه براى آيه شده و تفسير (قرآن به قرآن ) است .
اين بود كلام مفسر مذكور و خلاصهاش اين است كه جمله (وسع ربى كل شى ء علما) بيان و تعليلى است براى نترسيدن ابراهيم از هيچيك از موجودات ، چه آلهه مشركين و چه غير آن ، گويا فرموده است : من از ضرر هيچيك از خدايان شما و هيچيك از موجودات ديگر نمى ترسم ، زيرا پروردگار من از حال هر موجودى با خبر است ، و در نتيجه خودش به تنهايى و بدون احتياج به شفيع ، هر مخلوقى را كه بخواهد خلق نموده ، و با قدرت مطلقهاى كه دارد خواسته هايش را انفاذ و اجرا مى كند، پس نيازمند به شفيعى كه او را به آنچه نمى داند تعليم دهد نيست .

*(207/24)*

و ليكن خواننده محترم به خوبى مى داند كه مساءله بى اثر بودن شفعا در كارهاى خداوند تنها با سعه علم او اثبات نمى شود، بلكه همانطورى كه در كلام مفسر مذكور هم ديديد بايد پاى قدرت و مشيت مطلق او نيز به ميان بيايد تا اين ادعا اثبات گردد - و مشيت هم صفت فعل است نه چنانكه اين قائل گمان مى كرد صفت ذات باشد - و حال آنكه در آيه مورد بحث اسمى از قدرت ، و مشيت و اطلاق آن دو برده نشده ، و تنها سعه علم او ذكر شده است .
و اما اينكه گفت آيات دال بر نفى شفاعت هم دلالت بر اين معنا دارد، توهم عجيبى است . زيرا آيات مزبور در مقام اثبات شفاعت به اذن خداى سبحان است ، نه در مقام نفى آن تا تفسير آيه مورد بحث به آن آيات تفسير قرآن به قرآن باشد، و چگونه مى توان گفت آيه مورد بحث و آيات شفاعت ، سببيت و تاءثير را از عالم مشهود نفى مى كند، و حال آنكه قرآن كريم از اول تا به آخرش هر بحثى كه مى كند بر مبناى سببيت و بر اساس اصل عمومى عليت و معلوليت است . و ما اين معنا را بارها در خلال اجزاى اين كتاب مدلل و روشن ساخته ايم .
وجه اينكه ابراهيم (ع ) عدم وجود اذن و دليل از ناحيه خداوند را به عنوان دليل بر بطلان بت پرستى آورده است .
و كيف اخاف ما اشركتم و لا تخافون انكم اشركتم بالله ما لم ينزل به عليكم سلطانا...

*(207/25)*

در اينجا ابراهيم (عليهالسلام ) حجت ديگرى را عليه مشركين اقامه مى كند، كه حاصل آن اين است كه : بين گفتار شما و كردارتان تناقض است ، زيرا شما مرا امر مى كنيد به اينكه از چيزهايى بترسم كه ترس از آنها لازم نيست در حالى كه خودتان از كسى كه بايد از او بترسيد، نمى ترسيد، و به همين جهت من در نافرمانى شما از خود شما ايمن ترم . اما اينكه لازم نيست از آنچه امر به ترسيدن از آن مى كنيد بترسم ، براى اينكه شما هيچ دليلى بر استقلال بتها و ارباب انواع در نفع و ضرر نداريد تا به موجب آن ترس از آنها واجب باشد. اما اينكه شما از كسى كه بايد بترسيد نمى ترسيد به دليل اين كه شما از آنها واجب باشد. اما اينكه شما از كسى كه بايد بترسيد نمى ترسيد به دليل اين كه شما از پيش خود و بدون هيچ برهان آسمانى و قابل اعتماد براى خداى سبحان شركايى اثبات كرده ايد، با اينكه مى دانيد زمام امور تنها به دست خداى سبحان است و بس ، چون صنع و ايجاد به دست او است . و اگر او بعضى از مخلوقات خود را براى شريك گرفته بود، و پرستش آنرا بر ما واجب كرده بود مى بايست خودش اين معنا را بيان نموده و بيانش تواءم با علائم و معجزاتى باشد، و معلوم است كه چنين بيانى يا به وسيله وحى انجام مى شود و يا به وسيله برهانى كه متكى بر آثار خارجى باشد، و شما نه آن وحى را داريد و نه چنين برهانى را.
اين بود بيان مفاد آيه مورد بحث . و بنابراين بيان و به طورى كه از قرينه مقام هم بر مى آيد جمله (ما اءشركتم ) هم مانند جمله (اءشركتم بالله ) مقيد به قيد (ما لم ينزل به عليكم سلطانا) هست ، و اگر قيد مزبور بعد از جمله دوم و پس از ذكر بى باكى مشركين ذكر شده ، براى اين بوده كه در آنجا احتياج برهان به ذكر آن بيشتر بوده است .

*(207/26)*

و جمله (فاى الفريقين احق بالامن ان كنتم تعلمون ) تتمه حجت است ، و مجموع آيه شريفه برهانى است بر تناقض گويى مشركين در دعوت ابراهيم به شرك و ترس از شركا، زيرا او را امر مى كنند به ترسيدن از چيزى كه ترس از آن لازم نيست . و خود از آنچه لازم است بترسند نمى ترسند.
و بعد از آن بيانى كه ما براى آيه كرديم ديگر جايى براى اين شبهه باقى نمى ماند كه كسى بگويد: (از آيه استفاده مى شود كه مساءله بت پرستى هيچ عيبى ندارد مگر همينكه از ناحيه خداوند اذن و دليلى بر آن نرسيده ، و گر نه اگر دليلى مى رسيد پرستش بتها، صحيح بود) زيرا جمله (ما لم ينزل به عليكم سلطانا) صرفا فرضى است كه اسلوب برهان احتياج به آن داشته ، و در حقيقت مانند اين است كه ما در پاسخ كسى كه ما را از يك موضوعى خرافى ترسانيده بگوييم : (شما دليلى بر ادعاى خود نداريد) چيزى كه هست همين حرف را ميتوانيم به زبان توحيد زده و بگوييم : (خداوند دليلى بر اين ادعاى شما نازل نكرده ) و در نتيجه برهان را به صورت قياس استثنائى هم درآوريم .
گر چه قياسى كه در آيه به كار برده شده ، قياس استثنائى مصطلح نيست ، و جمله اخير هم گفتيم كه تتمه قياس است . و ليكن خصوص ‍ همين جمله را اگر به تحليل منطقى ببريم به صورت قياسى استثنائى درمى آيد كه در آن (نقيض مقدم ) استثنا شده تا (نقيض ‍ تالى ) را نتيجه دهد، و تقدير آن چنين مى شود: (اگر از ناحيه خداوند دليلى بر قدرت بتها و ارباب انواع بر ضرر زدن رسيده بود، البته ترس از آنها جا داشت ، و ليكن چون دليل نرسيده پس اين ترس از ضرر بتها و بت پرستى شما بيجا و بى مورد است ). و ناگفته پيداست كه چنين قياسى مفهوم نداشته و شبهه مزبور در آن راه ندارد.

*(207/27)*

اين است پاسخ شبهه مزبور، نه اينكه مانند بعضيها شبهه را پذيرفته آنگاه در صدد جواب و چاره جويى برآمده و بگوييم : جمله (ما لم ينزل به عليكم سلطانا) به منظور تهكم و استهزا ذكر شده ، يا بگوييم وصف مزبور مانند وصفى كه در آيه (و من يدع مع اللّه الها آخر لا برهان له به ) است و صرفا براى اشاره به اين است كه وصف مزبور به طور كلى وصف لازم و لا ينفك شركا است ، يا چاره جويى ديگرى كنيم .
حرف با در جمله (لم ينزل به ) براى معيت و يا براى سببيت است . و علت اينكه صريحا نفرمود: (كدام يك از من و شما) بلكه به طور كنايه گفت : (كدام يك از ما دو طايفه ) براى اين بود كه كمتر عصبيت آنان تحريك شود، و نيز دلالت كند بر اينكه اختلاف بين او و قومش اختلاف در مهمترين اصول عقايد و در ريشه معارف دينى است ، و به هيچ وجه او و قومش نمى توانند ائتلاف نمايند.
الذين آمنوا و لم يلبسوا ايمانهم بظلم اولئك لهم الامن و هم مهتدون
در آيه قبلى ابراهيم (عليهالسلام ) در خلال حجتى كه عليه مشركين اقامه كرده بود از آنان پرسيد: كداميك از من و شما سزاوارتريم به ايمنى و نترسيدن ؟ اينك در اين آيه خودش جواب مى دهد. و چون جواب بديهى و روشن بوده ، از شدت وضوح ، خود خصم نيز آنرا قبول داشته ، و معلوم است كه در اينگونه سؤ الات لازم نيست كه كننده در انتظار جواب طرف باشد، بلكه از آنجايى كه احتمال مخالفت نمى دهد مى تواند خودش جواب را بگويد.

*(207/28)*

قرآن كريم در سوره انبيا در داستان بت شكنى ابراهيم (عليهالسلام ) اعتراف به اين جواب را از مشركين حكايت نموده و مى فرمايد: (قال بل فعله كبيرهم هذا فسالوهم ان كانوا ينطقون ، فرجعوا الى انفسهم فقالوا انكم انتم الظالمون ، ثم نكسوا على رؤ سهم لقد علمت ما هؤ لاء ينطقون ). بنابراين ، اينكه بعضى از مفسرين گفته اند آيه مورد بحث كلام مشركين و پاسخ آنان از پرسش ابراهيم است ، و همچنين اين كه بعضى ديگر گفته اند اين كلام قضاوت خود پروردگار است ميان ابراهيم و قوم او، صحيح نبوده و به هيچ وجه با سياق آيات مورد بحث سازگار نيست .
(امن ) و (اهتدا) از خواص و آثار ايمان است ، اگر با ظلم پوشيده نشود.
آيه مورد بحث ، چه كلام ابراهيم باشد، و چه كلام مشركين و چه كلام خداى تعالى در هر حال متضمن تاءكيدى است قوى ، زيرا مشتمل است بر اسناد متعددى كه تماميش در جمله هاى اسميه است ، يكى اسنادى است كه در جمله اسميه (لهم الامن ) است ، و يكى اسنادى است كه در جمله اسميه (اولئك لهم الامن ) است ، چون جمله (لهم الامن ) خبر است از براى (اولئك ) كه روى هم جمله اى را تشكيل مى دهند، و تازه اين مبتدا و خبر روى هم خبر (الذين آمنوا) و متضمن اسناد ديگرى در جمله اسميه ديگرى است ، و همچنين جمله (و هم مهتدون ) كه عطف شده است بر جمله (لهم الامن ).

*(207/29)*

نتيجه اين تاءكيدهاى پى در پى ، اين است كه نبايد به هيچ وجه در اختصاص (امن ) و (اهتداء) به مؤ منينى كه چراغ ايمان را در پس پرده ظلم قرار ندادند، شك و ترديد نمود، و از اين رو آيه شريفه دلالت مى كند بر اينكه (امن ) و (اهتداء) از خواص و آثار ايمان است ، البته به شرط اينكه ايمان به وسيله ظلم پوشيده نشود. چون كلمه (لبس ) كه در آيه است به معناى (ستر) است ، همچنانكه راغب هم در مفردات خود گفته كه : (اصل ماده (لبس ) - به فتح لام - به معناى ستر است )، و اين تعبير كنايهاى است كه حقيقت ديگرى را به ما مى فهماند، و آن اين است كه ظلم اصل ايمان را باطل نمى كند، چون ايمان جزو فطرت انسانى و غير قابل بطلان است ، بلكه باطل تنها باعث پوشيده شدن ايمان مى گردد به طورى كه ديگر نمى تواند اثر صحيح خود را بروز دهد.
next page
fehrest page
back page

*(207/30)*

next page
fehrest page
back page
(ظلم ) داراى مفهوم وسيعى است ولى تمام اقسام آن به ايمان ضرر نمى رساند.
و ظلم كه عبارت است از: خروج از اعتدال و ميانه روى ، گر چه در آيه مورد بحث به طور نكره آورده شده و در سياق نفى قرار گرفته و لازمهاش عموميت است ، و همراه ايمان هم در آيه چيزى ذكر نشده كه ايمان به آن چيز مصداق ظلم قرار گيرد، و در نتيجه مراد از ظلم در آيه ظلم معينى باشد، ليكن از آنجايى كه سياق آيه دلالت دارد بر اينكه ظلم مانع از ظهور ايمان و بروز آثار حسنه و مطلوب از آن است ، همين دلالت خود قرينهاى است بر اينكه مراد از ظلم در آيه نوع مخصوصى است كه در خصوص ايمان اثر نموده و آن را مى پوشاند، نه هر ظلمى . آرى ، گر چه ذهن مردم از معناى كلمه ظلم ابتداء منتقل به خصوص ظلمهاى اجتماعى و تعدى به حقوق ديگران و سلب امنيت از جان فردى از افراد جامعه و يا مال و يا عرض او مى شود، ليكن اين انتقال بدوى است ، و خود مردم معناى ظلم را منحصر در آن ندانسته و هر مخالفت قانون و سنت جارى و حتى هر گناه و سرپيچى از خطابات مولوى را ظلم به خود گنهكار مى دانند، بلكه نافرمانى خداى سبحان را از جهت اينكه مستحق عبادت و اطاعت است و همچنين مخالفت تكليف را ظلم مى شمارند اگر چه اين مخالفت از روى سهو و يا فراموشى و يا جهل صادر شده باشد. منتهى در اين قسم اخير كسى قائل به مؤ اخذه و عقاب نيست ، همچنين مخالفت نصيحت و اوامر ارشادى مولا را هر چند امر بر ماءمور مشتبه شده باشد و از روى عمد نباشد ظلم به نفس ‍ مى دانند.
آرى ، مردم ملاكى را كه در ظلم هست تحليل نموده و در نتيجه همه اين مخالفتها را نيز ظلم به نفس مى شمارند، حتى كسى را هم كه در مراعات دستورهاى بهداشتى و عوامل مؤ ثر در صحت مزاج و لو به طور غير عمد مسامحه كند ظالم به نفس مى دانند.

*(208/1)*

و خلاصه اينكه براى ظلم دامنه پهناورى است ، و ليكن چنان هم نيست كه همه اقسام آن در ايمان اثر سوء داشته باشد، زيرا ظلمهايى كه گناه و مخالفت امر مولوى شمرده نمى شود (مثلا مخالفتهايى كه از روى سهو يا نسيان يا جهل يا غفلت سر مى زند) هيچكدام در ايمان كه اثرش نزديك كردن آدمى به سعادت و رستگارى حقيقى و نيل به خشنودى خداى سبحان است ، اثر سوء ندارد و ايمان هم در تاءثير خود مشروط و مقيد به نبود هيچكدام از آنها نيست .
پس اينكه فرمود: (الذين آمنوا او لم يلبسوا ايمانهم بظلم اولئك لهم الامن ) معنايش اين است كه ايمان در تاءثير اثر خود كه همان ايمنى از هر گناهى است كه اثر ايمان را فاسد مى كند مشروط است به نبود ظلم .
گناه و ظلم اختيارى داراى مصاديق و مراتبى است كه شخص مؤ من مناسب با درجه تقوا ومعرفت و ايمانش از مصاديق و مراتب
البته در اينجا نكته دقيق ديگرى هم هست ، و آن اين است كه گناه اختيارى همانطورى كه در آخر جلد ششم اين كتاب به طور مفصل بحث كرديم ، امرى است كه بر حسب اختلاف درجه فهم مرتكب ، داراى مراتب مختلفى مى شود، چه بسا عمل اختيارى كه در نظر قومى گناه و ظلم است ،

*(208/2)*

و ليكن در نظر قومى ديگر ظلم نيست ، مثلا كسى كه از دو طريقه شرك و توحيد راه توحيد را اختيار كرده و فهميده كه براى عالم صانعى است كه او اجزاى آن را آفريده و اطراف و آفاق آن را شكافته و آسمان و زمينش را بدون پايه و ستون نگهداشته ، و نيز به دست آورده كه خود او و غير او همه مربوب و مخلوق آن آفريدگار و تحت تدبير اويند، و به خوبى دريافته است كه سعادت در زندگى واقعى يك انسان به داشتن ايمان به او و خضوع در برابر او است ، در نظر چنين كسى بدترين ظلمها همانا شرك به خدا و ايمان به غير او و اعتقاد به ربوبيت بتها و ستاره ها و امثال آن است ، و خلاصه منطق چنين كسى همان منطق ابراهيم (عليهالسلام ) است كه گفت : (و كيف اخاف ما اشركتم و لا تخافون انكم اشركتم بالله ما لم ينزل به عليكم سلطانا) پس در نظر چنين كسى وقتى ايمان به خدا مى تواند اثر خود را بروز دهد يعنى ايمنى از شقاوت بياورد كه صاحب آن اين ايمان را با شرك و نافرمانى آلوده نكند.
و كسى كه اين مرحله را بپيمايد و به خداى يگانه ايمان بياورد، مواجه مى شود از ظلم ، با گناهان كبيره اى مانند عقوق والدين ، خوردن مال يتيم ، قتل نفس محترمه و زنا و ميگسارى . پس ايمان خود را در بروز اثر، مشروط به اجتناب از اين قبيل ظلمها مى داند. همچنانكه خداى تعالى نيز وعده كرده كه اگر بندگانش از گناهان كبيره بپرهيزند او گناهان صغيره آنان را مى آمرزد و فرموده است : (ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم و ندخلكم مدخلا كريما) وقتى در نظر چنين كسى سعادت انسان اين باشد، قهرا شقاوت و بدبختى او هم همان بى اثر ماندن ايمان و دچار شدن به عذاب شرك و عقاب گناهان كبيره است . البته شقاوت ناشى از شرك دائمى و هميشگى است ، و بدبختى و عذاب ناشى از گناهان كبيره موقت است ، و پس از تمام شدن مدتش و يا قبل از آن ، به شفاعت شفيعى بر طرف مى شود.

*(208/3)*

ايمان به خدا فقط مشروط به دورى از شرك و گناهان كبيره نيست .
بنابراين هر قدر تقواى چنين شخصى و معرفت او به مقام پروردگارش بيشتر باشد به مقدار بيشترى از مصاديق ظلم برخورد مى كند، تا آنجا كه ارتكاب مكروهات و ترك مستحبات و بلكه اشتغال به مباحات را هم ظلم دانسته و بالاتر از اينها شايد گناهان اخلاقى و انحراف از فضائل نفسانى و ملكات ربانى را نيز ظلم بداند، و اگر درجه تقوا و معرفتش از اين هم بالاتر شد به گناهان ديگرى برمى خورد كه خار راه محبت حق و در پيرامون بساط قرب او قرار دارند و تنها اهل اين مرتبه آنها را درك مى كنند.
پس ايمان به خدا تنها مشروط به نبودن شرك و گناهان كبيره نيست ، بلكه در هر مرحله از اين مراحل وقتى ايمان به خدا از شقاوت و بدبختى جلوگير مى شود كه صاحبش مناسب آن مرحله از ظلم دور باشد.
بنابراين ، اطلاقى كه كلمه (بظلم ) در آيه شريفه دارد اطلاقى است كه بر حسب اختلاف مراتب ايمان مختلف مى شود، و چون مقام آيه مورد بحث مقام مناظره با مشركين است قهرا اين اطلاق تنها منطبق با ظلم مشركين (يعنى شرك آنان ) مى شود چنانكه اطلاق كلمه (الامن ) نيز كه از ايمان در آيه ناشى مى شود، تنها منطبق با امنيت از عذاب مخلد و شقاوت مؤ بد مى گردد، البته اين قرينه مقام است كه مطلقات آيه را منطبق با خصوصيات مورد، مى كند، وگرنه اگر از خصوصيات مورد صرفنظر كنيم آيه شريفه از جهت بيان ، آيهاى مستقل خواهد بود. و به طور كلى چنين نتيجه مى دهد كه امنيت و اهتداء تنها و تنها مترتب بر ايمانى مى شود كه صاحبش از جميع انحاء ظلم بر كنار باشد - به همان معنا كه گذشت - اين بود بحث ما در باره كلمه ظلم و امنى كه در آيه است .

*(208/4)*

و اما ايمانى كه در آن ذكر شده ، نيز داراى اطلاق است و همه اقسام ايمان به ربوبيت را شامل مى شود، و ليكن جمله (و لم يلبسوا ايمانهم بظلم ) آنرا مقيد بخصوص ايمان به ربوبيت خداى سبحان و ترك شركاى مشركين كرده است . خواهيد گفت : كجا مفاد جمله مزبور تقييد اطلاق ايمان است ؟ جواب اين است كه ايمان به شركا، همانطورى كه از آيه قبلى استفاده شد ظلم است ، زيرا اعتقاد به ربوبيت چيزى است بدون دليل ، و پناه بردن و توقع دفع شر از چيزى است كه هيچگونه نفع و ضررى را مالك نيست . به خلاف ايمان به خداى سبحان كه ايمان به كسى است كه آفريننده و صاحب ايمان و راهنماى او و مدبرى است كه در هر امرى اراده اى دارد، و هيچ چيزى از تحت اراده او بيرون نيست . لذا در همان آيه ابراهيم (عليهالسلام ) از مشركين پرسيد كداميك از من و شما سزاوارترين به ايمنى و نترسيدن ؟ من و شما هر دو ايمان به رب و خدا داريم ولى چيزى كه هست اينكه بايد ببينيم كداميك از اين دو ايمان ، معتبر و داراى دليل است ايمان شما و يا ايمان من ؟
از اين بيان معلوم شد كه مراد از ايمان در جمله (الذين آمنوا) خصوص ايمان صحيح نيست ، بلكه مراد مطلق ايمان به ربوبيت است ، و جمله (و لم يلبسوا ايمانهم بظلم ) آنرا مقيد و متعين در ايمان به ربوبيت خداى سبحان كرده است . - دقت فرمائيد -.
به هر حال ، از بيانات گذشته ما چندين نكته معلوم گرديد:
اول اينكه : مراد از (ايمان ) در آيه مورد بحث ، مطلق ايمان به ربوبيت است ، نه فقط ايمان به ربوبيت آفريدگار عالم .
دوم اينكه : (ظلم ) در آيه به معناى مطلق چيزهايى است كه براى ايمان مضر بوده و آنرا فاسد و بى اثر مى سازد. همچنانكه (امن ) در آيه هم به معناى مطلق ايمنى از شقاوت و عذاب گناهان است . و نيز مراد از (اهتداء) هم دورى و خلاصى از مطلق عذابها است ، گر چه به حسب مورد، تنها منطبق بر رهائى از خصوص عذاب شرك است .

*(208/5)*

سوم اينكه : اطلاق ظلم بر حسب اختلاف مراتب ايمان مختلف مى شود.
سخن بعضى از مفسرين در تفسير آيه : (للذين آمنوا و لم يلبسوا ايمانهم بظلم ...). واشكال وارد بر آن .
البته بعضى از مفسرين طورى ديگر آنرا تفسير كرده و گفته اند: در آيه شريفه ، ايمنى منحصر در كسانى شده كه ايمان به خدا آورده ، و ايمان خود را هم مخلوط به ظلم نكرده باشند. بنابراين وقتى عموميت آيه حمل بر اطلاق آن شود يعنى موضوع ايمان در بين مراعات نگردد، معناى آن چنين مى شود: كسانى كه ايمان آورده و ايمان خود را هم به هيچ يك از انحاء ظلم به نفس و به غير، مخلوط نكرده باشند و حتى حيوانات را هم آزار ننموده باشند از عقاب اخروى كه خداى تعالى براى گنهكاران تهيه كرده و همچنين از عقاب دنيوى كه مترتب بر مراعات ننمودن اسباب آن است مانند فقر و مرض و امثال آن ايمن هستند، و اما ستمكاران و كسانى كه ايمان خود را مخلوط به ظلم به نفس و ظلم به غير كرده اند ايمن از آن عقابها نبوده ، هر ظالمى در معرض عقاب خواهد بود. گو اينكه خداى تعالى هر ظالمى را به كيفر هر ظلمى عقاب نمى كند بلكه كيفر بسيارى از گناهان را در همان دنيا داده و از عقاب اخروى آن اغماض مى كند، و به غير از گناه شرك ، هر گناه ديگرى را از هر كه بخواهد مى بخشد.
سپس اضافه كرده كه اين معنا در تفسير آيه شريفه معنايى است صحيح و از آن اين نتيجه به دست مى آيد كه ايمنى مطلق از عقاب اخروى و عذابهاى دنيوى و مجازات قانونى و جزائيات دين (نه از ترس هيبت و جلال كبريائى كه مخصوص اهل كمال است ) براى هيچ مكلفى جايز نيست .
آنگاه گفته است : (اگر آيه شريفه اطلاق نميداشت معنايش اين مى شد كه تنها كسانى كه ايمان آورده اند و ايمان خود را مخلوط به ظلم بزرگ (شرك ) ننموده اند ايمن مى باشند و ديگران از عقاب بر اصول دين كه عقابى است هميشگى ايمن نبوده ، نسبت به عقابهاى ديگر هم بين خوف و رجا هستند).

*(208/6)*

سپس گفته است : ظاهر آيه عموم و اطلاق است ، به دليل اينكه صحابه رسول خدا (صلى اللّه عليه وآله و سلم ) از آن عموم را فهميده اند ، زيرا روايت شده كه وقتى اين آيه نازل شد مردم نگران شده عرض كردند: يا رسول الله ! آن كيست كه ظلم به نفس ‍ نداشته باشد؟ همه ما ظلم به نفس داريم پس همه مشمول اين آيهايم ؟ حضرت فرمود: مراد از ظلم شرك به خدا است . شاهد ديگر آن سياق خود آيه است ، زيرا روى سخن در آيه با مؤ منين است نه مشركين .
اين بود خلاصه كلام مفسر مذكور، و در آن چند اشكال است :
اول اينكه : فهم صحابه هيچ دلالتى بر عموم معناى ظلم به آن وسعتى كه وى گفته است ندارد، زيرا بيش از اين نبوده كه صحابه از كلمه ظلم ، معناى معصيت را فهميده اند و اين اخص از مدعاى او است . مدعاى او اين بود كه آيه شريفه ظلمهايى را هم كه معصيت نيست از قبيل كارهايى كه باعث فقر و مرض است شامل مى شود، و حال آنكه صحابه از ظلم ، خصوص گناهان را فهميده اند، پس مدعا اعم از دليل است .
دوم اينكه : عموم ظلمهايى كه عقاب آور نيست ، نسبت به مدلول آيه اجنبى است ، زيرا آيه شريفه تنها در مقام بيان اين است كه يكى از آثار ايمان را كه همان اهتداء و ايمنى از عقاب است و همچنين شرط آن را كه همان دورى از ظلمى است - كه ايمان را از اثر مى اندازد - بيان فرمايد، و اين از جهتى همان معصيت است ، ولى معصيت شمرده نمى شود مثل غذا خوردنى كه از روى اشتباه به تندرستى صدمه زند. روشن است كه اثر ايمان را كه همان امن و اهتداء است تباه نمى سازد. آيه شريفه همانطورى كه قبلا هم خاطر نشان ساختيم در مقام بيان جميع آثارى كه با قطع نظر از ايمان مترتب بر ظلم مى شود، نمى باشد. و به عبارت ديگر: برداشت سخن براى بيان ظلم و آثار آن نيست ، بلكه موضوع سخن بيان آثار ايمان به خدا است .

*(208/7)*

سوم اينكه : خود اين مفسر در ضمن بياناتش فرمود: (از اين بيان اين نتيجه به دست مى آيد كه ايمنى مطلق از عقاب اخروى و عذابهاى دنيوى و مجازات قانونى شرعى براى هيچ مكلفى صحيح نيست ) از وى مى پرسيم با چنين اعتراف صريحى ، ديگر گفتن اينكه آيه شريفه مطلق است ، چه معنا دارد؟ و اين چه مطلقى است كه حتى يك مصداق هم ندارد؟ و آيا چنين مطلقى را در ضمن حجت ذكر نمودن لغو نيست ؟
چهارم اينكه : معنايى كه اين مفسر در آخر كلام خود براى آيه اختيار كرده كه (مراد از ظلم خصوص شرك است ) صحيح نيست ، زيرا لفظ آيه عام است و شامل همه اقسام ظلم و همه گناهان مى شود، و اگر ما مى گوييم كه آيه دلالت دارد بر اينكه ايمان در تاءثير خود مشروط است به نبودن خصوص شرك ، از اين باب نيست كه مراد از لفظ عام خصوص اين معنا است ، بلكه از باب انطباق عام بر مورد خاصى است .
زيرا استعمال لفظ عام و اراده معناى خاص ، آنهم بدون قرينه حاليه و يا مقاليه از بلاغت قرآن دور است . فرمايش رسول خدا (صلى اللّه عليه وآله و سلم ) هم كه در آن روايت فرمود: (مراد از ظلم شرك به خدا است ) صرفنظر از بحثى كه ما در بحث روايتى آينده در پيرامون آن داريم صريح در اين نيست كه شرك مراد لفظى از آيه است ، تنها دلالت بر اين دارد كه مراد خصوص شرك است و اين مى سازد با اينكه خصوص اين معنا از باب انطباق عام بر مورد خاص مقصود بوده باشد.
و تلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه نرفع درجات من نشاء...
اينكه در اشاره به حجت ، لفظ (تلك ) را كه مخصوص اشاره به دور است به كار برده براى تعظيم و احترام آن حجت بوده است ، چون حجت مذكور حجتى است قاطع كه مقدمات آن همه از فطريات اخذ شده است .
معناى لغوى و اصطلاحى (درجه ) و مراد از (نرفع درجات من نشاء...) در كلام خداوند.

*(208/8)*

و به طورى كه از كلمات اهل لغت استفاده مى شود، (درجه ) در اصل لغت به معناى پله هاى نردبان بوده و سپس به طور مجاز در مراتب كمالات معنوى مانند علم ، ايمان ، كرامت ، شوكت و جاه و امثال آن استعمال شده است . بنابراين ، معناى اينكه : خداوند هر كه را بخواهد به درجاتى بالا مى برد، اين است كه هر كه را بخواهد به مراتبى از كمالات معنوى و فضايل واقعى رسانيده و اگر مانند علم و تقوا كسبى باشد، توفيق تحصيل آن را روزيش مى كند، و اگر مانند نبوت ، رسالت و رزق غير كسبى و غير اختيارى باشد به مقتضاى مصالحى كه خودش مى داند اختصاصش مى دهد.
لفظ (درجات ) در اين آيه گر چه نكره در سياق ايجاب (يعنى در كلام غير منفى ) است و نكره در سياق ايجاب مهمله است (يعنى نسبت به شمول همه اقسام كمالات و عدم شمول آن ساكت است ) و خلاصه اينكه از آن استفاده اطلاق نمى شود و ليكن قدر متيقن از معناى آن از نظر خصوصيت مورد، همان علم و هدايت است . بنابراين هر چه هم كه آيه اطلاق نداشته باشد دلالتش نسبت به اينكه خداى تعالى ابراهيم را به درجاتى از علم بالا برده ، مسلم است زيرا هدايت و ارائه ملكوت آسمانها و زمين و يقين قلبى و حجت قاطعه ، همه از درجات و مراتب علم مى باشند بنابراين ، آيه مورد بحث ابراهيم (عليهالسلام ) را از مصاديق آيه (يرفع الذين آمنوا منكم و الذين اوتوا العلم درجات ) معرفى مى كند.
و سپس در آخر كلام مى فرمايد: (ان ربك حكيم عليم ) تا اين معنا را تثبيت كند كه همه اين برتريها و امتيازاتى كه خداوند به ابراهيم (عليهالسلام ) داده از روى علم و حكمت بوده ، همچنانكه در همين سوره آنجا كه حجتها و براهين رسول خدا (صلى اللّه عليه وآله و سلم ) را ذكر مى فرمود، همين معنا را خاطر نشان ساخت و فرمود كه اين حجتها را از روى علم و حكمت به رسول خود آموختيم و او را بر سايرين برترى داديم .

*(208/9)*

اين نكته را هم بگوييم كه اگر در اين آيات التفات از تكلم به غيبت به كار رفته است براى اين بوده كه رسول خدا (صلى اللّه عليه وآله و سلم ) را به اين وسيله دلگرم ساخته و معارف مذكور را هم تثبيت نمايد.
بحث روايتى .
مناظره ماءمون يا امام رضا (ع ) درباره احتجاج ابراهيم (ع ) عليه بت پرستان .
در كتاب عيون روايت شده است كه نعيم بن عبد اللّه بن تميم قرشى (رضى الله عنه ) از پدرش از حمدان بن سليمان نيشابورى از على بن محمد بن جهم كه گفت : وقتى وارد مجلس ماءمون شدم و ديدم كه حضرت رضا (عليهالسلام ) نزد او است ، ماءمون از آن حضرت پرسيد: يا ابن رسول اللّه آيا عقيده شما اين نيست كه انبيا (عليهم السلام ) از گناه معصومند؟ حضرت فرمود: بله ، ماءمون آياتى را از قرآن كريم كه راجع به انبيا است تلاوت نمود و از معناى يك يك آنها سؤ ال كرد، از آن جمله پرسيد: اگر انبيا (عليهم السلام ) معصومند پس معناى اين آيه كه مى فرمايد: (فلما جن عليه الليل كوكبا قال هذا ربى ) چيست ؟

*(208/10)*

حضرت فرمود: قوم ابراهيم (عليهالسلام ) سه طائفه بودند: طائفه اى ستاره زهره را مى پرستيدند، طائفهاى ماه را و طائفه اى خورشيد را، وقتى ابراهيم (عليهالسلام ) از غارى كه در آن به سر مى برد بيرون آمد و مواجه با اين سه طائفه گرديد ستاره زهره را ديد و از باب انكار و استفهام گفت : اين پروردگار من است . و پس از آنكه غروب كرد گفت : من غروب كننده را دوست نميدارم ، براى اينكه غروب از صفات موجود حادث است نه قديم ، و حادث نمى تواند پروردگار من باشد. پس از غروب زهره ، ماه را ديد كه از كرانه افق سر زد، گفت : اين است پروردگار من . باز وقتى ماه غروب كرد گفت : اگر پروردگارم هدايتم نكند هر آينه از زمره مردم گمراه خواهم بود. صبح شد، خورشيد را ديد كه دارد طلوع مى كند، گفت : اين است پروردگار من ، اين بزرگتر از آن دو است . البته همه اينها از باب استفهام انكارى بود نه از باب اقرار و اخبار، وقتى خورشيد هم غروب نمود رو كرد به آن سه طائفه و گفت : اى قوم ! من از آنچه كه شما براى خداوند شريك گرفته ايد بيزارى مى جويم ، من روى خود را متوجه آن كسى كرده ام كه آسمانها و زمين را آفريده ، و من از شرك شما به سوى اخلاص اعراض كرده ام و من از مشركين نخواهم بود.
غرض ابراهيم از اين گفتار اين بود كه بطلان دين آن سه طائفه را بيان كند و بفرمايد كه پرستش سزاوار چيزى كه مانند زهره و ماه و خورشيد است ، نيست . پرستش ، حق كسى است كه آفريدگار اين اجرام و آفريدگار آسمانها و زمين است . و اين احتجاج را خداوند به وى الهام كرده بود، همچنانكه فرمود: (و تلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه اين حجت ما بود كه به ابراهيم آموختيم تا با آن عليه قومش احتجاج كند) ماءمون عرض كرد: خدا خيرت دهد يا ابن رسول الله .

*(208/11)*

مؤ لف : اين روايت به طورى كه مى بينيد عده اى از امورى را كه ما از سياق آيات مورد بحث استفاده كرديم تاءييد مى كند، و به زودى روايات ديگرى كه استفاده هاى ما را تاءييد مى نمايد نقل خواهيم نمود. و اينكه در اين روايت داشت كه جمله (هذا ربى ) بر سبيل استخبار و انكار بوده نه بر سبيل اخبار و اقرار، يكى از وجوهى است كه در تفسير آيه به آن اشاره شد، و امام (عليهالسلام ) آنرا براى قطع حجت ماءمون ايراد كرد و منافات با ساير وجوهى كه در باره معناى آن گفته شده و به زودى خواهد آمد، ندارد.
و همچنين اينكه فرمود: (زيرا غروب از صفات موجود حادث است ، نه قديم ) دليل بر اين نيست كه نقطه اتكاء در حجت ابراهيم مساءله افول بوده تا منافات با احتمال ما داشته باشد، زيرا ممكن است نقطه اتكاء حجت مساءله عدم حب بوده و افول به عنوان ملاك عدم حب ، ذكر شده باشد - دقت فرمائيد -.
رواياتى در مورد تولد و نشو و نماى ابراهيم (ع ) در خفا، و اينكه (آزر) پدر يا عموىابراهيم (ع ) بوده است .
صاحب كتاب كمال الدين مى گويد: پدرم و ابن وليد هر دو نقل كردند از ابن بريد از ابن ابى عمير از هشام بن سالم از ابى بصير از ابى عبد(عليهالسلام ) كه فرمود: پدر ابراهيم (عليهالسلام ) منجم دربار نمرود بن كنعان بود، و نمرود هيچ كارى را جز به صوابديد او انجام نمى داد. شبى از شبها پدر ابراهيم نظر به نجوم كرد و وقتى صبح شد به نمرود گفت : من ديشب امر عجيبى ديدم ، پرسيد چه ديدى ؟ گفت از اوضاع كواكب چنين فهميدم كه به زودى در سرزمين ما مولودى متولد مى شود كه هلاكت و نابودى ما به دست او خواهد بود، و چيزى نمانده كه مادرش به او باردار شود، نمرود تعجب كرد و پرسيد: آيا نطفهاش در رحم زنى منعقد شده ؟

*(208/12)*

گفت : نه ، و از جمله خصوصياتى كه در باره اين حمل از اوضاع كواكب به دست آورده بود اين بود كه مردم او را در آتش مى اندازند، تا اينجا پيشگوئيش درست بود - و اما در باره اينكه خداوند او را از آتش نجات مى دهد، چيزى به دست نياورده بود.
امام صادق (عليهالسلام ) سپس فرمود: نمرود پس از شنيدن اين خبر دستور داد تا زنان از مردان كناره گيرى كنند، در همين موقع بود كه پدر ابراهيم با همسر خود مقاربت نمود و او باردار شد، وقتى فهميد كه همسرش آبستن شده به نظرش رسيد كه اين حمل همان كسى است كه بساط سلطنت نمرود را بر مى چيند، لذا براى اينكه اطمينان بيشترى پيدا كند زنان قابله را خواست تا همسرش را معاينه كرده ببينند آيا راستى باردار شده يا نه . خداى متعال هم براى حفظ جان ابراهيم او را به پشت مادرش چسبانيد، لذا قابله ها پس از معاينه گفتند: ما اثر حملى نمى بينيم .
زمانيكه ابراهيم (عليهالسلام ) متولد شد، پدرش تصميم گرفت جريان را به نمرود گزارش دهد، همسرش او را ملامت نموده و گفت : مى خواهى به دست خودت فرزندت را به كشتن دهى ! من براى اينكه نمرود از جريان با خبر نشود و دردسرى براى تو فراهم نگردد اين كودك را در يكى از غارها پنهان مى كنم تا اگر از بين رفتنى است به دست خود ما از بين نرفته باشد. شوهرش اين پيشنهاد را پذيرفت و گفت پس زودتر تا كسى نفهميده او را ببر، مادر ابراهيم طفل را برداشت و رو به بيابان گذاشت ، تا به غارى رسيد و او را پس از آنكه از پستان خود سير كرد در غار گذاشت و سنگى بر در غار نهاد و به شهر برگشت . خداى متعال رزق اين طفل را در انگشت ابهامش قرار داده بود، طفل هر وقت گرسنه مى شد سر انگشت خود را در دهان مى گذاشت و مى مكيد، ابراهيم با رشد غير طبيعيش در هر روز به مقدار يك هفته ساير اطفال و در يك هفته به مقدار يك ماه و در يك ماه به مقدار يكسال رشد مى كرد.

*(208/13)*

پس از گذشتن چند روز مادر ابراهيم به همسر خود گفت : اگر اجازه دهى مى روم تا ببينم كه چه بر سر فرزندم آمده ، پس از كسب اجازه از شوهر از شهر بيرون شد و به عجله خود را به غار رسانيد و با كمال تعجب ديد چشمان كودك مانند دو چراغ مى درخشد. فرزند خود را از زمين برداشت و به سينه چسبانيد و او را شير داد و به حكم اجبار و ناچارى به خانه برگشت ، و در جواب شوهرش ‍ كه پرسيد از كودكت چه خبر گفت : ديدمش كه از گرسنگى مرده بود، ناچار در همان غار دفنش نموده برگشتم . مدتى گذشت و هر روز به بهانه اى از خانه خارج مى شد، و در غار كودك خود را در آغوش كشيده ، شير مى داد، تا آنكه كودك براه افتاد.
روزى بر حسب معمول وقتى مادرش به سراغش رفت و در آغوش گرم خود نوازشش داد هنگام برگشتن كودك دامنش را گرفت و گفت :
مرا همراه خود ببر. مادرش گفت : من از پدرت اجازه ندارم ، باشد تا از او اجازه بگيرم . (و از آن به بعد هر روز در مقابل تقاضاى فرزندش بهانه اى مى آورد، تا آنكه رفته رفته به اوضاع و احوال محيط پى برد و فهميد مادرش حق داشت كه او را از بيرون آمدن از غار منع مى كرد) لذا از آن به بعد خودش هم در پنهان كردن خود سعى مى نمود، تا آنكه از غار بيرون رفت و امر خدا را به بندگانش ‍ ابلاغ نمود، آن وقت بود كه خداوند قدرت خود را به دست ابراهيم نشان داد و قدرت نمروديان را درهم شكست .

*(208/14)*

مؤ لف : در كتاب قصص الانبياء از صدوق از پدرش و ابن وليد و از عده اى ديگر از ابى بصير از امام صادق (عليهالسلام ) روايت شده كه فرمود: آزر عموى ابراهيم منجم دربار نمرود بود، و نمرود جز به صوابديد وى كارى انجام نمى داد. روزى به نمرود گفت : من در شب گذشته امر عجيبى ديدم ، گفت : بگو چه ديده اى ؟ گفت : اوضاع كواكب دلالت مى كرد بر اينكه به زودى مولودى در اين سرزمين به دنيا مى آيد كه به دست او طومار سلطنت و عزت ما برچيده مى شود، نمرود پس از شنيدن اين حرف همبستر شدن زنان با مردان را ممنوع كرد. تارخ پدر ابراهيم در همين ايام با مادر ابراهيم همبستر شد و او به ابراهيم باردار شد. اين روايت ، بقيه داستان را بر طبق روايت قبلى بيان كرده ، و تنها اختلافى كه با آن دارد اين است كه آن روايت آزر را پدر ابراهيم خوانده بود، و در اين روايت عموى آن حضرت معرفى شده است .
و لذا مرحوم مجلسى اين دو روايت را از جهت وحدتى كه در مضمون و در سند آن دو است يك روايت دانسته ، و فرموده : ظاهرا روايتى هم كه راوندى نقل كرده همين روايت است ، و اگر آن را تغيير داده و گفته آزر عموى ابراهيم بود براى اين بوده كه با اصول عقايد اماميه مطابقت كند. مرحوم مجلسى خودش هم ساير رواياتى را كه آزر بتپرست را پدر ابراهيم دانسته حمل بر تقيه نموده است .
و مانند مضمون گذشته را قمى و عياشى در تفسير خودشان نقل كرده اند و رواياتى هم بطرق عامه از مجاهد در اين باره هست ، و طبرى هم همان مضمون را در تاريخ خود نقل كرده و همچنين ثعلبى در قصص الانبياء اين قول را به عموم علماى گذشته نسبت داده .
آنچه درباره سرگذشت حضرت ابراهيم مورد اتفاق علماى حديث است .

*(208/15)*

به هر حال چيزى كه در اينجا بايد گفت اين است كه علماى حديث و آثار تقريبا اتفاق دارند در اينكه ابراهيم (عليهالسلام ) در ابتداى زندگى از ترس نمرود در پنهانى بسر مى برده ، و پس از سرآمدن اين دوره از زندگيش خود را آشكار ساخته ، و با پدر و قومش بر سر الوهيت بتها و ستاره و ماه و خورشيد احتجاج كرده ، و همچنين با نمرود پادشاه معاصرش بر سر ادعاى خداييش محاجه نموده است ، و اين همانطورى كه قبلا هم گفتيم از سياق آيات مربوط به اين داستان نيز استفاده مى شود. و اما اينكه پدر ابراهيم چه كسى بوده ؟ اهل تاريخ گفته اند كه اسم او (تارخ ) - با خاء نقطهدار - و يا (تارح ) - با حاء بى نقطه - و لقبش آزر بوده ، و بعضى ديگر احتمال داده اند كه آزر اسم بتى از بتها و يا وصف مدح و يا ذمى به لغت آن روز و به معناى معتضد و يا لنگ بوده . و نيز گفته اند: آن شخص مشركى كه قرآن او را پدر ابراهيم خوانده ، و احتجاج ابراهيم را با او نقل كرده همان تارخ پدر صلبى و حقيقى ابراهيم بوده ، عده اى از علماى حديث و كلام اهل تسنن نيز با مورخين در اين قول موافقت نموده اند. بعضى ديگر از آنان و همچنين همه علماى شيعه در اين قول مخالفت نموده و تنها بعضى از محدثين شيعه اخبار دال بر قول اول را در كتب خود نقل نموده اند.

*(208/16)*

عمده چيزى كه مورد استدلال شيعه و موافقين آنان از علماى سنت است اخبارى است كه از طرق شيعه و سنى وارد شده و دلالت دارد بر اينكه آباى رسول خدا (صلى اللّه عليه وآله و سلم ) همه موحد بوده و هيچيك از آنان مشرك نبوده اند ، اين مساءله مورد مشاجره و معركه آراى اين دو دسته از علماى شيعه و سنى است ، و چون تعقيب اين بحث از وظيفه تفسيرى ما بيرون است استدلال و استنتاج حقيقت را براى اهل بحث مى گذاريم و مى گذريم ، علاوه بر اينكه ما احتياجى به بحث در آن نداريم ، زيرا قبلا گفتيم كه خود آيات دلالت بر اين دارد كه آزر مشرك كه در آيات اين سوره از او اسم برده شده پدر حقيقى ابراهيم نبوده ، و با اين حال رواياتى كه دلالت دارد بر اينكه نامبرده پدر حقيقى ابراهيم بوده با اختلافى كه ميان خود آنها هست مخالف با كتاب خدا است كه با كمال جرئت و بدون هيچ دغدغه بايد آنها را طرح نمود و هيچ حاجتى به اين نيست كه مانند مرحوم مجلسى به خود زحمت داده و براى تراشيدن محمل صحيحى جهت اينگونه روايات ، آنها را حمل بر تقيه كنيم ، آنهم در باره مطلبى كه خود عامه هم در آن اختلاف دارند.
چند روايت درباره ارائه ملكوت به ابراهيم (ع ).
قمى در تفسير خود در ذيل آيه شريفه : (و كذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات ...) مى گويد: پدرم براى من از اسماعيل بن مرار از يونس بن عبد الرحمن از هشام از ابى عبد اللّه (عليهالسلام ) روايت كرد كه فرمود: براى ابراهيم از زمين و هر كه در آنست و از آسمان و هر كه در آن است و از ملكى كه آسمان را حمل مى كند و از عرش و كسى كه بر آن قرار دارد پرده بردارى شد، و همين معنا براى رسول خدا و امير المؤ منين (عليهالسلام ) نيز بوده است .

*(208/17)*

مؤ لف : نظير اين روايت به دو طريق از عبد اللّه مسكان و ابى بصير از امام صادق (عليهالسلام ) و به طريق ديگرى از عبد الرحيم از امام باقر (عليهالسلام ) در كتاب بصائر الدرجات نقل شده ، عياشى نيز اين روايت را به طريقى از زراره و ابى بصير از امام صادق (عليهالسلام ) و به طريق ديگرى از زراره و عبد الرحيم قصير از امام باقر (عليهالسلام ) نقل كرده است ، صاحب الدرالمنثور نيز آنرا از ابن عباس و مجاهد و سدى كه از مفسرين گذشته اند روايت كرده . و ما به زودى در بحثى كه در پيرامون عرش خواهيم داشت حديث امير المؤ منين (عليهالسلام ) را كه در كافى در باره معناى عرش است نقل خواهيم نمود. در اين روايت امير المؤ منين (عليهالسلام ) مى فرمايد منظور از آنانى كه در قرآن مى فرمايد عرش خداى را حمل مى كنند و كسانى كه پيرامون آنانند، علمائى هستند كه خداى تعالى علم خود را بر آنان حمل نموده است ، و اين همان ملكوتى است كه خداى تعالى به اصفياى خود و به حضرت ابراهيم نشان داده و فرموده : (و كذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات و الارض و ليكون من الموقنين )
و نيز در همين حديث ساير اخبارى هم كه در باره معناى ارائه ملكوت وارد شده تفسير شده است و اين حديث بيان سابق ما را تاءييد مى كند. و به زودى - ان شاء اللّه در سوره اعراف ، شرح مفصل اين حديث خواهد آمد.
در تفسير عياشى از ابى بصير از امام صادق (عليهالسلام ) روايت شده كه فرمود: وقتى كه ابراهيم (عليهالسلام ) ملكوت آسمانها و زمين را ديد ناگهان نظرش به مردى افتاد كه زنا مى كرد.

*(208/18)*

حضرت ابراهيم (عليهالسلام ) او را نفرين كرد و او از دنيا رفت ، بار ديگر مردى را ديد كه مشغول ارتكاب همان گناه است او را نيز نفرين كرد و او هم مرد، بار سوم مرد ديگرى را به همان حال ديد او را نيز نفرين كرد او نيز مرد، پروردگار متعال به او وحى فرستاد كه اى ابراهيم دعا و نفرين تو گيرا است ، پس زنهار بندگان مرا نفرين مكن . زيرا اگر من زندگى آنان را نمى خواستم خلقشان نمى كردم . اى ابراهيم ! من بندگانم را به سه صنف آفريده ام : يكى بنده اى كه مرا عبادت مى كند و هيچ چيزى را شريك در الوهيتم قرار نمى دهد. دوم بنده اى كه غير مرا مى پرستد و البته حسابش از قلم ما نمى افتد. سوم بندهاى كه غير مرا مى پرستد، و ما به خاطر فرزندى كه مى دانيم از صلب او به وجود مى آيد و ما را مى پرستد مهلتش مى دهيم تا آن فرزند را از صلبش بيرون آوريم .
مؤ لف : اين مضمون را عده بسيارى روايت كرده اند، و به اصطلاح علمى روايتى است مستفيض . مرحوم كلينى در كافى اين روايت را با ذكر سند از ابى بصير از امام صادق (عليهالسلام ) و مرحوم صدوق نيز در علل الشرايع از آنجناب و مرحوم طبرسى در احتجاج از امام عسكرى (عليهالسلام ) و سيوطى در الدرالمنثور از ابن مردويه از على بن ابيطالب از رسول خدا (صلى اللّه عليه وآله و سلم ) و نيز به سند ديگرى از ابى الشيخ و ابن مردويه و بيهقى در كتاب شعب از طريق شهر بن حوشب از معاذ بن جبل از رسول خدا (صلى اللّه عليه وآله و سلم ) بدون ذكر سند كامل از عده اى از مفسرين نقل كرده اند.
رواياتى در خصوص جمله (هذا ربى ) كه ابراهيم (ع ) بر زبان آورد.

*(208/19)*

در تفسير عياشى از محمد بن مسلم از امام صادق و يا امام باقر (عليهالسلام ) روايت شده كه فرمود: اينكه ابراهيم (عليهالسلام ) پس از ديدن ستاره گفت : اين پروردگار من است ، از باب جستجو و استدلال بر وجود پروردگار متعال بود، نه اينكه واقعا كوكب را پروردگار خود دانسته و در نتيجه كفر ورزيده باشد، و پيدا است كه هر كس در اين مقام اينطور فكر كند و از اين باب چيزى بر زبان آورد مانند ابراهيم است كه گفتارش موجب كفر نيست .
مرحوم قمى در تفسير خود مى گويد: شخصى از امام صادق (عليهالسلام ) از معناى كلام ابراهيم كه گفت : (هذا ربى ) سؤ ال كرد و پرسيد آيا ابراهيم با گفتن اين حرف مشرك شد؟ امام (عليهالسلام ) فرمود: اگر امروز كسى چنين حرفى بزند مشرك مى شود، و ليكن ابراهيم با گفتن آن مشرك نشد، براى اينكه او در مقام جستجوى از پروردگار خود چنين حرفى را زده ، و ديگران موقفى را كه او داشت ندارند، و لذا بر زبان راندن آن نسبت به ديگران شرك است .
مؤ لف : مقصود از اينكه فرمود: ديگران موقف ابراهيم را ندارند، اين است كه ديگران حجت برايشان تمام شده ، و به سوى پروردگارشان هدايت شده اند، و با اين حال نمى توانند چيزى را پروردگار خود فرض كنند، زيرا كه قول به ربوبيت آن چيز موجب شرك است .
عياشى در تفسير خود از حجر روايت كرده كه گفت : علاء بن سيابه ، كسى خدمت امام صادق (عليهالسلام ) فرستاده از آن جناب از گفتار ابراهيم كه گفته بود: (هذا ربى ) كرد كه چطور ابراهيم چنين حرفى را بر زبان راند و حال آنكه ما امروز كسى را كه چنين بگويد مشرك مى دانيم ، امام (عليهالسلام ) در جوابش فرمود: اين حرف از ابراهيم شرك نيست چون او در مقام جستجوى از پروردگارش بوده ، و ليكن از غير ابراهيم شرك است .

*(208/20)*

و نيز عياشى از محمد بن حمران روايت كرده كه گفت : از امام صادق (عليهالسلام ) از جمله (هذا ربى ) كه حكايت قول ابراهيم است پرسيدم . امام (عليهالسلام ) فرمود: ابراهيم با گفتن اين حرف به چيزى (از شرك ) نرسيد، زيرا مقصودش غير آن چيزى بود كه گفت .
مؤ لف : ظاهرا مراد امام (عليهالسلام ) اين است كه اين گفتار از ابراهيم (عليهالسلام ) صرف فرض بوده و يا همانطورى كه ما نيز در سابق گفتيم ميخواسته اعتقاد طرف را موقتا و بطور مماشات قبول كند تا در مقام بيان فساد آن ، تالى فاسد آن را بشمارد.
سيوطى در الدر المنثور در ذيل آيه شريفه (الذين آمنوا و لم يلبسوا ايمانهم بظلم ) از احمد، بخارى ، مسلم ، ترمذى ، ابن جرير، ابن منذر، ابن ابى حاتم و دارقطنى در كتاب افراد و ابو الشيخ و ابن مردويه نقل مى كند كه همگى از عبد اللّه بن مسعود روايت كرده اند كه گفته است : وقتى اين آيه نازل شد اصحاب ناراحت شده عرض كردند: يا رسول الله ! كدام يك از ما است كه به خود ظلم نكرده باشد؟ رسول خدا (صلى اللّه عليه وآله و سلم ) فرمود: معناى آيه آن نيست كه شما به نظرتان رسيده ، مگر نشنيده ايد كه عبد صالح ظلم را عبارت از شرك دانسته و گفته است : (ان الشرك لظلم عظيم ).
مؤ لف : مراد از (عبد صالح ) در اينجا لقمان است كه قرآن كريم در سوره لقمان اين قول را از آنجناب حكايت كرده ، از اينجا معلوم مى شود كه سوره لقمان قبل از سوره انعام نازل شده . و اينكه رسول خدا (صلى اللّه عليه وآله و سلم ) ظلم را به معناى شرك گرفته - همانطورى كه قبلا هم اشاره كرديم - از باب تطبيق بر مورد است ، و گر نه ظلم ، همه گناهان را شامل مى شود. چيزى كه هست ساير گناهان قابل آمرزش هست و شرك به هيچ وجه آمرزيده نمى شود و دليل اين مطلب هم رواياتى است كه ذكر مى گردد.
رواياتى در ذيل جمله : (و لم يلبسوا ايمانهم بظلم ).

*(208/21)*

و نيز در الدرالمنثور است كه احمد، طبرانى ، ابو الشيخ ، ابن مردويه و بيهقى در كتاب شعب الايمان از جرير بن عبد اللّه نقل كرده اند كه گفت : در خدمت رسول خدا (صلى اللّه عليه وآله و سلم ) از مدينه بيرون آمديم وقتى به بيرون شهر رسيديم سواره اى را از دور ديديم كه به طرف ما مى آيد، چيزى نگذشت كه به ما رسيد و سلام كرد، حضرت فرمود: از كجا مى آيى ؟ عرض كرد از قبيله خود و از نزد اهل و عيالم بيرون آمده ام و ميخواهم خدمت رسول خدا (صلى اللّه عليه وآله و سلم ) برسم . حضرت فرمود: رسيدى . عرض كرد به من بياموز كه ايمان چيست ؟ فرمود: ايمان اين است كه شهادت دهى بر اينكه معبودى جز پروردگار متعال نيست و محمد (صلى الله عليه وآله و سلم ) فرستاده او است ، و پس از اقرار به اين دو، نماز خوانده و زكات داده و ماه رمضان را روزه گرفته و خانه كعبه را زيارت كنى ، عرض كرد به همه آنچه فرمودى اقرار دارم . در اين بين دست شترش به سوراخ موشها فرو رفت و در نتيجه مرد با سر به زمين خورد و در جا از دنيا رفت ، حضرت فرمود: اين مرد از كسانى است كه با عمل كم ، اجر و مزد زياد نصيبش مى شود، و اين از آن كسانى است كه خداوند در بارهشان فرموده : (الذين آمنوا و لم يلبسوا ايمانهم بظلم اولئك لهم الامن و هم مهتدون ) و من خود ديدم كه حور العين از ميوه هاى بهشت در دهانش گذاشتند و از اينجا به دست آوردم كه اين بنده خدا گرسنه از دنيا رفت .
مؤ لف : اين روايت را سيوطى از حكيم ترمذى و ابن ابى حاتم از ابن عباس نيز نقل كرده ، عياشى هم نظير آن را در تفسير خود از جابر جعفى از شخص ديگرى كه اسم برده نشده از رسول خدا (صلى اللّه عليه وآله و سلم ) روايت نموده است .

*(208/22)*

و نيز در الدرالمنثور مى گويد: عبد بن حميد از ابراهيم تيمى نقل كرده كه گفت : مردى از رسول خدا (صلى اللّه عليه وآله و سلم ) معناى اين آيه را پرسيد، حضرت چيزى نگفت تا آنكه مرد ديگرى از راه رسيد و پس از قبول اسلام به ميدان جنگ درآمده جنگيد و شهيد شد، آنگاه رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) رو به سائل نمود و فرمود: اين از همان اشخاص بود، او از كسانى بود كه ايمان آورد و ايمان خود را به ظلمى پوشيده نساخت .
و نيز مى گويد: فاريابى و عبد بن حميد و ابن ابى حاتم و ابو الشيخ و حاكم - حاكم روايت را صحيح دانسته - و ابن مردويه از على بن ابيطالب (عليهالسلام ) روايت كرده اند كه در ذيل آيه : (الذين امنوا و لم يلبسوا ايمانهم بظلم ) فرموده كه : اين آيه تنها در خصوص ‍ ابراهيم (عليهالسلام ) و اصحابش نازل شده ، و در اين امت كسى مشمول و مورد اين آيه نيست .
مؤ لف : ظاهر اين روايت با اصول و قواعد كليهاى كه از كتاب و سنت استخراج شده سازگار نيست ، براى اينكه مضمون آيه مورد بحث اختصاص به امت مخصوصى ندارد، زيرا متضمن حكمى از احكام فرعيه نيست كه مختص به امتى معين و يا زمانى معين بوده باشد، بلكه مربوط به ايمان و آثار سوئى است كه ظلم در ايمان مى گذارد، و اين يك مساءله فطرى است كه به اختلاف زمانها و امتها مختلف نمى شود.
سخن بعضى كه در توجيه يك روايت گفته اند: امت ابراهيم فقط مكلف به ايمان بودند وبه فروع و احكام مكلف نبودند و بيان

*(208/23)*

بعضى از مفسرين در توجيه اين حديث گفته اند: اگر مقصود از روايت ايمنى ابراهيم (عليهالسلام ) و قومش از خلود در عذاب بود، جا داشت كه كسى بگويد: اين معنا اختصاص به قوم ابراهيم (عليهالسلام ) ندارد و امت اسلام نيز از خلود در عذاب ايمنند، و ليكن احتمال دارد مقصود ايمنى قوم ابراهيم (عليهالسلام ) از مطلق عذاب باشد چه دائمى و چه موقت . و بنابراين ، اختصاص مضمون آيه به قوم ابراهيم (عليهالسلام ) درست است ، زيرا امم ديگر اين ايمنى مطلق را ندارند، و شايد جهت ايمنى آنان به طور مطلق به فرض كه اين حديث صحيح باشد اين باشد كه خداى تعالى قوم ابراهيم (عليهالسلام ) را مكلف به فروع نكرده و از آنان جهت داشتن تمدن راقى كه در امور فردى و آداب و غير آنها برايشان سخت مى گرفت تنها اكتفاء به قبول توحيد و ترك شرك نموده باشد. مفسر مزبور سپس دراحتمالش گفته است : اهل بحث و پژوهش نيز به شريعت حمورابى پادشاه صالحى كه در زمان ابراهيم ميزيسته و مقدم او را مبارك شمرده و طبق سفر تكوين تورات از وى ده يك ، ماليات گرفته ، دست يافته و ديده اند كه بيشتر احكام آن شريعت ، همانند احكام تورات است .
مفسر سابق الذكر سپس براى تحكيم احتمال خود و سد ثغور آن اضافه كرده است : اينهم كه مى بينيد قرآن كريم تشريع فريضه حج را به ابراهيم (عليهالسلام ) نسبت داده منافات با احتمال ما ندارد، براى اينكه مساءله حج از قوانين جارى در ميان قوم جرهم كه امت اسماعيلند، بوده ، و ابراهيم (عليهالسلام ) فريضه مذكور را در بين آن قوم تشريع كرده ، نه در ميان كلدانيها كه قوم خود او بودند (پس قوم ابراهيم (عليهالسلام ) به احكام فرعى ماءمور نبودند) ولى اين امت پارهاى از موحدين آن بقدر نافرمانى خود از احكام فرعيه عذاب مى شوند زيرا شريعتى كامل از طرف خداوند براى آنان آمده و بر اقامه آن بازخواست مى شوند.

*(208/24)*

اين بود توجيه مفسر مزبور براى روايت ، و ما گمان نمى كنيم كه تحكم و بى دليل بودن كلام او بر كسى پوشيده باشد، زيرا سابقا گفتيم كه حمورابى معاصر ابراهيم نبوده و در حدود سيصد سال بعد از ابراهيم زندگى مى كرده . چون زندگى ابراهيم (عليهالسلام ) در حدود دو هزار سال قبل از ميلاد و از او در حدود هزار و هفتصد سال قبل از ميلاد بوده . و ثانيا گر چه تاريخ دلالت دارد بر اينكه حمورابى پادشاهى صالح و ديندار و عادل در بين رعيت و مردى قانونى و پايدار در قوانين خود بوده و مقرراتى را كه خود وضع نموده بود به نحو احسن اجرا مى كرده و قوانين وى قديمترين قوانين مدنى است كه تدوين شده ، و ليكن همين سند تاريخى صراحت دارد بر اينكه وى مردى بتپرست بوده ، چون در همين خطى كه در خرابه هاى بابل از وى به دست آمده بعد از بيان شريعت خود از بتهاى زيادى استمداد نموده ، و آن بتها را در قبال سلطنت عظيمى كه به او داده و توفيقى كه در بسط عدالت و وضع قانون به وى ارزانى داشته اند شكرگزارى نموده و از آنها خواسته تا قوانينش را از زوال و تحريف حفظ كنند، و آن بتها را چنين اسم برده :
1 - (ميروداخ ) خداى خدايان 2 - (اى ) خداى قانون و عدالت 3 - (زاماما) و الاهه اشتار دو خداى جنگ 4 - (شاماش ) خداى حاكم در آسمان و زمين 5 - (سين ) خداى آسمانها 6 - (حاداد) خداى ارزانى و فراوانى نعمت 7 - (نيرغال ) خداى فتح و فيروزى 8 - (بل ) خداى قدر 9 - آلهه (بيلتيس ) و الاهه (نينو) و الاه (ساجيلا) و غير آن .
فروع و احكامى كه توسط ابراهيم (ع ) تشريع شده اند.

*(208/25)*

و ثالثا اينكه گفت : تنها مكلف به ايمان بوده اند نيز صحيح نيست ، براى اينكه قرآن كريم در سوره ابراهيم از زبان خود او مساءله نماز را حكايت كرده كه از خداوند خواسته تا او و ذريه او را نمازخوان كند، و نيز در سوره انبيا حكايت كرده كه به قوم خود گفت : خدا به من كارهاى نيك و دادن زكات را وحى فرموده ،
و در سوره حج تشريع فريضه حج و اباحه گوشت چارپايان را، و در سوره ممتحنه دورى گزيدن از مشركين را به وى نسبت داده ، و در سوره انعام نهى از هر ظلم و هر عمل مخالف با فطرت را از او نقل كرده . در اخبار نيز وارد شده كه آن طهارت و نظافتى كه ابراهيم در ميان امت خود جعل و تشريع كرده و در سوره حج به آن اشاره شده عبارت از همان حنيفيت معروف و احكام دهگانهاى بوده كه پنج حكم آن مربوط به سر و پنج حكم ديگرش مربوط به ساير اعضاى بدن و از آن جمله ختنه است . در سوره مريم و هود مساءله تحيت به سلام نيز از احكام شريعت ابراهيم شمرده شده است . مضافا بر همه اينها، قرآن كريم دين اسلام را هم ملت ابراهيم و دين حنيف او دانسته و فرموده : (ملة ابيكم ابراهيم و قل بل ملة ابراهيم حنيفا).
نميخواهيم بگوييم دين اسلام با همه اصول و فروعى كه دارد در زمان ابراهيم تشريع شده ، و نمى توانيم چنين حرفى را بزنيم زيرا از آيه (شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا و الذى اوحينا اليك و ما وصينا به ابراهيم و موسى و عيسى ) عكس اين معنا استفاده مى شود، و ليكن مى خواهيم بگوييم كه از اين آيه و همچنين از آيه (قل اننى هدينى ربى الى صراط مستقيم ، دينا قيما ملة ابراهيم حنيفا و ما كان من المشركين ) استفاده مى شود كه شرايع و احكام اسلام همه از آن فطرياتى سرچشمه مى گيرد كه ابراهيم (عليهالسلام ) به زبان تشريع بيان كرده و هر عملى كه موافق با فطرت بود مورد امر و هر عملى كه مخالف با فطرت بود مورد نهى قرار داده بود.

*(208/26)*

و اگر توجيه مفسر مزبور صحيح بود و خداوند به زبان ابراهيم هيچ حكمى از احكام فرعى را تشريع نكرده بود ناگزير بايد معتقد شويم به اينكه قوانين موضوعه و مقرره حمورابى مورد امضاى پروردگار قرار گرفته و از احكام دين ابراهيم شده ، بلكه به آن معنائى كه گفتيم دين اسلام نيز از آن احكام منشا گرفته است ، و خلاصه ، احكام يك پادشاه مشرك به صورت يك شريعتى الهى و كتابى آسمانى درآمده است ، و كيست كه جرات تفوه به چنين حرفى را داشته باشد؟
حقيقت مطلب و آنچه كه در آن شكى نيست ، اين است كه تمدن و اصلاح حال دنيا و همچنين عبادت و اصلاح حال آخرت را وحى الهى به انبياى گذشته و امتهاى آنان آموخته و آنان را به انواع عبادات و وضع قوانين كلياى كه عقل سليم نيز آنرا درك مى كند (مانند دستورات راجع به همزيستى صالح و اجتناب از ظلم و اسراف و اعانت ظالم و از اين قبيل خيرات و شرور) هدايت كرده است ، و ريشه تمامى تجهيزات و وسايل تمدن امروز همين وحيى است كه به انبياى گذشته مى شده ، انبيا (عليهم السلام ) بودند كه مردم را به اجتماع و تشكيل جامعه دعوت نموده ، و آنان را به خير و صلاح و اجتناب از شر و فحشاء و فساد واداشته اند، و در اين مساءله عادل بودن و يا ستمگر بودن زمامداران آنروز جوامع بشرى هيچ تاثيرى نداشته است .
سبب وجود قوانين (حمورابى ) در تورات فعلى .

*(208/27)*

اين جريان كليات احكام بود، و اما تفاصيل و جزئيات آن قبل از ظهور دين اسلام جز در تورات در هيچ كتاب آسمانى نازل نشده بود. گر چه بعضى از احكام جزئى كه در تورات است شبيه به احكامى از شريعت حمورابى است ، الا اينكه به هيچ وجه نمى توان گفت احكام كليميت همان احكام حمورابى است كه خداوند آنرا در كليميت امضا نموده ، زيرا آن شريعتى كه خداوند به حضرت موسى (عليهالسلام ) فرستاد در فتنه بخت النصر از بين رفته و از تورات آنجناب اثرى باقى نماند، در اين فتنه جز عده قليلى كه به اسارت به بابل رفتند همه بنى اسرائيل قلع و قمع شده و شهرهاى ايشان به كلى خراب گرديد، و آن عده قليل همچنان در بابل و در قيد اسارت ميزيستند تا آنكه كورش پادشاه ايران پس از فتح بابل آزادشان ساخته و اجازه برگشتن به بيت المقدس را به ايشان داد و دستور داد تا عزراى كاهن تورات را پس از آنكه نسخه هايش به كلى از ميان رفته و متن معارفش فراموش شده بود، بنويسد. او نيز الگوئى از قوانين بابل كه در بين كلدانيها متداول بود برداشته و به اسم تورات در ميان بنى اسرائيل انتشار داد. پس به صرف اينكه شريعت حمورابى مشتمل بر قوانين صحيحى است نبايد آنرا قوانين آسمانى دانسته و به امضاى خداى تعالى ممضى نمود.
و در كافى به سند خود از ابى بصير از امام صادق (عليهالسلام ) روايت كرده كه در ذيل آيه (الذين آمنوا و لم يلبسوا ايمانهم بظلم ) فرمود: مراد از اين ظلم شرك است .
و نيز در همين كتاب به طريق ديگرى از ابى بصير از آنجناب روايت كرده كه فرمود: مراد از ظلم شك است .

*(208/28)*

مؤ لف : اين روايت را عياشى هم در تفسير خود از ابى بصير از آن حضرت روايت كرده . در تفسير عياشى از ابى بصير از آنجناب چنين نقل كرده كه گفت : از آنجناب از معناى آيه (الذين آمنوا و لم يلبسوا ايمانهم بظلم ) پرسش نمودم ، فرمود: اى ابا بصير ! پناه مى بريم به خدا از اينكه از كسانى باشيم كه ايمان خود را به ظلمى تباه ساختند، آنگاه فرمود اينها همان خوارج و اصحاب ايشانند.
و نيز در تفسير عياشى از يعقوب بن شعيب از امام ابى عبد اللّه (عليهالسلام ) روايت شده كه در ذيل آيه (و لم يلبسوا ايمانهم بظلم ) فرمود: مراد از ظلم ضلالت و مافوق آن است .
مؤ لف : گويا مراد امام (عليهالسلام ) از (ضلالت ) شركى است كه در حقيقت ريشه همه ظلمها است و مراد از (مافوق ضلالت ) گناهان و ظلمهايى است كه سربار ضلالت باشد. ممكن است مراد از ضلالت ، گناهانى باشد كه خفيف ترين درجات ظلم را دارا باشد، و مراد از مافوق ضلالت ، شرك كه منتها درجه ضلالت است بوده باشد، زيرا هر گناهى ضلالت و گمراهى است .
در اين روايات - همانطورى كه ملاحظه مى كنيد - در تفسير ظلم تفننى به كار رفته : يكى آنرا به شرك و ديگرى آنرا به شك تفسير نموده . يكى آنرا به ضلالت خوارج و ديگرى به ولايت دشمنان اهل بيت معنا كرده است ، و اين خود از شواهد گفتار قبلى ما است كه گفتيم ظلم در آيه مطلق است ، و اطلاقش همه مراتب ظلم را به حسب اختلاف مراتب فهم مردم شامل مى شود.
next page
fehrest page
back page

*(208/29)*

next page
fehrest page
back page
گفتارى درباره شخصيت ابراهيم خليل (عليه السلام ) و سرگذشت او (در چندفصل ).
در ذيل اين عنوان بحثهايى است قرآنى ، علمى ، تاريخى و غيره كه بايد هر كدام را جداگانه متعرض شد.
1- داستان ابراهيم (ع ) از نظر قرآن .
آنچه از قرآن كريم در اين باره استفاده مى شود اين است كه :
ابراهيم (عليهالسلام ) از اوان طفوليت تا وقتى كه به حد تميز رسيده در نهانگاهى دور از جامعه خود مى زيسته ، و پس از آنكه به حد تميز رسيده از نهانگاه خود به سوى قوم و جامعهاش بيرون شده و به پدر خود پيوسته است ، و ديده كه پدرش و همه مردم بت مى پرستند، و چون داراى فطرتى پاك بود و خداوند متعال هم با ارائه ملكوت تاييدش نموده و كارش را به جايى رسانده بود كه تمامى اقوال و افعالش موافق با حق شده بود اين عمل را از قوم خود نپسنديد و نتوانست ساكت بنشيند، لاجرم به احتجاج با پدر خود پرداخته او را از پرستش بتها منع و به توحيد خداى سبحان دعوت نمود، باشد كه خداوند او را به راه راست خود هدايت نموده از ولايت شيطان دورش سازد. پدرش وقتى ديد ابراهيم به هيچ وجه از پيشنهاد خود دست بر نمى دارد او را از خود طرد نمود و به سنگسار كردنش تهديد نمود.
ابراهيم (عليهالسلام ) در مقابل اين تهديد و تشديد از در شفقت و مهربانى با وى تلطف كرد و چون ابراهيم مردى خوش خلق و نرم زبان بود، در پاسخ پدر نخست بر او سلام كرد و سپس وعده استغفارش داد. و در آخر گفت : در صورتى كه به راه خدا نيايد او و قومش را ترك گفته ولى به هيچ وجه پرستش خدا را ترك نخواهد كرد.

*(209/1)*

از طرفى ديگر با قوم خود نيز به احتجاج پرداخته و در باره بتها با آنان گفتگو كرد با اقوام ديگرى هم كه ستاره و آفتاب و ماه را مى پرستيدند احتجاج نمود تا اينكه آنان را نسبت به حق ملزم كرد و داستان انحرافش از كيش بت پرستى و ستاره پرستى در همه جا منتشر شد. روزى كه مردم براى انجام مراسم دينى خود همه به خارج شهر رفته بودند ابراهيم (عليهالسلام ) به عذر كسالت ، از رفتن با آنان تخلف نمود و تنها در شهر ماند، وقتى شهر خلوت شد به بتخانه شهر درآمده و همه بتها را خرد نمود و تنها بت بزرگ را گذاشت شايد مردم به طرف او برگردند. وقتى مردم به شهر بازآمده و از داستان با خبر شدند در صدد جستجوى مرتكب آن برآمده سرانجام گفتند: اين كار همان جوانى است كه ابراهيم نام دارد.
ناچار ابراهيم را در برابر چشم همه احضار نموده و او را استنطاق كرده پرسيدند آيا تو با خدايان ما چنين كردى ؟ ابراهيم (عليهالسلام ) گفت : اين كار را بت بزرگ كرده است و اگر قبول نداريد از خود آنها بپرسيد تا اگر قدرت بر حرف زدن دارند بگويند چه كسى به اين صورتشان درآورده . ابراهيم (عليهالسلام ) قبلا به همين منظور تبر را به دوش بت بزرگ نهاده بود تا خود شاهد حال باشد.

*(209/2)*

ابراهيم (عليهالسلام ) ميدانست كه مردم در باره بتهاى خود قائل به حيات و نطق نيستند، و ليكن ميخواست با طرح اين نقشه ، زمينهاى بچيند كه مردم را به اعتراف و اقرار بر بى شعورى و بى جانى بتها وادار سازد، و لذا مردم پس از شنيدن جواب ابراهيم (عليهالسلام ) به فكر فرو رفتن به انحراف خود اقرار نمودند و با سرافكندگى گفتند: تو كه ميدانى اين بتها قادر بر تكلم نيستند. ابراهيم (عليهالسلام ) كه غرضى جز شنيدن اين حرف از خود آنان نداشت بى درنگ گفت : آيا خداى را گذاشته و اين بتها را كه جماداتى بى جان و بى سود و زيانند مى پرستيد؟ اف بر شما و بر آنچه مى پرستيد، آيا راستى فكر نمى كنيد؟ و چيزهايى را كه خود به دست خودتان مى تراشيد مى پرستيد، و حاضر نيستيد خدا را كه خالق شما و خالق همه مصنوعات شما (يا اعمال شما) است بپرستيد؟.
مردم گفتند: بايد او را بسوزانيد و خدايان خود را يارى و حمايت كنيد. به همين منظور آتشخانه بزرگى ساخته و دوزخى از آتش ‍ افروخته و در اين كار براى ارضاء خاطر خدايان همه تشريك مساعى نمودند، و وقتى آتش شعله ور شد ابراهيم (عليهالسلام ) را در آتش افكندند ، خداى متعال آتش را براى او خنك گردانيد و او را در شكم آتش سالم نگه داشت ، و كيد كفار را باطل نمود.

*(209/3)*

ابراهيم (عليهالسلام ) در خلال اين مدت با نمرود هم ملاقات نموده و او را نيز كه ادعاى ربوبيت داشت مورد خطاب و احتجاج قرار داد و به وى گفت : پروردگار من آن كسى است كه بندگان را زنده مى كند و مى ميراند. نمرود از در مغالطه گفت : من نيز زنده مى كنم و مى ميرانم ، هر يك از اسيران و زندانيان را كه بخواهم رها مى كنم و هر كه را بخواهم به قتل مى رسانم . ابراهيم به بيان صريحترين كه راه مغالطه را بر او مسدود كند احتجاج نمود و گفت : خداى متعالى آن كسى است كه آفتاب را از مشرق بيرون مى آورد، تو اگر راست مى گويى از اين پس كارى كن كه آفتاب از مغرب طلوع كند، در اينجا نمرود كافر مبهوت و سرگشته ماند.
پس از آنكه ابراهيم (عليهالسلام ) از آتش نجات يافت باز هدف خود را تعقيب نموده و شروع به دعوت به دين توحيد و دين حنيف نمود، و عده كمى به وى ايمان آوردند. قرآن كريم از آن جمله لوط و همسر ابراهيم (عليهالسلام ) را اسم مى برد: اين بانو همان زنى است كه ابراهيم (عليهالسلام ) با او مهاجرت كرد و پيش از بيرون رفتن از سرزمين خود به اراضى مقدسه با او ازدواج كرده بود.
ابراهيم (عليهالسلام ) و همراهانش در موقع بيرون شدن از وطن خود از قوم خود تبرى جسته و شخص او از آزر كه او را پدر ناميده بود و در واقع پدرش نبود بيزارى جسته و به اتفاق همسرش و لوط به سوى ارض مقدس هجرت كردند، باشد كه در آنجا بدون مزاحمت كسى و دور از اذيت و جفاى قومش به عبادت خداوند مشغول باشند.
پس از اين دعا بود كه خداى تعالى او را با اينكه به حد شيخوخت و كهولت رسيده بود به تولد اسحاق و اسماعيل و از صلب اسحاق به يعقوب بشارت داد، و پس از مدت كمى اسماعيل و بعد از او اسحاق به دنيا آمدند، و خداوند - همانطورى كه وعده داده بود - بركت را در خود او و دو فرزندش و اولاد ايشان قرار داد و مبارك شان ساخت .

*(209/4)*

ابراهيم (عليهالسلام ) به امر پروردگار خود به مكه ، كه درهاى عميق و بى آب و علف بود، رفت و فرزند عزيزش اسماعيل را در سن شيرخوارگى در آن مكان مخوف منزل داده و خود به ارض مقدس مراجعت نمود. اسماعيل در اين سرزمين نشو و نما كرد، و اعراب چادرنشين اطراف به دور او جمع شده و بدينوسيله خانه كعبه ساخته شد.
ابراهيم (عليهالسلام ) گاه گاهى پيش از بناى مكه و خانه كعبه و پس از آن به مكه مى آمد و از فرزندش اسماعيل ديدن مى كرد. تا آنكه در يك سفربه ساختن خانه كعبه شد، لذا به اتفاق اسماعيل اين خانه را بنا نهاد، و اين اولين خانهاى است كه از طرف پروردگار ساخته شد، و اين خانه مباركى است كه در آن آيات بينات و در آن مقام ابراهيم است ، و هر كس درون آن داخل شود از هر گزندى ايمن است .
ابراهيم (عليهالسلام ) پس از فراغت از بناى كعبه دستور حج را صادر نموده ، و آيين و اعمال مربوط به آن را تشريع نمود.
آنگاه خداى تعالى او را ماءمور به ذبح فرزندش اسماعيل نمود، ابراهيم (عليهالسلام ) اسماعيل (عليهالسلام ) را در انجام فرايض حج شركت مى داد، موقعى كه به سعى رسيدند و مى خواستند كه بين صفا و مروه سعى كنند، اين ماموريت ابلاغ شد، و ابراهيم (عليهالسلام ) داستان را با فرزندش در ميان گذاشت و گفت : فرزند عزيزم ! در خواب چنين مى بينم كه ترا ذبح و قربانى مى كنم نيك بنگر تا راءيت چه خواهد بود. عرض كرد: پدرجان ! هر چه را كه ماءمور به انجامش شدهاى انجام ده ، و ان شاء اللّه به زودى خواهى ديد كه من مانند بندگان صابر خدا چگونه صبرى از خود نشان مى دهم . پس از اينكه هر دو به اين امر تن دردادند و ابراهيم (عليهالسلام ) صورت جوانش را بر زمين گذاشت وحى آمد كه اى ابراهيم ، خواب خود را تصديق كردى و ما به همين مقدار از تو قبول كرديم ، و ذبح عظيمى را فدا و عوض او قرار داديم .

*(209/5)*

آخرين خاطرهاى كه قرآن كريم از داستان ابراهيم (عليهالسلام ) نقل نموده دعاهايى است كه ابراهيم (عليهالسلام ) در بعضى از سفرها در مكه كرده و آخرين دعايش اين است : پروردگارا پدر و مادر من و كسانى را كه ايمان آورده اند در روز حساب بيامرز.
2- منزلت ابراهيم (ع ) نزد خداوند و موقف بندگى اش و مواهب خدا به او:
خداى تعالى در كلام مجيدش ابراهيم را به نيكوترين وجهى ثنا گفته و رنج و محنتى را كه در راه پروردگارش تحمل نموده بود، به بهترين بيانى ستوده و در شصت و چند جا از كتاب عزيزش اسم او را برده ، و موهبتها و نعمتهايى را كه به او ارزانى داشته در موارد بسيارى ذكر كرده است ، اينك چند مورد از آن مواهب را در اينجا ذكر مى كنيم :
1 - خداى تعالى رشد و هدايت او را قبلا ارزانيش داشته بود.
2 - او را در دنيا برگزيد. و او در آخرت نيز در زمره صالحين خواهد بود، زيرا او در دنيا وقتى خدايش فرمود: تسليم شو، گفت : تسليم امر پروردگار عالميانم .
3 - او كسى است كه روى دل را به پاكى و خلوص متوجه خدا كرده بود، و هرگز شرك نورزيد.
4 - او كسى است كه دلش به ياد خدا قوى و مطمئن شده و به همين جهت به ملكوتى كه خدا از آسمانها و زمين نشانش داد ايمان آورد، و يقين كرد.
5 - خداوند او را خليل خود خواند.
6 - رحمت و بركات خود را بر او و اهلبيتش ارزانى داشت و او را به وفادارى ستود.
7 - او را به وصف حليم و اواه و منيب توصيف كرد.
8 - و نيز او را مدح كرده به اينكه امتى خداپرست و حنيف بوده ، و هرگز شرك نورزيده ، و همواره شكرگزار نعمتهايش بوده ، و اينكه او را برگزيد و به راه راست هدايت نمود و به او اجر دنيوى داده و او در آخرت از صالحين است .

*(209/6)*

9 - ابراهيم (عليهالسلام ) پيغمبرى صديق بود. و قرآن او را از بندگان مؤ من و از نيكوكاران شمرده و به او سلام كرده است . و او را از كسانى دانسته كه (صاحبان ايدى و ابصارند)، و خداوند با ياد قيامت خالصشان كرده است .
10 - خداوند او را امام قرار داد. و او را يكى از پنج پيغمبرى دانسته كه اولى العزم و صاحب شريعت و كتاب بودند.
11 - خداوند او را علم ، حكمت ، كتاب ، ملك و هدايت ارزانى داشته و هدايت او را در نسل و اعقاب او كلمه باقيه قرار داده . و نيز خداوند نبوت و كتاب را در ذريه او گذاشت . و براى او در ميان آيندگان لسان صدق (نام نيك ) قرار داد.
اين بود فهرست آن مناصب الهى و مقامات عبوديتى كه خداوند به ابراهيم ارزانى داشته و در قرآن از آن اسم برده است ، و قرآن كريم فضايل و كرامات هيچيك از انبياء كرام را به اين تفصيل ذكر نفرموده . و خواننده عزيز مى تواند شرح و تفصيل هر يك از آن مقامات را در تفسير آيه مربوط به آن در مجلدات قبلى و يا بعدى مطالعه بفرمايد.
آرى ، قرآن كريم به منظور حفظ شخصيت و حيات ابراهيم (عليهالسلام )، دين استوار ما را هم (اسلام ) ناميده و آنرا به ابراهيم (عليهالسلام ) نسبت داده و فرموده : (ملة ابيكم ابراهيم هو سميكم المسلمين من قبل ) و نيز فرموده : (قل اننى هدينى ربى الى صراط مستقيم دينا قيما ملة ابراهيم حنيفا و ما كان من المشركين ).
خداوند كعبهاى را كه آنجناب ساخت ، (بيت الحرام ) و قبله عالميان قرار داد و براى زيارت آن مناسك حج را تشريع نمود، تا بدين وسيله ياد مهاجرتش را به آن ديار و اسكان همسر و فرزندش را در آنجا و خاطره ذبح فرزند و توجهاتش به خدا و آزار و محنتهايى را كه در راه خدا ديده ، زنده نگاه بدارد.
3- آثار پربركتى كه آن حضرت از خود در جامعه بشرى به يادگار گذاشت :

*(209/7)*

از جمله آثارى كه ابراهيم (عليهالسلام ) از خود به يادگار گذاشت ، يكى دين توحيد است . زيرا از آنروز تاكنون هر فرد و جامعهاى كه از اين نعمت برخوردار شده ، از بركت وجود آنجناب بوده است .
امروز هم اديانى كه به ظاهر دين توحيد خوانده مى شوند از يادگارها و آثار وجودى او مى باشند، يكى از آن اديان ، دين يهود است كه منتهى و منتسب به موسى بن عمران (عليهماالسلام ) است ، و موسى بن عمران (عليهماالسلام ) يكى از فرزندان ابراهيم (عليهالسلام ) شمرده مى شود، براى اينكه نسب او به اسرائيل يعنى يعقوب بن اسحاق (عليهماالسلام ) منتهى مى گردد، و اسحاق (عليهالسلام ) فرزند ابراهيم (عليهالسلام ) است . يكى ديگر دين نصرانيت است كه منتهى به عيسى بن مريم (عليهماالسلام ) مى شود و نسب عيسى بن مريم (عليهماالسلام ) نيز به ابراهيم (عليهالسلام ) مى رسد. و همچنين دين اسلام كه از جمله اديان توحيد است ، چون اين دين مبين منسوب به رسول خدا محمد بن عبد اللّه (صلى اللّه عليه وآله و سلم ) است ، و نسبت آنجناب نيز به اسماعيل ذبيح (عليهالسلام ) فرزند ابراهيم خليل (عليهالسلام ) منتهى مى شود.
پس ميتوان گفت دين توحيد در دنيا از آثار و بركات آنجناب است . علاوه بر اصل توحيد، برخى از فروعات دينى مانند: نماز، زكات ، حج ، مباح بودن گوشت چارپايان ، تبرى از دشمنان خدا، تحيت (سلام ) گفتن و احكام دهگانه مربوط به طهارت و تنظيف - كه پنج حكم آن مربوط به سر و پنج حكم ديگرش مربوط به ساير اعضاى بدن است ، - نيز از آن حضرت به يادگار مانده است . اما پنج حكم مربوط به سر: گرفتن آبخور (سبيل )، گذاشتن ريش ، بافتن گيسوان ، مسواك كردن و خلال نمودن دندانها، مى باشد. و اما پنج حكمى كه مربوط به ساير اعضاى بدن مى باشند، عبارتند از: تراشيدن و ازاله مو از بدن ، ختنه كردن ، ناخن گرفتن ، غسل جنابت و شستشوى با آب .

*(209/8)*

بلكه همانطورى كه در بحثهاى قبل مفصلا گذشت ، مى توان گفت آنچه سنت پسنديده - چه اعتقادى و چه عملى - كه در جوامع بشرى يافت مى شود همه از آثار نبوت انبيا (عليهم السلام ) است ، كه يكى از بزرگان اين سلسله جليل ابراهيم خليل (عليهالسلام ) است . پس آن حضرت حق بزرگى به گردن جامعه بشريت دارد، حال چه اينكه بشر خودش بداند و ملتفت باشد يا نباشد.
4- تورات فعلى درباره ابراهيم (ع ) چه مى گويد؟
تورات مى گويد: تارح پدر ابراهيم هفتاد سال زندگى كرد، وى صاحب سه فرزند شد: ابرام ، ناحور و هاران .
اءبرام و ناحور و هاران فرزندان تارحند و لوط، فرزند هاران است . هاران در حيات پدرش از دنيا رفت ، و مرگش در همان محل تولدش يعنى (اور) كلدانيها اتفاق افتاد.
اءبرام و ناحور هر كدام همسرى براى خود گرفتند، اءبرام (ساراى ) و ناحور (ملكه ) را.
پدر ملكه مردى بنام (هاران ) بوده كه دخترى ديگر به نام (بسكه ) داشته . ساراى زنى نازا بوده و فرزندى نداشته .
تارح ، اءبرام فرزند خود را با لوط بن هاران نوهاش و ساراى همسربرداشت و از اور كلدانيها بيرون شده و به سوى كنعان روان گرديد. در بين راه به شهر حاران رسيده و همانجا رحل اقامت افكند. تارح همچنان در حاران بماند تا آنكه در سن دويست و پنج سالگى از دنيا رفت .

*(209/9)*

و نيز در تورات است كه : پروردگار به اءبرام گفت : از سرزمين پدرى و از ميان قوم و قبيله خود به سوى شهرى كه بعدا برايت تعيين مى كنم بيرون شو تا تو را در آنجا امتى عظيم و موجودى پر بركت گردانيده و اسمت را بزرگ كنم ، و هر كه را هم كه تو را مبارك بداند بركت دهم و هر كس كه تو را از رحمتم دور بداند از رحمت خود دور سازم ، و سرانجام كارت را به جايى رسانم كه جميع قبايل زمين به تو تبرك جويند. اءبرام همانطور كه پروردگار دستور داده بود به راه افتاد و لوط را هم همراه خود برد. لوط برادرزاده او بود. و در آن ايام ، اءبرام در سن نود و پنج سالگى بود. در موقع خروج ، اءبرام ، ساراى همسرش و لوط برادرزادهاش و همه اثاث و خدمه و بردگان خود را كه در آنجا جمع كرده بود، همراه خود برداشت و به سرزمين كنعان رفت .

*(209/10)*

اءبرام در بين راه گذارش به محل (شكيم ) و از آنجا به (بلوطستان موره ) افتاد، در اين هنگام كنعانيها نيز در آن سرزمين بودند. ناگاه پروردگار، خود را براى اءبرام ظاهر ساخت و به وى گفت : اين سرزمين را به نسل تو مى دهم . اءبرام پس از شنيدن اين مژده قربانگاهى براى پروردگارى كه برايش ظاهر شده بود در آنجا بنا نهاد. و به طرف كوهى در سمت مشرق (بيت ايل ) به راه افتاد. در آنجا خيمه خود را برافراشت ، و محل اين خيمه طورى قرار داشت كه (بيت ايل ) در طرف مغرب و (عاى ) در طرف مشرق آن قرار مى گرفت . آنجا نيز قربانگاهى براى پروردگار بنا نهاد و پس از خواندن نام پروردگار، به سمت جنوب طى منازل كرد تا به كنعان رسيد، وقتى در كنعان قحط سالى شد و مردم از گرسنگى تلف مى شدند، ديدن اين وضع براى اءبرام سخت دشوار بود، از آنجا بطرف مصر حركت كرد تا بدين وسيله خود را از ديدن آن وضع دور بسازد، در همين سفر بود كه براى اءبرام پيش آمدى رخ داد، و آن اين بود كه ساراى همسرش ، مورد طمع پادشاه آن ديار واقع شد. ساراى زنى بسيار زيباروى بود و اءبرام به همين جهت در نزديكى هاى مصر به همسرش گفت : تو زنى زيبا و نيكومنظرى و من از اين مى ترسم كه مصريان با ديدن تو بگويند اين همسر اوست و براى اينكه به تو دست يابند مرا به قتل رسانند، ناچار به تو توصيه مى كنم كه هر كس به تو گفت چه نسبتى با اءبرام دارى ، بگو من خواهر اويم تا بدين وسيله خيرى به من برسد و جانم را حفظ كرده باشى .
اتفاقا وضع همانطورى شد كه اءبرام پيشبينى كرده بود. چون سركردگان و صاحب منصبان دربار فرعون ، ساراى را ديده و زيبايى او را نزد فرعون تعريف كردند و او را به دربار فرعون بردند و فرعون بخاطر ساراى ، اءبرام را صاحب گوسفند، گاو، الاغ ، غلامان ، كنيزان ، خران ماده و شتران بسيار كرد.

*(209/11)*

پروردگار به سبب طمعى كه او به همسر اءبرام كرده بود لطمه هاى زيادى به خودش و خانه و زندگيش وارد كرد. فرعون اءبرام را خواسته و به او گفت : چرا به من نگفتى كه ساراى همسرت بوده و چرا گفتى او خواهر من است تا اينكه من او را براى همسرى خود اتخاذ كردم و به اين همه بلا و مصيبت دچارم كردى ؟ الان همسرت را بگير و برو. آنگاه به رجال دربارش گفت تا او و همسرش و آنچه همراهش هست را مشايعت كنند.
تورات اضافه كرده است كه : اءبرام با اين كيفيت از مصر بيرون آمد و به همراهى ساراى و لوط و با اغنام و احشام و خدمه و اموال فراوان وارد (بيت ايل ) و آن خيمه اى كه بين (بيت ايل ) و (عاى ) زده بود گرديد، و پس از چندى در اثر كمى مرتع از لوط جدا شده و خود در كنعان و در ميان كنعانيها و فرزيها ماند، و لوط با مقدارى از رمه خود در سرزمين سدوم فرود آمد.
تورات سپس اضافه مى كند كه : در همان ايام در سدوم جنگى بين (اءمرافل ) پادشاه شنعار كه سه پادشاه ديگر نيز با وى متفق بودند، و بين (بارع ) پادشاه (سدوم ) كه چهار پادشاه نيز با او معاهده داشتند، درگرفت ، در اين جنگ پادشاه سدوم و متفقينش شكست سختى خوردند و بارع و همراهانش از سدوم فرارى شدند و عده زيادى از لشكريانش كشته شدند، و اموالشان به غارت و كودكان و زنانشان به اسيرى رفتند. از جمله كسانى كه در اين جنگ اسير شدند لوط و اهل بيت او بودند و اموالشان هم به تاراج رفت .
تورات مى گويد: يكى از افرادى كه از اين جنگ جانش را نجات داده بود، نزد اءبرام عبرانى رفت و او را كه ساكن (بلوطستان ممرى ) بود از سرگذشت سدوم و اسيرى لوط و اهلبيتش خبردار نمود.

*(209/12)*

اءبرام در كنعان با رؤ ساى قبايل آن روز از قبيل : (آمورى )، (اشكول ) و (عانر) كه هر سه برادر بودند معاهده داشت وقتى از اين داستان خبردار شد غلامانى كارآزموده را كه خانه زاد وى بودند، و عده آنان به سيصد و هيجده نفر مى رسيد جمع نموده و به همراهى آنان دشمن را تا (دان ) دنبال كرد و در آنجا خود و بردگانش دسته دسته شده ، از همه طرف بر دشمن تاختند و آنان را شكست داده و تا قريه (حوبه ) كه از قراى شمال دمشق است فراريان را دنبال كردند، و برادرش لوط را با غلامان و زنان و ملازمين و كليه اموالى كه به غارت رفته بود برگردانيد. پادشاه سدوم كه از اين فتح (شكست كدر لعومر) خبردار شده بود به اتفاق ملوك همراه خود، اءبرام را تا وادى (شوى ) كه همان وادى الملك است استقبال نمود.
از جمله پادشاهانى كه به استقبال اءبرام آمده بود (ملكى صادق ) پادشاه (شاليم ) بود كه در عين سلطنت مردى كاهن نيز بود. او وقتى به رسيد نان و شرابى بيرون آورد و مقدم او را مبارك شمرد و چنين گفت : (مبارك باد اءبرام از جانب خداى بزرگ ، مالك آسمانها و زمين ، و مبارك باد خداى متعال آن كسى كه دشمنان تو را تسليم تو ساخت ) آنگاه او را از همه چيز ده يك عطا كرد.
و نيز پادشاه سدوم به اءبرام عرض كرد: از آنچه كه در اختيار گرفتهاى افراد رعيت را به من واگذار و بردگان و اموال و حشم را براى خود نگاهدار.گفت : من به درگاه پروردگار، خداى بزرگ و پادشاه آسمان و زمين دست برافراشتهام كه حتى تار نخى و بند كفشى از آنچه متعلق به تو است برندارم (و آنچه را كه از آن شما است به شما بازگردانم ) تا نگويى كه من اءبرام را توانگر ساختم ، نه ، من از غنيمت اين جنگ چيزى جز همان خوراكى كه غلامان خورده اند تصرف نكرده ام ، و اما (عابر)، (اسلول ) و (ممرى ) كه مرا در اين جنگ همراهى نمودند البته بهره و نصيب خود را از اين غنيمت خواهند گرفت .

*(209/13)*

تا آنجا كه مى گويد: و اما ساراى - او تا آنروز فرزندى به دنيا نياورده بود، ناگزير به همسر خود اءبرام گفت : به طورى كه ميبينى پروردگار مرا از آوردن فرزند بى بهره كرده ، تو مى توانى هاجر، كنيز مصرى مرا تصرف كنى باشد كه از او فرزندانى نصيب ما شود. اءبرام پيشنهاد ساراى را پذيرفت ، و ديرى نگذشت كه هاجر باردار شد.
آنگاه مى گويد: هاجر وقتى خود را باردار ديد، از آن به بعد آن احترامى را كه قبلا در باره ساراى مراعات مى كرد، رعايت ننمود و نسبت به وى استكبار مى كرد. ساراى شكايتش را به نزد اءبرام برد، اءبرام به پاس وفا و خدماتش زمام امر هاجر را بدو واگذار نمود، تا هر چه پيشنهاد كند اءبرام بى درنگ انجام دهد، و به هاجر دستور داد تا مانند سابق نسبت به وى كنيزى و فرمانبرى كند. اين امر باعث ناراحتى هاجر شد. او روزى از دست ساراى به تنگ آمد و به عنوان فرار از خانه بيرون شد، در ميان راه فرشته اى به او گفت كه به زودى داراى فرزند ذكورى به نام (اسماعيل ) خواهد شد، و از اينجهت اسمش اسماعيل شده كه خدا (سمع لمذلتها شنيد اظهار عجز هاجر را) و گفت كه اين فرزند انسانى خواهد بود گريزان از مردم و ضد با آنان ، و مردم نيز در مقام ضديت با او برخواهند آمد. فرشته ، پس از دادن اين بشارت دستور داد تا بخانه و نزد خانمش ساراى برگردد، پس از چندى هاجر فرزند ذكورى براى اءبرام زائيد و اءبرام نامش را اسماعيل نهاد، در موقع ولادت اسماعيل اءبرام در سن هفتاد و شش سالگى بود.

*(209/14)*

و نيز در تورات است كه : وقتى اءبرام به سن نود و نه سالگى رسيد، پروردگار براى او ظاهر شد و به وى گفت : من اللّه قدير هستم ، پيش روى من سير كن و مردى كامل باش تا عهدى بين خود و بين تو قرار دهم ، و تو را بسيار زياد گردانم . اءبرام در مقابل اين جلوه و ظهور به خاك افتاد. پروردگار بار ديگر به وى گفت : عهدى كه من در باره تو به عهده مى گيرم اين است كه تو را پدر تمامى امتها قرار داده ، ثمره وجودى تو را بسيار زياد گردانم و به همين جهت از اين به بعد اسمت (ابراهيم ) خواهد بود كه به معناى (پدر امتها) است . آرى ، از ذريه تو امتهاى مختلفى و پادشاهانى منشعب خواهم كرد، و اين عهد بين من و تو و نسل آينده تو عهدى ابدى است تا براى تو و نسلت معبودى باشم ، و نيز عهد من اين باشد كه بعد از سرزمين غربت تو، همه ارض كنعان را به تو و به نسل تو واگذار نموده و آنرا ملك ابدى شما قرار دهم ، تا براى آنان معبود باشم .
آنگاه گفته است : رب در اين باره عهدى بين خود و ابراهيم و نسل او بست ، و آن اين بود كه ابراهيم و نسلش ، خود و اولاد خود را در روز هشتم ولادتشان ختنه كنند، لذا ابراهيم خود را در سن نود و نه سالگى و همچنين فرزند خود اسماعيل را در سن سيزده سالگى و ساير فرزندان ذكور و غلامان را ختنه نمود.
تورات مى گويد: خداوند به ابراهيم فرمود: از اين به بعد همسر خود ساراى را، بدين نام مخوان ، بلكه اسم او را (ساره ) بگذار، من او را مبارك زنى قرار داده و به تو نيز از او فرزند ذكورى مى دهم و مباركش مى كنم تا از نسل او نيز امتها و سلاطين به جاى مانده و شاخه ها منشعب شود، ابراهيم از شنيدن اين بشارت خنديد و به سجده افتاد، و در دل با خود گفت : مگر ممكن است از مرد صد سالهاى چون من و زن نود سالهاى چون ساره فرزندى متولد شود؟

*(209/15)*

ابراهيم به خداى تعالى عرض كرد: دلم مى خواهد اسماعيل پيش روى تو زندگى كند. خداى تعالى فرمود: نه ، همسرت ساره فرزندى برايت مى زايد به نام (اسحاق ) من عهد خود را با او و تا ابد با نسل او مى بندم . و اما درخواست تو را در باره اسماعيل نيز عملى مى كنم ، و او را مبارك مى گردانم ، و نسل او را بسيار زياد مى كنم ، تا دوازده فرزند از او به وجود آمده و هر يك رئيس و ريشه دودمان و امتى شوند. و ليكن عهدم را در اسحاق و دودمان او قرار مى دهم ، و او از ساره در سال آينده به دنيا خواهد آمد. هنگامى كه كلام خدا با ابراهيم بدينجا رسيد خداوند از نظر ابراهيم غايب شد و به آسمان صعود كرد.
آنگاه تورات داستان نازل شدن پروردگار را به اتفاق دو فرشته ، براى هلاك كردن قوم لوط يعنى سدومى ها را ذكر نموده ، مى گويد: پروردگار و آن دو فرشته بر ابراهيم وارد شدند، ابراهيم در پذيرائى از آنان گوساله اى ذبح نمود و از گوشت آن و مقدارى كره و شير، مائدهاى آماده نمود و پيش آورد، ميهمانان ، او و همسرش ساره را به تولد اسحاق بشارت داده و از داستان قوم لوط خبردارشان كردند. ابراهيم قدرى در باره هلاكت قوم لوط با آنان بحث و مجادله نمود ولى سرانجام قانع شد، و چيزى نگذشت كه قوم لوط هلاك شدند.

*(209/16)*

سپس داستان انتقال ابراهيم به سرزمين (حرار) را ذكر نموده و مى گويد: ابراهيم در اين شهر خود را معرفى نكرد، و به پادشاه آنجا (ابى مالك ) گفت كه ساره خواهر من است ، پادشاه كه شيفته زيبايى ساره شده بود او را به دربار خواند، و در خواب ديد كه خداى تعالى او را در امر ساره و جسارتى كه به او كرده ملامت و عتاب مى كند. از خواب برخاسته ابراهيم را احضار نمود، و او را ملامت كرد كه چرا نگفتى ساره همسر تو است ؟ ابراهيم گفت : ترسيدم مرا به طمع دست يافتن به ساره به قتل رسانى و اينهم كه گفتم او خواهر من است ، راست گفتم ، زيرا ساره خواهر پدرى من است ، و ما از مادر جدا هستيم ، پادشاه ساره را به او برگردانيد و مال فراوانى به او داد. تورات نظير اين داستان را در ملاقات ابراهيم با فرعون مصر قبلا ذكر كرده بود.
تورات مى گويد: پروردگار - همانطورى كه وعده داده بود - ساره را مورد عنايت خود قرار داد و از او و ابراهيم در سن پيرى فرزندى به وجود آورد. ابراهيم فرزندى را كه ساره برايش آورد اسحاق نام گذارد، و او را همانطورى كه خداوند دستور داده بود در روز هشتم ولادتش ختنه نمود. ابراهيم در اين ايام مرد صد ساله اى بود، ساره به وى گفت : خداى تعالى با اين عطيه اى كه به من داد مرا مايه خنده مردم كرده ، چون هر كس مى شنود كه از من در سن پيرى فرزندى متولد شده ، مى خندد، و باز گفت : كيست به ابراهيم گفته بنا شد كه ساره به اولاد شير خواهد داد زيرا در پيرى براى او پسرى زائيده ام و بالاخره اسحاق بزرگ شد، و ابراهيم در روز فطامش ‍ يعنى روزى كه از شيرش گرفتند وليمه و جشن با شكوهى بر پا نمود.

*(209/17)*

روزى ساره اسماعيل پسر هاجر مصرى را ديد كه مى خندد، به ابراهيم گفت : اين كنيز و فرزندش را از من دور كن تا شريك ارث اسحاق نشود. اين كلام در نظر ابراهيم بسيار زشت آمد، براى اينكه معنايش چشم پوشى از اسماعيل بود. خداى تعالى به ابراهيم فرمود: به خاطر اسماعيل و مادرش هاجر، ساره را از نظر نينداز، و هر چه مى خواهد انجام بده ، براى اينكه بقاء نسل تو، هم به اسحاق است و هم به اسماعيل .
ناچار يك روز صبح خيلى زود برخاست و مقدارى نان و يك مشك آب به دوش هاجر انداخت و او و فرزندش را از شهر بيرون نمود. هاجر تا آنجا كه توانائى داشت در بيابان پيش رفت ، ناگهان متوجه شد كه راه را گم كرده است . مدتى در اين بيابان كه نامش بيابان (بئرسبع ) بود حيران و سرگردان راه پيمود و با صرف نان و آبى كه همراه داشت تجديد قوائى نمود، و همچنان در بيابان قدم مى زد تا آنكه از شدت خستگى و تشنگى حالت مرگ بر آنها عارض شد، و براى اينكه مرگ يگانه فرزندش را به چشم نبيند، فرزند خود را زير درختى انداخت و خود به مقدار يك ميدان تير از او دور شد، بدان سبب كه جان كندن او را به چشم خود نبيند، آنگاه صدا به گريه بلند كرد. خداوند صداى گريه او و ناله طفلش را شنيد، يكى از فرشتگانش هاجر را از آسمان ندا در داد: اى هاجر چيست ترا، و بدان كه خداوند ناله طفلت را شنيد و به حال او آگاه شد، برخيز و طفلت را تنگ در آغوش گير و در محافظتش سخت بكوش كه من او را به زودى امت عظيمى قرار مى دهم . در اين موقع خداوند دو چشم هاجر را باز كرد، هاجر چشمش به چاه آبى افتاد ، برخاست و مشك را برداشت و از آن آب پر كرد و طفل خود را سيراب نمود، خداوند همچنان با اسماعيل و ياور او بود، تا آنكه در همان بيابان كه نامش (فاران ) بود، بزرگ شد و به حد تير اندازى رسيد، و مادرش از دختران مصر زنى برايش گرفت .

*(209/18)*

و نيز تورات در باره ابراهيم (عليهالسلام ) گفته است كه : خداوند پس از اين جريانات ابراهيم را امتحان كرد و به او چنين گفت : اى ابراهيم ! - ابراهيم عرض كرد اينك در اطاعتت حاضرم . خداوند فرمود : فرزند يگانه و محبوب اسحاق را برگير و او را براى قربانى سوختنى به سرزمين مريا بالاى كوهى كه بعدا به تو نشان مى دهم ببر. ابراهيم روز بعد صبح زود از جا برخاست و الاغ خود را آماده نمود و اسحاق و دو تن از غلامان را همراه برداشت و با مقدارى هيزم بدان سرزمين رهسپار شد. پس از سه روز راه پيمودن يك وقت چشم را خيره نمود از دور، آن محلى را كه خداوند فرموده بود بديد، لاجرم به غلامان خود گفت : شما اينجا نزد الاغ بمانيد تا من و اسحاق بدانجا رفته و پس از انجام عبادت و سجده برگرديم ، پس ابراهيم هيزم قربانى سوختنى را گرفت و بر پشت پسر خود اسحاق نهاد و خود آتش و كارد را به دست گرفت و هر دو با هم مى رفتند، اسحاق رو به پدر كرد و گفت : بابا آتش و هيزم آورديم و ليكن برهاى كه آنرا با آتش بسوزانيم كجاست . ابراهيم فرمود: خداوند فكر بره را نيز براى سوزانيدن مى كند.

*(209/19)*

وقتى بدان موضع كه خداوند دستور داده بود رسيدند، ابراهيم قربانگاهى به دست خود ساخته و هيزمها را مرتب چيد و پاى اسحاق فرزند عزيزش را بست و بر لب قربانگاه بالاى هيزمها قرارش داد، آنگاه دست برد و كارد را برداشت تا سر از بدن فرزندش جدا كند، ملكى از ملائك خداوند از آسمان ندايش داد كه اى ابراهيم ! - ابراهيم گفت لبيك ! گفت دست به سوى فرزندت دراز مكن ، و كارى به او نداشته باش ، الان فهميدم كه از خدايت مى ترسى و در راه او از يگانه فرزندت دريغ ندارى . ابراهيم نگاه كرد ديد قوچى پشت سر وى به دو شاخش به درختهاى بيشه بسته شده ، قوچ را گرفت و او را به جاى فرزندش در آن بلندى قربانى نمود، و اسم آن محل را (يهوه براءه ) نهاد و لذا امروزه هم كوه معروف به جبل الرب را (برى ) مى نامند.
فرشته آسمان بار دوم ابراهيم را ندا درداد كه به ذات خودم سوگند پروردگار مى گويد: من به خاطر اين امتثالت تو را مبارك نموده و نسلت را به عدد ستارگان آسمان و ريگهايى كه در كنار دريا است زياد مى كنم . اى ابراهيم ! بدان كه نسل تو به زودى بر دشمنان خدا مسلط مى شوند، و جميع امتهاى زمين از نسل تو بركت مى جويند، براى اينكه تو امر مرا اطاعت كردى .
ابراهيم پس از اين جريان به سوى دو غلام خود بازگشت و به همراهى آنان به سوى بئرسبع رهسپار شد ، و ابراهيم در بئرسبع سكونت گزيد.
تورات سپس داستان تزويج اسحاق با يكى از دختران قبيله خود در كلدان را و بعد از آن داستان مرگ ساره را در سن صد و بيست و هفت سالگى در حبرون و سپس ازدواج ابراهيم را با (بقطوره ) و آوردن چند پسر از او، و مرگ ابراهيم را در سن صد و هفتاد و پنج سالگى و دفن اسحاق و اسماعيل پدر خود را در غار (مكفيله ) كه همان مشهد خليل امروزى است ، شرح مى دهد.

*(209/20)*

اين خلاصه تاريخ زندگى ابراهيم (عليهالسلام ) است از نظر تورات ، و تطبيق اين تاريخ با تاريخى كه قرآن كريم در باره آن حضرت ذكر نموده با خود خواننده محترم است .
5- تناقضات تورات بهترين دليل بر دست خوردگى آن است .
تناقضاتى كه تورات موجود، تنها در ذكر داستان ابراهيم دارد، دليل قاطعى است بر صدق ادعاى قرآن مبنى بر اينكه تورات و آن كتاب مقدسى كه بر موسى (عليهالسلام ) نازل شده ، دستخوش تحريف گشته و به كلى از سنديت ساقط شده است .
و از عمده مسايلى كه در كتاب مذكور اغماض شده ، اهمال در ذكر مجاهدات ابراهيم (عليهالسلام ) مى باشد، مثلا تورات درخشانترين خاطرات زندگى ابراهيم را كه همان مجاهدات و احتجاجات او با امت و آزار و اذيت ديدن از مردم است ، اصلا ذكر نكرده ، همچنانكه از ساختن كعبه و مامن قرار دادن آن و نيز از احكامى كه براى حج تشريع كرد هيچ ذكرى به ميان نياورده . و حال آنكه هيچ آشناى به معارف دينى و مباحث اجتماعى در اين معنا ترديد نكرده كه خانه كعبه - كه اولين خانه اى است كه به نام خانه خدا و خانه بركت و هدايت ساخته شده و از چهار هزار سال قبل تاكنون بر پايه هاى خود استوار مانده - از بزرگترين آيات الهى است كه پيوسته مردم دنيا را به ياد خدا انداخته و آيات خداوندى را در خاطره ها زنده نگه داشته و در روزگارى دراز كلمه حق را در دنيا حفظ كرده است .
اين بى اعتنائى تورات به خاطر آن تعصبى بوده كه توراتنويسان نسبت به كيش خود داشته كه قربانگاههايى را كه ابراهيم (عليهالسلام ) در شكيم و در سمت شرقى (بيت ايل ) و در (جبل الرب ) بنا كرده ، همه را اسم برده و از قربانگاه كعبه او اسمى نبرده اند.

*(209/21)*

وقتى هم كه به اسماعيل مى رسند طورى اين پيغمبر بزرگوار را وصف مى كنند و در باره آنجناب چيزهايى مى گويند كه قطعا نسبت به عادى ترين افراد مردم هم توهين و تحقير شمرده مى شود. مثلا او را مردى وحشى و ناسازگار با مردم و مطرود از پدر و خلاصه جوانى معرفى كرده اند كه از كمالات انسانى جز مهارت در تير اندازى چيزى كسب نكرده ، آرى : (يريدون ليطفؤ ا نور اللّه بافواههم و اللّه متم نوره ).
و همچنين به خود ابراهيم (عليهالسلام ) نسبتى داده كه به هيچ وجه لايق مقام ارجمند نبوت و روح تقوى و جوانمردى نيست . مثلا تورات مى گويد: ملكى صادق پادشاه (شاليم ) كه خود كاهن خدا بود نان و شراب برايش برد و او را بركت داد.
و اما تناقض گوييهاى تورات - يكى اينكه يك جا مى گويد: ابراهيم به دروغ به فرعون مصر گفت ساره خواهر من است ، و به خود ساره هم سفارش كرد كه اين دروغ را تاءييد نموده و بگويد من خواهر ابراهيم تا بدين وسيله مالى به دست آورده و از خطر كشته شدن هم رهائى يابد. و در جاى ديگر نظير همين جريان را نسبت به ابراهيم (عليهالسلام ) در دربار ابى مالك پادشاه جرار نقل مى كند. دوم از تناقض گويى تورات اين است كه يكجا توريه ابراهيم (عليهالسلام ) را اين طور ذكر كرده كه مقصود ابراهيم (عليهالسلام ) اين بود كه ساره خواهر دينى او است ، و در جاى ديگر گفته مقصود ابراهيم اين بود كه ساره خواهر پدرى او و از مادر با او جدا است . حال چگونه ابراهيم كه يكى از پيغمبران بزرگ و از برگزيدگان و اولى العزم است با خواهر خود ازدواج كرده ، جوابش ‍ را از خود تورات بايد مطالبه كرد.

*(209/22)*

گفتگوى ما فعلا در اين است كه اولا ابراهيم اگر پيغمبر هم نبود و يك فرد عادى مى بود، چگونه حاضر شد كه ناموس خود را وسيله كسب روزى قرار داده و از او به عنوان يكى از مستغلات استفاده كند، و به خاطر تحصيل پول حاضر شود كه فرعون و يا ابى مالك او را به عنوان همسرى خود به خانه ببرند؟! حاشا بر غيرت يك فرد عادى . تا چه رسد به يك پيغمبر اولى العزم .
علاوه بر اين ، مگر خود تورات قبل از ذكر اين مطلب نگفته بود كه ساره در آن ايام - و مخصوصا هنگامى كه ابى مالك او را به دربار خود برد - پير زنى بود كه هفتاد سال يا بيشتر از عمرش گذشته بود. و حال عادت طبيعى اقتضا مى كند كه زن در هنگام پيرى ، شادابى جوانياش و حسن جمالش از بين برود، و فرعون و يا ابى مالك و يا هر پادشاهى ديگر كجا به چنين پيرزنى رغبت مى كنند تا چه رسد به اينكه شيفته جمال و خوبى او شوند.
وجود نظير نسبت هاى نارواى تورات فعلى به ابراهيم (ع )، در بعض روايات اهل سنت .
نظير اين قبيل نسبتهايى كه تورات به ابراهيم خليل (عليهالسلام ) و ساره داده ، در روايات عامه نيز ديده مى شود. مثلا در صحيح بخارى و مسلم از ابى هريره روايت شده كه گفته است : رسول خدا (صلى اللّه عليه وآله و سلم ) فرمود:

*(209/23)*

ابراهيم خليل هيچ دروغ نگفت مگر در سه مورد: دو مورد در باره ذات خدا و اثبات توحيد او، و يكى در باره ساره . اما آن دو دروغى كه در راه اثبات توحيد گفت يكى جمله (انى سقيم ) بود و يكى اينكه گفت : (بل فعله كبيرهم هذا). و اما آن دروغى كه در باره ساره گفت اين بود كه وقتى به سرزمين آن مرد ديكتاتور و جبار رسيدند به ساره - كه زنى بسيار زيبا بود - گفت : اگر اين پادشاه بفهمد كه تو همسرم هستى تو را به هر وسيله اى كه شده از من مى گيرد. بنابراين ، اگر از تو پرسيد با ابراهيم چه نسبتى دارى بگو من خواهر اويم ، و راست هم گفته اى ، براى اينكه تو خواهر دينى منى ، چون در روى زمين مسلمانى غير از من و تو نيست . پيشبينى ابراهيم درست درآمد، چون وقتى وارد آن شهر شدند، يكى از درباريان ، ساره را ديد و به نزد شاه رفت و گفت : زنى در كشور تو ديدم كه جز براى تو كسى را سزاوار نيست . شاه ساره را احضار كرد و ابراهيم پس از رفتن ساره به نماز ايستاد. شاه از ديدن ساره چنان شيفته او شد كه بى اختيار برخاست و دست به سوى او دراز كرد، در همان لحظه دستش به سختى جمع و خشك شد. شاه به ساره گفت از خدا بخواه كه دست مرا باز كند كه ضررى به تو نخواهم رسانيد. ساره نيز دعا كرد ولى شاه از كار پيشين خود دست برنداشت . بار ديگر كه دست دراز كرد، دستش سختتر از دو بار اول و دوم ، جمع و خشك شد، آنگاه به ساره گفت : از خدا بخواه كه دست مرا باز كند، خدا را ضامن مى گيرم كه ضررى به تو نرسانم . ساره باز دعا كرد و دستش باز شد. شاه آن مردى كه ساره را آورده بود خواست و به او گفت : تو شيطانى پيش من آوردى نه انسان ، او را از كشور من بيرون كن و هاجر كنيزم را هم به او بده .

*(209/24)*

پس ساره از پيش شاه برگشت و مى رفت ، همينكه ابراهيم او را ديد از نماز منصرف شد و گفت : چه شد. ساره گفت : خير بود. خدا دست اين فاجر بزهكار را كوتاه كرد و كنيزى هم رسانيد. آنگاه ابو هريره - خطاب به حضار كه عرب بودند - گفت : او (هاجر كنيز ساره ) مادر شما فرزندان (ماء السماء) است .
و در صحيح بخارى به طرق زيادى از انس و ابى هريره ، و در صحيح مسلم از ابو هريره و حذيفه ، و در مسند احمد از انس و ابن عباس ، و حاكم در كتاب خود از ابن مسعود ، و طبرانى از عبادة بن صامت و ابن ابى شيبه از سلمان و ترمذى از ابى هريره و ابو عوانه از حذيفه از ابى بكر حديث شفاعت رسول خدا (صلى اللّه عليه وآله و سلم ) در قيامت را، روايت كرده اند.
در ضمن اين حديث - كه حديثى است طولانى - رسول خدا (صلى اللّه عليه وآله و سلم ) فرموده : اهل موقف يكى پس از ديگرى به حضور انبيا آمده و از آن حضرات درخواست شفاعت مى كنند، هر پيغمبرى به لغزشى از لغزشهاى خود اعتذار جسته آنان را به پيغمبر بعد از خود حواله مى دهد، تا اينكه پايان كار همه مردم به خود ايشان ، يعنى خاتم النبيين (صلى عليه وآله و سلم ) مى رسد و از آن حضرت درخواست مى كنند و آنجناب آنان را شفاعت مى كند.
در اين حديث است كه : وقتى مردم نزد ابراهيم (عليهالسلام ) مى روند آنجناب مى فرمايد: از من كارى ساخته نيست ، براى اينكه من سه تا دروغ گفته ام ، و مقصودش از آن سه دروغ يكى (انى سقيم ) و يكى (بل فعله كبيرهم ) و ديگرى اينكه به ساره گفت : به شاه بگو من خواهر ابراهيمم .
عدم صحت نسبت دروغ گفتن ، به ابراهيم (ع ) كه در روايات عامه آمده است .

*(209/25)*

و ليكن مضمون اين دو حديث به اعتراف اهل بحث با اعتبار صحيح (و با قواعد دينى ) سازگار نيست ، براى اينكه اگر مراد از اين دو حديث اين است كه اين سه دروغ در حقيقت دروغ نيست و ابراهيم توريه كرده - همچنانكه از بعضى از الفاظ حديث هم استفاده مى شود، مثل آنچه در روايات ديگر هم هست كه ابراهيم (عليهالسلام ) هيچ دروغ نگفت مگر در سه جا و در هر سه جا هم در راه خدا دروغ گفت . و يا فرموده اند: دروغهاى ابراهيم (عليهالسلام ) در حقيقت دروغ نبود بلكه مجادله و محاجه براى دين خدا بود - پس چرا ابراهيم (عليهالسلام ) در حديث قيامت و شفاعت خود را گناه كار خوانده ، و به همين جهت از شفاعت گنهكاران اعتذار جسته است ؟ اين نوع حرف زدن ، آنهم براى خدا اگر براى انبياء جايز باشد در حقيقت از محنتهايى است كه به خاطر خدا كشيده و جزو حسنات شمرده مى شود نه جزو گناهان . البته در سابق در آنجايى كه راجع به نبوت بحثهايى داشتيم (در جزو چهارم ترجمه ) گفتيم كه اينگونه احتجاجات براى انبيا (عليهم السلام ) جايز نيست ، زيرا باعث مى شود كه مردم به گفته هاى آنان اعتماد ننموده و وثوق نداشته باشند.
و اگر بنا شود بر اينكه اين قسم حرف زدن دروغ شمرده شود و ارتكاب به آن از شفاعت جلوگيرى كند، بايد گفتن (هذا ربى و هذا ربى ) - در هنگام ديدن ستاره ، ماه و خورشيد - بيشتر مانع شفاعت شود، براى اينكه آن دروغها دروغ بستن به بت بزرگ و دروغ گفتن به پادشاه و امثال آن بود، و اين دروغها دروغ بستن به خدا است ، و ستاره و ماه و خورشيد را به عنوان خدايى معرفى كردن است .

*(209/26)*

خواهيد گفت پس معناى (انى سقيم ) و همچنين معناى (بل فعله كبيرهم ) چيست ؟ و آيا به زعم شما دروغ هست يا نه ؟ جوابش ‍ اين است كه از قرائنى كه در آيه (فنظر نظرة فى النجوم فقال انى سقيم ) است ، به هيچ وجه دروغ بودن جمله (انى سقيم ) استفاده نمى شود، شايد راستى ابراهيم (عليهالسلام ) كسالتى داشته ، و ليكن نه آنقدر كه از شكستن بتها بازش بدارد. و اما جمله (بل فعله كبيرهم ) - جوابش اين است كه اين حرف را در مقابل كسانى زده كه خودشان مى دانسته اند كه بتها از سنگ و چوب درست شده اند و شعور و اراده اى ندارند. علاوه بر اين ، پس از گفتن اين حرف اضافه كرده است كه : (فاسالوهم ان كانوا ينطقون اگر اين بتها قادر بر تكلمند از خودشان بپرسيد) و معلوم است كه اين سنخ حرف زدن دروغ بشمار نمى آيد، بلكه منظور از آن اسكات و الزام خصم و وادار ساختن او به اعتراف بر بطلان مذهب خويش است . و لذا مى بينيم كه قوم ابراهيم (عليهالسلام ) با شنيدن آن چارهاى جز اعتراف نديده و در جواب ابراهيم (عليهالسلام ) گفتند: (لقد علمت ما هؤ لاء ينطقون قال افتعبدون من دون اللّه ما لا ينفعكم شيئا و لا يضركم اف لكم و لما تعبدون من دون الله ).
اين در صورتى بود كه اين دو حديث اين سه گفتار ابراهيم را واقعا دروغ ندانند و اما اگر بگويند كه اين سه جمله از آنجناب دروغ حقيقى است جوابگويش صريح قرآن است كه ابراهيم (عليهالسلام ) را (صديق ) ناميده و با بهترين ستايشها ستوده - چنانكه در فصل دوم گذشت . خواننده گرامى به همان فصل مراجعه كرده ، خودش قضاوت كند -.
با اين حال چطور انسان راضى مى شود كه چنين پيغمبر بزرگوارى كذاب و مردى دروغ پرداز خوانده شود كه هر وقت دستش از همه جا بريده مى شود به دروغ تشبث مى كند؟ و چطور ممكن است خداوند كسى را كه در راستى و درستى خدا را مراقب خود نمى داند به آن بيان عجيب مدح نموده و به فضائل كريمه اى بستايد؟.

*(209/27)*

روايتى جامع از طريق ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) درباره قضاياى ابراهيم (عليهالسلام ).
روايات وارده از ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) اصل داستان ابراهيم (عليهالسلام ) و ساره را تصديق كرده ، و ليكن مقام شامخ آن حضرت را از دروغ و هر چيز ديگرى كه منافى با قداست ساحت انبيا (عليهم السلام ) است منزه دانسته است ، جامعترين رواياتى كه در اين باب وارد شده ، روايتى است كه مرحوم كلينى آنرا در كافى از على از پدرش و از عده اى اصحاب اماميه از سهل از ابن محبوب از ابراهيم بن ابى زياد كرخى نقل كرده كه گفت :
از امام صادق (عليهالسلام ) شنيدم كه فرمود: ابراهيم (عليهالسلام ) در (كوثار) كه دهى از توابع كوفه است به دنيا آمد، پدرش نيز اهل همان قريه بود. مادر ابراهيم (عليهالسلام ) و مادر لوط، ساره و ورقه - و در نسخهاى ديگر رقبه - خواهر يكديگر و دختران (لاحج ) بودند. و لاحج نبيى از انبيا و انذار كننده اى از منذرين بود، ولى رسول نبود. ابراهيم (عليهالسلام ) در ابتداى سن ، در باره معارف الهى بر همان فطرتى بود كه خداوند مردم را به آن آفريده است تا اينكه خداى تعالى او را به سوى دين خود هدايت نموده و برگزيد.

*(209/28)*

ابراهيم (عليهالسلام ) با ساره دختر لاحج كه دختر خاله اش بود ازدواج نمود. ساره صاحب گوسفندان بسيار و مالك زمينهاى زيادى بود، و تمامى مايملك خود را به ابراهيم (عليهالسلام ) بخشيد. ابراهيم (عليهالسلام ) هم در رسيدگى و سرپرستى آن اموال كمال مراقبت را نمود و به آن سر و صورتى داد، و در نتيجه گوسفندان و همچنين زراعتها از سابق بيشتر شد، و كار به جايى رسيد كه در آن قريه كسى در ثروت در رديف ابراهيم (عليهالسلام ) نماند. ابراهيم (عليهالسلام ) بعد از آن كه بتها را شكست ، نمرود او را به بند كشيد و دستور داد تا چارديوارى بزرگى ساخته و از هيزم پر كردند، آنگاه هيزمها را آتش زده ابراهيم (عليهالسلام ) را در آتش انداخته و خود به كنارى رفتند. ولى آتش خاموش شد. وقتى نزديك چار ديوارى آمدند تا سرانجام كار ابراهيم (عليهالسلام ) را ببينند، ابراهيم (عليهالسلام ) را از بند رها شده و صحيح و سالم در همانجا كه افتاده بود نشسته ديدند، خبر به نمرود بردند، نمرود دستور داد تا ابراهيم (عليهالسلام ) را از بلاد خود بيرون كنند، و نگذارند از گوسفندان و چارپايان خود چيزى را همراه ببرد. ابراهيم (عليهالسلام ) گفت : حال كه نتيجه زحمات چندين ساله مرا از من مى گيريد بايد عمرى را كه من در سرپرستى و نگهدارى اين اموال در كشور شما صرف كرده ام به من بدهيد. نمروديان با ابراهيم (عليهالسلام ) بر سر اين مساءله نزاع و مشاجره نموده عاقبت توافق كردند كه طرفين به نزد قاضى رفته و فصل خصومت را به او واگذارند. قاضى نمرود، پس از شنيدن ادعاى طرفين حكم كرد كه بايد ابراهيم (عليهالسلام ) از گوسفندان خود چشم پوشيده و از كشور نمرود با دست تهى بيرون رود، و نمرود هم بايد آن مقدار عمرى را كه ابراهيم (عليهالسلام ) در تحصيل اين اموال صرف كرده به ابراهيم بازگرداند. حكم قاضى را به سمع نمرود رساندند، نمرود ناچار حرف خود را پس گرفت و گفت تا مزاحم

*(209/29)*

ابراهيم (عليهالسلام ) نشوند، و بگذارند تا ابراهيم (عليهالسلام ) با همه اموال خود بيرون رود چون ماندنش باعث مى شود كه دين مردم و خدايان آنها تباه گردند. لاجرم ابراهيم (عليهالسلام ) و لوط را از بلاد خود به سوى شام بيرون كردند.
لوط (عليهالسلام ) كه هيچ وقت حاضر نمى شد از ابراهيم (عليهالسلام ) جدا شود در اين سفر نيز به همراهى او بيرون آمد، ابراهيم (عليهالسلام ) براى ساره صندوقى ساخت و او را در آن قرار داد، و از شدت غيرتى كه داشت درهاى آن را از همه طرف بست ، و با اين وضع از وطن ماءلوفش چشم پوشيد.
next page
fehrest page
back page

*(209/30)*

next page
fehrest page
back page
هنگام خروج ، ابراهيم (عليهالسلام ) به قوم خود گفت : (انى ذاهب الى ربى سيهدين )، و مقصودش از اينكه گفت من به سوى پروردگارم مى روم اين بود كه من به سوى بيت المقدس حركت مى كنم .
خلاصه ، ابراهيم (عليهالسلام ) از قلمرو سلطنت نمرود بيرون شد و به كشور مردى قبطى بنام (عزاره ) وارد شد. در اين سرزمين به ماءمور مالياتى آنكشور برخورد نمود و ماءمور از او ماليات مطالبه كرد، و پس از صورت گرفتن از گوسفندان و ساير اموالش دستور داد تا آن تابوت (صندوق ) را كه ساره در آن بود نيز باز نموده و اموال درون آن را هم صورت بگيرد. ابراهيم (عليهالسلام ) از گشودن درب صندوق كراهت داشت ، لذا در جواب عشار گفت : فرض كن كه اين صندوق مالامال از طلا و نقره است من حاضرم ده يك (ماليات ) ظرفيت آن را طلا و يا نقره به تو بدهم و تو آنرا باز نكنى . عشار زير بار نرفت و گفت بايد باز كنى . بناچار ابراهيم (عليهالسلام ) با خشم و غضب در صندوق را باز كرد. وقتى چشم عشار به ساره كه حسن و جمال بى نظيرى داشت افتاد، پرسيد اين زن با تو چه نسبتى دارد؟ ابراهيم (عليهالسلام ) فرمود: دختر خاله من و همسر من است . پرسيد پس چرا او را در صندوق كرده و در صندوق را به رويش بسته اى ؟ ابراهيم (عليهالسلام ) فرمود غيرتم قبول نمى كند كه چشم نامحرمان به او بيفتد. عشار گفت دست از تو بر نميدارم تا حال تو و او را به شاه گزارش دهم ، همانجا مامورى را به نزد شاه فرستاد و از جريان با خبرش كرد.

*(210/1)*

شاه پيك مخصوص خود را فرستاد و ساره را به دربار احضار نمود، خواستند تا صندوق او را به طرف دربار ببرند ابراهيم (عليهالسلام ) فرمود به هيچ وجه از اين صندوق جدا نمى شوم مگر آنكه روح از تنم جدا گردد. مامورين جريان را به دربار گزارش ‍ دادند، شاه دستور داد تا ابراهيم (عليهالسلام ) را نيز با صندوق حركت دهند، ابراهيم (عليهالسلام ) و صندوق و هر كه با آنجناب بود به طرف دربار حركت نموده و بر شاه وارد شدند.
شاه گفت قفل اين صندوق را باز كن . ابراهيم (عليهالسلام ) فرمود ناموس من در اين صندوق است (و غيرت من قبول نمى كند همسرم را در مجلس نامحرمان ببينم ) و اينك حاضرم تمامى اموالم را بدهم و اين كار را نكنم .

*(210/2)*

شاه از اين حرف ، بر ابراهيم (عليهالسلام ) خشم گرفت و او را مجبور به گشودن صندوق نمود. وقتى چشم شاه به جمال بى مثال ساره افتاد عنان اختيار از دست داده بى محابا دست به طرف ساره دراز كرد. ابراهيم (عليهالسلام ) كه نميتوانست اين صحنه را ببيند روى گردانيده و عرض كرد: پروردگارا ! دست اين نامحرم را از ناموس من كوتاه كن . هنوز دست شاه به ساره نرسيده بود كه دعاى ابراهيم (عليهالسلام ) به اجابت رسيد و شاه با همه حرصى كه به نزديك شدن به آن صندوق داشت دستش از حركت باز ايستاد و ديگر نتوانست نزديك شود. شاه به ابراهيم (عليهالسلام ) گفت كه آيا خداى تو دست مرا خشكانيد؟ ابراهيم (عليهالسلام ) گفت آرى خداوند من غيور است ، و حرام را دوست نمى دارد، او است كه بين تو و بين عملى كردن آرزويت حائل شد. شاه گفت : پس از خدايت بخواه تا دست مرا به من برگرداند كه اگر بار ديگر دستم را بازيابم ديگر به ناموس تو طمع نخواهم كرد. ابراهيم (عليهالسلام ) عرض كرد: پروردگارا! دست او را باز ده تا از ناموس من دست بردارد. فورا دستش بهبودى يافت ، و ليكن بار ديگر نظرى به ساره انداخت و باز بى اختيار شده دست به سويش دراز نمود. در اين نوبت نيز ابراهيم (عليهالسلام ) روى خود را برگردانيد و نفرين كرد. و در همان لحظه دست شاه بخشكيد، و به كلى از حركت باز ماند. شاه رو به ابراهيم كرد كه اى ابراهيم ! پروردگار تو خدايى است غيور، و تو مردى هستى غيرتمند، اين بار هم از خدا بخواه دستم را شفا دهد، و من عهد مى بندم كه اگر دستم بهبودى حاصل كند ديگر اين حركت را تكرار نكنم . ابراهيم (عليهالسلام ) گفت من از خدايم درخواست مى كنم و ليكن بشرطى كه اگر اين بار تكرار كردى ديگر از من درخواست دعا نكنى . شاه قبول كرد. ابراهيم (عليهالسلام ) هم دعا نمود و دست او به حالت اول برگشت .

*(210/3)*

پادشاه چون اين غيرت و آن معجزات را از او بديد در نظرش بزرگ جلوه نمود و بى اختيار به احترام و اكرامش بپرداخت و گفت اينك به تو قول مى دهم از اينكه متعرض ناموس تو و يا چيزهاى ديگر كه همراه دارى نشوم ، به سلامت به هر جا كه خواهى برو، و ليكن من از تو حاجت و خواهشى دارم ، ابراهيم (عليهالسلام ) گفت : حاجتت چيست ؟ گفت اين است كه مرا اجازه دهى كنيز مخصوص خودم را كه زنى قبطى و عاقل و زيبا است به ساره ببخشم تا خادمه او باشد. ابراهيم (عليهالسلام ) اجازه داد، شاه دستور داد تا آن كنيز - كه همان هاجر مادر اسماعيل (عليهالسلام ) است - حاضر شد و به خدمت ساره درآمد.
ابراهيم (عليهالسلام ) وسايل حركت را فراهم نمود و با همراهان و گوسفندان خود به راه افتاد.
پادشاه هم به پاس احترامش و از ترس و هيبتى كه خدا از ابراهيم (عليهالسلام ) در دلها افكنده بود مقدارى موكب او را بدرقه نمود. خداى تعالى به ابراهيم (عليهالسلام ) وحى فرستاد كه پيشاپيش اين مرد جبار راه مرو، او را تعظيم و احترام بنما و جلو بيندازش ، و خودت دنبالش حركت كن ، براى اينكه او زمامدار است ، و زمامداران هر چه باشند چه فاجر و چه نيكوكار احترامشان لازم است ، چون جوامع بشرى به زمامدار احتياج دارد. ابراهيم (عليهالسلام ) از حركت باز ايستاد و پادشاه را گفت تا جلو بيفتد، و گفت پروردگار من همين ساعت مرا ماءمور كرد به اينكه ترا احترام كنم و بزرگت بشمارم ، و در راه رفتن تو را مقدم بر خودم بدارم ، و خود به دنبال تو راه بپيمايم ، شاه گفت : راستى خدا به تو چنين دستورى وحى كرده ؟ ابراهيم (عليهالسلام ) فرمود: آرى ، گفت : من شهادت مى دهم به اينكه اله تو الهى رفيق و حليم و كريم است . آنگاه گفت : اى ابراهيم تو مرا به دين خود متمايل كردى ، آنگاه با ابراهيم (عليهالسلام ) وداع نمود و برگشت .

*(210/4)*

ابراهيم (عليهالسلام ) همچنان راه مى پيمود تا به بلندترين نقطه از سرزمين شامات فرود آمد و لوط را در پايين ترين نقطه شامات جاى گذاشت .
ابراهيم (عليهالسلام ) وقتى پس از سالها انتظار از باردار شدن ساره نا اميد شد به او گفت : اگر مايل باشى هاجر را به من بفروش ، باشد كه خداوند از او به من فرزندى روزى فرمايد، تا براى ما خلفى باشد. ساره موافقت نمود و هاجر را به ابراهيم (عليهالسلام ) فروخت ، و از هاجر اسماعيل (عليهالسلام ) به دنيا آمد.
ذبيح ابراهيم (ع )، اسمعيل (ع ) بوده است نه اسحق (ع ).
اگر به خاطر داشته باشيد تورات ، ذبيح ابراهيم (عليهالسلام ) را اسحاق دانسته در حالى كه ذبيح نامبرده اسماعيل (عليهالسلام ) بوده نه اسحاق . مساءله نقل دادن هاجر به سرزمين تهامه كه همان سرزمين مكه است ، و بنا كردن خانه كعبه در آنجا و تشريع احكام حج كه همه آن و مخصوصا طواف ، سعى و قربانى آن حاكى از گرفتاريها و محنتهاى هاجر و فرزندش در راه خدا است ، همه مؤ يد آنند كه ذبيح نامبرده اسماعيل بوده نه اسحاق .
انجيل برنابا هم يهود را به همين اشتباه ملامت كرده و در فصل چهل و چهار چنين گفته است : (خداوند با ابراهيم (عليهالسلام ) سخن گفت و فرمود: اولين فرزندت ، اسماعيل را بگير و از اين كوه بالا برده او را به عنوان قربانى و پيشكش ذبح كن ، و اگر ذبيح ابراهيم (عليهالسلام ) اسحاق بود انجيل او را يگانه و اولين فرزند ابراهيم (عليهالسلام ) نمى خواند، براى اينكه وقتى اسحاق به دنيا آمد اسماعيل (عليهالسلام ) كودكى هفت ساله بود).

*(210/5)*

و همچنين از آيات قرآن كريم به خوبى استفاده مى شود كه ذبيح ابراهيم (عليهالسلام )، فرزندش اسماعيل بوده نه اسحاق ، براى اينكه بعد از ذكر داستان شكستن بتها، و در آتش افكندن ابراهيم (عليهالسلام ) و بيرون آمدنش به سلامت ، مى فرمايد: (فارادوا به كيدا فجعلناهم الاسفلين ، و قال انى ذاهب الى ربى سيهدين ، رب هب لى من الصالحين ، 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 تؤ مر ستجدنى انشاء اللّه من الصابرين ، فلما اسلما و تله للجبين ، و ناديناه ان يا ابراهيم قد صدقت الرؤ يا انا كذلك نجزى المحسنين ، ان هذا لهو البلاء المبين ، و فديناه بذبح عظيم و تركنا عليه فى الاخرين سلام على ابراهيم ، كذلك نجزى المحسنين ، انه من عبادنا المؤ منين ، و بشرناه باسحق نبيا من الصالحين و باركنا عليه و على اسحق و من ذريتهما محسن و ظالم لنفسه مبين ).
اگر كسى در اين آيات دقت كند چاره اى جز اين نخواهد ديد كه اعتراف كند به اينكه ذبيح همان كسى است كه خداوند ابراهيم (عليهالسلام ) را در جمله (فبشرناه بغلام حليم ) به ولادت او بشارت داده . و جمله (و بشرناه باسحق نبيا من الصالحين ) بشارت ديگرى است غير آن بشارت اول ، و مساءله ذبح و قربانى در ذيل بشارت اولى ذكر شده . و خلاصه ، قرآن كريم پس از نقل قربانى كردن ابراهيم (عليهالسلام ) فرزند را، مجددا بشارت به ولادت اسحق را حكايت مى كند و اين خود نظير تصريح است به اينكه قربانى ابراهيم (عليهالسلام ) اسماعيل بوده نه اسحاق .

*(210/6)*

و نيز روايات وارد از ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) همه تصريح دارند بر اينكه ذبيح ، اسماعيل (عليهالسلام ) بوده . و اما در روايات وارده از طرق عامه ، در بعضى از آنها اسماعيل (عليهالسلام ) و در بعضى ديگر اسحاق اسم برده شده . الا اينكه قبلا هم گفتيم و اثبات هم كرديم كه روايات دسته اول موافق با قرآن است ، و روايات دسته دوم چون مخالف با قرآن است قابل قبول نيست .
كلام نادرست طبرى در تاريخ خود كه اسحق (ع ) را ذبيح دانسته .
طبرى در تاريخ خود مى گويد: علماى پيشين اسلام اختلاف كرده اند در اينكه آن فرزندى كه ابراهيم (عليهالسلام ) ماءمور به قربان كردن او شد كداميك از دو فرزندش بوده ، بعضى گفته اند اسحاق بوده ، و بعضى ديگر گفته اند: اسماعيل ، و بر طبق هر دو قول از رسول خدا (صلى اللّه عليه وآله و سلم ) نيز روايت وارد شده . و ما اگر در بين اين دو دسته روايات يكدسته را صحيح مى دانستيم البته بر طبق همان حكم مى كرديم و ليكن روايات هيچكدام بر ديگرى از جهت سند ترجيح ندارد، لذا ناگزير بر طبق آن رواياتى حكم مى كنيم كه موافق با قرآن كريم است ، و آن رواياتى است كه مى گويد: فرزند نامبرده ، اسحاق بوده ، چون قرآن كريم دلالتش بر صحت اين دسته از روايات روشنتر است ، و اين قول بهتر از قرآن استفاده مى شود.

*(210/7)*

طبرى رشته كلام را ادامه داده تا آنجا كه مى گويد: اما اينكه گفتيم دلالت قرآن بر صحت اين دسته از روايات روشنتر است براى اين بود كه قرآن پس از ذكر دعاى ابراهيم خليل (عليهالسلام ) در موقع بيرون شدن از ميان قوم خود با ساره به سوى شام ، مى فرمايد: (انى ذاهب الى ربى سيهدين رب هب لى من الصالحين ) و اين دعا قبل از آن بود كه اصلا به هاجر برخورد كند، و از او فرزندى بنام اسماعيل به وجود آيد. آنگاه دنبال اين دعا اجابت دعايش را ذكر مى كند، و او را به وجود غلامى حليم بشارت مى دهد - و سپس خواب ديدن ابراهيم (عليهالسلام ) مبنى بر اينكه همين غلام را پس از رسيدن به حد رشد ذبح مى كند بيان مى فرمايد.
و از آنجايى كه در قرآن كريم بشارت به فرزند ديگرى به ابراهيم داده نشده ، و در پارهاى از آيات مانند آيه و امراته قائمة فضحكت فبشرناها باسحق و من وراء اسحق يعقوب و آيه (فاوجس منهم خيفة قالوا لا تخف و بشروه بغلام عليم فاقبلت امراته فى صرة فصكت وجه ها و قالت عجوز عقيم ) صراحتا بشارت را در باره ولادت اسحاق ذكر مى كند ناگزير بايد هر جا بشارت ديگرى در اين باره ديده شد حمل بر ولادت همين فرزند كنيم .
آنگاه مى گويد: كسى اشكال نكند به اينكه اين ادعا با بشارت تولد اسحاق از ابراهيم (عليهماالسلام ) و تولد يعقوب از اسحاق نمى سازد، و چون بشارت تولد اسحاق تواءم با بشارت به تولد يعقوب ذكر شده پس فرزند مورد بحث اسماعيل بوده ، براى اينكه صرف تواءم ذكر شدن اين دو بشارت دليل بر اين نيست كه فرزند مورد بحث اسماعيل بوده ، ممكن است اسحاق بوده ، و يعقوب قبل از جريان قربانى شدن از اسحاق به دنيا آمده باشد، و اسحاق پس از تولد يعقوب به حد سعى رسيده باشد.

*(210/8)*

و نيز كسى اشكال نكند به اينكه اگر مقصود از فرزند مورد بحث اسحاق باشد به طور مسلم اين جريان در غير كعبه رخ ميداد، و حال آنكه در روايات دارد ابراهيم (عليهالسلام ) ديد كه قوچى به خانه كعبه بسته شده براى اينكه ممكن است قوچ را از شام به مكه آورده و به خانه خدا بسته باشند.
اين بود كلام طبرى در پيرامون اين بحث ، و عجيب اينجا است كه چطور متوجه اين نكته نشده كه ابراهيم (عليهالسلام ) در موقع مهاجرتش به شام تنها از خدا فرزند صالحى خواست ، و قيد نكرد كه اين فرزند صالح از ساره باشد يا از غير او، و با اين حال هيچ اجبارى نيست به اينكه ما بشارت بعد از اين دعا را بشارت بر ولادت اسحاق از ساره بدانيم .
اين هم كه گفت : چون در چند مورد بشارت به فرزند، بشارت به ولادت اسحاق است پس بايد هر جاى ديگر قرآن بشارت به فرزندى به ابراهيم ديديم حمل بر ولادت اسحاق كنيم صرفنظر از اشكالى كه در خود آن موارد هست اصولا اين حرف قياس بدون دليل است ، بلكه نه تنها دليلى بر صحت آن نيست ، دليل بر خلافش هم هست ، و آن اين است كه در آيات مورد بحث بعد از آنكه خداوند ابراهيم را به وجود فرزندى بشارت مى دهد، و سپس مساءله ذبح را ذكر مى كند، مجددا بشارت ديگرى به تولد اسحاق مى دهد، و با اين حال هر كسى مى فهمد كه بشارت اولى مربوط به تولد فرزند ديگرى غير اسحاق بوده ، و الا حاجتى به ذكر بشارت دومى نبود. و از آنجايى كه علماى حديث و تاريخ اتفاق دارند بر اينكه اسماعيل قبل از اسحاق به دنيا آمده ناگزير بايد گفت آن بشارتى هم كه قبل از بشارت ولادت اسحاق و قبل از مساءله ذبح ذكر شده بشارت به تولد اسماعيل است .

*(210/9)*

تناقص ديگرى از تورات : اگر بخاطر داشته باشيد تورات تصريح كرد به اينكه اسماعيل قريب چهارده سال قبل از اسحاق بدنيا آمد، و چون ساره مورد استهزاء قرار گرفت ، ابراهيم (عليهالسلام ) او را با مادرش از خود طرد نمود. و به وادى بى آب و علفى برد. آنگاه داستان عطش هاجر و اسماعيل را و اينكه فرشته اى آب را به آن دو نشان داد، ذكر نمود، و حال آنكه در ضمن داستان گفت : هاجر بچه خود را زير درختى انداخت تا جان دادنش را نبيند. از اين جمله و جملات ديگرى كه تورات در بيان اين داستان دارد استفاده مى شود كه اسماعيل در آن وادى كودكى شيرخواره بوده ، همچنانكه اخبار وارده از طرق ائمه اهلبيت (عليهم السلام ) نيز آنجناب را در آن ايام بچهاى شيرخوار خوانده است .
تورات بر خلاف قرآن كريم :
6 - تورات بر خلاف قرآن كريم : - كه كمال اعتناء را به داستان ابراهيم (عليهالسلام ) و دو فرزند بزرگوارش (عليهم السلام ) نموده - اين داستان را با كمال بى اعتنائى نقل كرده است ، و تنها شرحى از اسحاق كه پدر بنى اسرائيل است بيان داشته ، و از اسماعيل جز به پارهاى از مطالب كه مايه توهين و تحقير آن حضرت است يادى نكرده ، تازه همين مقدار هم كه ياد كرده خالى از تناقض نيست ، يكبار گفته كه : خداوند به ابراهيم (عليهالسلام ) خطاب كرد كه من نسل تو را از اسحاق منشعب مى كنم . بار ديگر گفته كه : خداوند به وى خطاب كرد كه من نسل تو را از پشت اسماعيل جدا ساخته و به زودى او را امتى بزرگ قرار مى دهم . يكجا او را انسانى وحشى و ناسازگار با مردم و خلاصه موجودى معرفى كرده كه مردم از او ميرميده اند، انسانى كه از كودكى نشو و نمايش در تيراندازى بوده و اهل خانه پدر، او را از خود رانده بودند. و در جايى ديگر در باره همين اسماعيل (عليهالسلام ) گفته كه : خدا با او است .

*(210/10)*

اين بود مقايسه بين گفته هاى تورات و بعضى از روايات عامه در باره ابراهيم (عليهالسلام ) و فرزندان او و بين گفته هاى قرآن و روايات ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) در باره آنجناب ، و از اين مقايسه اى كه ما كرديم و از مطالبى كه در خلال اين بحث در اختيار خواننده گذاشتيم جواب از دو اشكالى كه به گفته هاى قرآن مجيد شده است نيز روشن مى گردد:
اشكال بعضى از مستشرقين به قرآن در مورد عدم نقل خصوصيات ابراهيم و اسمعيل (ع ) و داستان بناى كعبه و... در سور مكيه
اول - اشكالى است كه بعضى از خاورشناسان كرده و گفته اند: (قرآن كريم در سوره هايى كه در مكه نازل شده متعرض ‍ خصوصيات ابراهيم و اسماعيل (عليهماالسلام ) نشده ، و از آن دو مانند ساير انبياء به طور اجمال اسم برده ، و تنها بيان كرده كه آن دو بزرگوار مانند ساير انبيا (عليهم السلام ) داراى دين توحيد بوده مردم را بيم مى داده و به سوى خدا دعوت مى كرده اند،
و اما بنا كردن كعبه و به ديدن اسماعيل رفتن و اينكه اين دو بزرگوار، عرب را به دين فطرت و ملت حنيف دعوت كرده اند، هيچيك در اين گونه سوره ها وارد نشده . و ليكن در سوره هاى غير مكى از قبيل (بقره ) و (حج ) و امثال آن اين جزئيات ذكر شده و پيوند پدر و فرزندى ميان آن دو و پدر عرب بودن و تشريع دين اسلام و بناى كعبه به دست ايشان خاطر نشان شده است .

*(210/11)*

سر اين اختلاف اين است كه محمد (صلى اللّه عليه وآله و سلم ) تا چندى كه در مكه به سر مى برد با يهوديها ميانه بدى نداشت ، بلكه تا حدى به آنها اعتماد هم داشت ، و ليكن وقتى به مدينه مهاجرت نمود و با دشمنى شديد و ريشه دار يهود مواجه گرديد چارهاى جز اين نديد كه از غير يهود استمداد جسته و به كمك آنان خود را از شر يهود محفوظ بدارد، اينجا بود كه هوش سرشار خداداديش او را به اين نقشه راهنمايى كرد كه به منظور همدست ساختن مشركين عرب ابراهيم (عليهالسلام ) را كه بنيانگذار دين توحيد است پدر عرب ناميده و حتى شجره خود را به او منتهى كند، و به همين منظور و براى نجات از شر مردم مكه كه بيش از هر مردم ديگرى فكر او را به خود مشغول كرده بودند بانى خانه مقدس آنان يعنى كعبه را ابراهيم ناميده و از اين راه مردم آن شهر را هم با خود موافق نمود).
صاحبان اين اشكال با اين نسبتهايى كه به كتاب عزيز خدا داده آبرويى براى خود باقى نگذاشته اند، براى اينكه قرآن كريم با شهرت جهانيى كه دارد حقانيتش بر هيچ شرقى و غربى پوشيده نيست ، مگر كسى از معارف آن بى خبر باشد، و بخواهد با نداشتن اهليت در باره چيزى قضاوت كند، وگرنه هيچ دانشمند متدبرى نيست كه قرآن را ديده باشد و آن را مشتمل بر كوچكترين خلاف واقعى بداند. آرى ، همه - چه شرقى و چه غربى - اعتراف دارند بر اينكه قرآن نه با مشركين مداهنه و سازش نموده ، نه با يهود و نه با نصارا و نه با هيچ ملتى ديگر، و در اين باب هيچ فرقى بين لحن سوره هاى مكى آن و لحن سوره هاى مدنياش نيست ، و همه جا به يك لحن يهود و نصارا و مشركين را تخطئه نموده است .

*(210/12)*

بله ، اين معنا هست كه آيات قرآن از آنجايى كه به تدريج و بر حسب پيشامدهاى مربوط به دعوت دينى نازل مى شده ، و ابتلاى رسول خدا (صلى اللّه عليه وآله و سلم ) به يهوديان بعد از هجرت بوده قهرا تشديد علنى عليه يهود هم در آيات نازله در آن ايام واقع شده ، همچنانكه آيات راجع به احكامى كه موضوعات آن در آن ايام پيش آمده در همان ايام نازل شده است .
و اما اينكه گفتند داستان ساختن خانه كعبه و سركشى ابراهيم (عليهالسلام ) از اسماعيل و تشريع دين حنيف در سوره هاى مكى نيامده ، جوابش آيات سوره ابراهيم (عليهالسلام ) است كه در مكه نازل شده و خداوند در آن ، دعاى ابراهيم (عليهالسلام ) را چنين حكايت نموده :
(و اذ قال ابراهيم رب اجعل هذا البلد آمنا و اجنبنى و بنى ان نعبد الاصنام ) - تا آنجا كه مى فرمايد - (ربنا انى اسكنت من ذريتى بواد غير ذى زرع عند بيتك المحرم ربنا ليقيموا الصلوة فاجعل افئدة من الناس تهوى اليهم و ارزقهم من الثمرات لعلهم يشكرون ) - تا آنجا كه مى فرمايد - (الحمد لله الذى وهب لى على الكبر اسمعيل و اسحق ان ربى لسميع الدعاء).
همچنانكه نظير اين آيات در سوره صافات كه آن نيز مكى است و اشاره به داستان ذبح دارد آمده و ما در چند صفحه قبل آن را ايراد نموديم .
و اما اينكه گفتند: محمد (صلى اللّه عليه وآله و سلم ) بدين وسيله خود را از شر يهوديان معاصرش حفظ كرد و شجره خود را متصل به يهوديت ابراهيم (عليهالسلام ) نمود، جوابش آيه (يا اهل الكتاب لم تحاجون فى ابراهيم و ما انزلت التورية و الانجيل الا من بعده افلا تعقلون ) - تا آنجا كه مى فرمايد - (ما كان ابراهيم يهوديا و لا نصرانيا و لكن كان حنيفامسلما و ما كان من المشركين ) است كه صراحتا مى فرمايد ابراهيم (عليهالسلام ) يهودى نبوده است .
اشكال ديگر به آيات مربوط به احتجاجات ابراهيم (ع ) و در آتش انداختن آن حضرت .

*(210/13)*

اشكال دوم اين است كه : ستاره پرستانى كه قرآن ، احتجاج ابراهيم (عليهالسلام ) را عليه الوهيت آنها با جمله (فلما جن عليه ) متعرض شده در شهر (حران ) كه ابراهيم (عليهالسلام ) از (بابل ) يا (اور) بدانجا مهاجرت كرد، مى زيستند، و لازمه اين معنا اين است كه بين احتجاج او عليه ستاره پرستان و بين احتجاجش عليه بت پرستان و بت شكستن و در آتش انداختنش مدتى طولانى فاصله شده باشد، و حال آنكه از ظاهر آيات راجع به اين دو احتجاج بر مى آيد كه اين دو احتجاج در عرض دو روزى واقع شده است كه اولين برخورد وى با پدرش بود - چنانكه گذشت .
مؤ لف : اين اشكال در حقيقت اشكال به تفسيرى است كه در ذيل آيات ، گذشت ، نه بر اصل آيات قرآنى . و جوابش هم اين است كه اين حرف ناشى از غفلت و بى اطلاعى از تاريخ و همچنين در دست نداشتن حساب صحيح است ، براى اينكه اگر درست حساب مى كردند، مى فهميدند كه وقتى در يك شهر بزرگى از يك كشورى ، مذهبى مانند صابئيه رائج باشد، قهرا در گوشه و كنار آن كشور نيز از معتقدين به آن مذهب اشخاصى يافت مى شوند، چطور ممكن است مثلا شهر حران همگى ستاره پرست باشند و از اين ستاره پرستان در مركز و عاصمه كشور يعنى شهر بابل يا اور عده اى يافت نشوند؟.

*(210/14)*

و اما اينكه گفتيم اين اشكال ناشى از بى اطلاعى از تاريخ است ، براى اين است كه تاريخ ثابت كرده كه در شهر بابل مذهب ستاره پرستى مانند مذهب بت پرستى رائج بوده ، و معتقدين به آن مذهب نيز مانند معتقدين به اين كيش داراى معابد بسيارى بوده اند و هر معبدى را به نام ستارهاى ساخته و مجسمهاى از آن ستاره را در آن معبد نصب كرده بودند. مخصوصا در تاريخ سرزمين بابل و حوالى آن اين معنا ثابت است كه صابئين در حدود سه هزار و دويست سال قبل از ميلاد در اين سرزمين معبدى به نام (اله شمس ) و معبدى به نام (اله قمر) بنا كرده اند، و در سنگهايى هم كه باستانشناسان كشف كرده اند و در آن شريعت حمورابى حك شده ، اله شمس و اله قمر اسم برده شده است . و تاريخ نوشتن و حكاكى اين سنگها مقارن با همان ايام زندگى ابراهيم (عليهالسلام ) است .
گفتار بيرونى و بلخى و مسعودى درباره عقائد ستاره پرستان ، بت پرستان و صائبين .
و در آن قسمتى هم كه از كتاب (آثار الباقية ) ابو ريحان بيرونى در ذيل آيه 62 از سوره بقره در ضمن بحث تاريخى نقل شد داشت كه : (يوذاسف ) پس از گذشتن يكسال از سلطنت طهمورث در سرزمين هند ظهور و كتابت فارسى را اختراع كرد و مردم را به كيش صابئيت دعوت نمود. و گروه بسيارى هم بدو گرويدند. و نيز پادشاهان سلسله پيشداديان و بعضى از كيانيها كه در بلخ بسر مى بردند، آفتاب ، ماه و ستارگان و همچنين كليات عناصر را مقدس و معظم مى شمردند، تا آنكه پس از گذشتن سى سال از سلطنت گشتاسب ، زردشت ظهور نمود.
بيرونى همچنان گفتار خود را ادامه داده تا آنجا كه مى گويد: اينها تدابير عالم را به فلك و اجرام فلكى نسبت مى دهند و براى آنها قائل به حيات ، نطق ، چشم و گوش بوده و به طور كلى انوار را تعظيم مى كنند.

*(210/15)*

از جمله آثار باستانى صابئين يكى گنبدى است كه بالاى محراب مقصوره جامع دمشق ساختهاند، چون اين محل نمازگاه صابئين بوده . يونانيها و روميها نيز بر اين كيش بوده اند. مسجد مذكور در اثر تحولات تاريخى از دست صابئين درآمد و به دست يهود و پس از يهود به دست نصارا افتاد و آن را كليساى خود قرار دادند، تا آنكه اسلام ظهور نمود و مسلمين بر دمشق مسلط شده و اين بناى تاريخى را مسجد خود كردند.
و به طورى كه ابو معشر بلخى در كتاب خود نوشته : صابئين هيكلهايى به اسماء آفتاب داشتهاند، مانند هيكل (بعلبك ) كه براى صنم شمس و (قران ) كه براى صنم قمر ساخته شده بود و شكل طيلسان را داشته . در نزديكيهاى دمشق دهى است به نام (سلمسين ) كه معلوم مى شود اسم قديمى اين محل (صنم سين ) يعنى بت ماه بوده ، و نيز دهى ديگر است بنام (ترع عوز) يعنى دروازه زهره .
و به طورى كه مورخين مى نويسند حتى بتهاى خانه كعبه هم از آن صابئين بوده ، و مردم مكه در آنروزها در شمار صابئين و ستاره پرست بوده اند، و بت (لات ) به اسم (زحل ) و بت (عزى ) به اسم (زهره ) بوده .
مسعودى مى نويسد كه : مذهب صابئيت در حقيقت تكاملى از بت پرستى بوده ، چون ريشه اين دو كيش يكى است ، و چه بسا كه بسيارى از بت پرستان نيز مجسمه خورشيد، ماه و ساير ستارگان را مى پرستيدند، و با پرستش آنها به اله هاى هر يك از آنها و به واسطه آن اله ها به اله آلهه تقرب مى جستند.

*(210/16)*

و نيز مى گويد: بسيارى از اهل هند و چين و طوائفى ديگر بودند كه خداى عز و جل را جسم مى پنداشته ، و معتقد بودند ملائكه اجسامى هستند به اندازه هاى معين ، و خدا و ملائكه در پشت آسمان پنهانند. اين عقايد آنها را بر آن داشت كه تمثالها و بتهايى به خيال خود به شكل خداى عز و جل و يا به شكل ملائكه با قامتها و شكلهاى مختلف و يا به شكل انسان يا غير اينها تراشيده آنها را بپرستند، و به پيشگاهشان قربانيانى تقديم بدارند، و نذوراتى برايشان نذر كنند، زيرا به عقيده اينان اين آلهه همانند خداى متعال و به او نزديك بودند.
دير زمانى بر اين منوال گذشت تا آنكه بعضى از حكما و دانشمندانشان آنان را به نتيجه افكار خود بدين شرح آگاه ساختند كه : افلاك و كواكب نزديك ترين اجسام ديدنى به خداى تعالى مى باشند، و اين اجسام داراى حيات و نفس ناطقه اند، و ملائكه در بين اين ستارگان و آسمانها به نزد خدا آمد و شد دارند، و هر حادثهاى كه در عالم ما پيش مى آيد همه الگويى از حوادث عالم بالا و نتيجه حوادثى است كه به امر خدا در كواكب پديد مى آيد.
از آن به بعد بشر بتپرست متوجه ستارگان گشته و قربانيها را به پيشگاه آنها تقديم مى داشتند، بدان اميد كه ستارگان حوائج آنها را برآورده و حوادث خوبى برايشان پيش آورند. ليكن متوجه شدند كه اين ستارگان در روز و قسمتى از شب در دسترس آنها نيستند، و تنها پارهاى از شب خودنمائى مى كنند، به ناچار بعضى از حكمايشان راه چاره را در اين ديدند كه بتها و مجسمه هايى به صورت و شكل ستارگان بسازند و به ايشان دستور دادند تا پيكرها و بتهايى به عدد ستارگان مشهور براى كواكب ساختند و هر صنفى از ايشان ستارهاى را تعظيم مى كردند و به پيشگاهش قربانى مخصوصى مى بردند و چنين مى پنداشتند كه وقتى در زمين بت مربوط بفلان ستاره را تعظيم كنند آن ستاره در آسمان به جنب و جوش درآمده و مطابق خواسته هايشان سير مى كند.

*(210/17)*

آنان براى هر كدام خانه اى جداگانه و هيكلى منفرد ترتيب داده و به هر يك از آن هيكلها اسم يكى از ستارگان را گذاشتند. گروهى خانه كعبه را خانه زحل پنداشته و گفته اند: اگر اين خانه تاكنون باقى مانده براى اين بوده كه اين خانه خانه زحل است ، و زحل آنرا از دستخوش حوادث نگهداشته ، چون زحل كارش بقا و ثبوت و نگهدارى است . هر موجودى كه مربوط به اين ستاره باشد به هيچ وجه زوال پذير نيست . اينان عقايد خرافى ديگر نيز داشتهاند كه ذكر آنها باعث ملال خاطر خواننده است .
چون مدتى بر اين منوال گذشت ، كم كم خود بتها را به جاى ستارگان پرستيده و آنها را واسطه نزديكى به خدا دانستند و پرستش ‍ ستارگان را از ياد بردند، تا آنكه يوذاسف كه مردى از اهل هند بود در سرزمين هند ظهور نمود و از هند به سند و از آنجا به بلاد سيستان و زابلستان كه آنروز در تحت تصرف (فيروز بن كبك ) بود ، سفر نمود و از آنجا مجددا به سند مراجعت كرد و از آنجا به كرمان رفت . اين مرد ادعاى نبوت داشت و ميگفت : من از طرف خداى تعالى رسول و واسطه بين او و بندگان اويم .
يوذاسف در اوايل سلطنت طهمورث پادشاه فارس - و بعضى گفته اند در عهد سلطنت جم - به فارس رفت - او اولين كسى بود كه مذهب ستاره پرستى را در بين مردم ابداع نمود و آنرا انتشار داد - چنانكه در سطور گذشته يادآور شديم .
يوذاسف مردم را به زهد و ترك دنيا و اشتغال به معنويات و توجه به عوالم بالا كه مبداء و منتهاى نفوس بشر است دعوت مى نمود، و با القاء شبهاتى كه داشت مردم را به پرستش بتها و سجده در برابر آنها وا مى داشت و با حيله و نيرنگهايى كه مخصوص به خودش بود اين مسلك خرافى را صورت مسلكى صحيح و عقلائى داد.

*(210/18)*

تاريخ دانان خبره و باستانشناسان نوشتهاند: (جم ) اولين كسى بود كه آتش را بزرگ شمرد و مردم را به بزرگداشت آن دعوت نمود، او آتش را از اين جهت تعظيم مى كرده كه به نور آفتاب و ماه شباهت داشته و او بطور كلى نور را بهتر از ظلمت مى دانسته و براى آن مراتبى قايل بوده . بعد از وى پيروان او با هم اختلاف نموده هر طائفهاى به سليقه خود چيزى را واجب التعظيم مى دانست و آنرا براى نزديكى به خدا تعظيم مى كرد.
مسعودى سپس خانه هاى مقدسى را كه در دنيا هر كدام مرجع طائفه مخصوصى است برشمرده و در اين باره هفت خانه را اسم مى برد: 1 - خانه كعبه يا خانه زحل 2 - خانه اى در اصفهان بالاى كوه مارس 3 - خانه مندوسان در بلاد هند 4 - خانه نوبهار بنام ماه در شهر بلخ 5 - خانه غمدان در شهر صنعاى يمن به نام زهره 6 - خانه كاوسان بنام خورشيد در شهر فرغانه 7 - خانه نخستين علت ، در بلندترين بلاد چين .
آنگاه مى گويد: خانه هاى مقدس ديگرى در بلاد يونان و روم قديم و صقلاب بوده كه برخى از آنها به اسماى كواكب ناميده مى شدند، مانند خانه زهره در تونس .

*(210/19)*

صابئى ها - كه آنان را به خاطر اينكه حرانيها همه صابئى بوده اند حرانيون نيز گفته اند - علاوه بر خانه هاى مذكور هيكلهايى نيز داشتهاند كه هر كدام را به نام يكى از جواهر عقلى و ستارگان مى ناميدند، از آن جمله است : 1 - هيكل نخستين علت 2 - هيكل عقل 3 - هيكل سلسله 4 - هيكل صورت 5 - هيكل نفس ، كه اين چند هيكل بر خلاف ساير هياكل كه هر كدام شكل مخصوصى داشته اند، همه مدور شكل ساخته شده بودند. 6 - هيكل زحل ، شش ضلعى 7 - هيكل مشترى ، سه ضلعى 8 - هيكل مريخ ، چهار ضلعى مستطيل 9 - هيكل شمس ، مربع 10 - هيكل عطارد، مثلث 11 - هيكل زهره ، مثلث در جوف مربع مستطيل 12 - هيكل قمر، هشت ضلعى . البته صابئيها غير از آنچه كه ما در اينجا به نگارش درآورديم ، عقايد و اسرار و رموزى هم داشتهاند كه از غير خود پنهان مى داشته اند.
اين بود گفتار مسعودى در مروج الذهب ، نظير مطالب وى را شهرستانى نيز در كتاب ملل و نحل خود آورده است .
دو نكته كه از بيانات گذشته بدست آمد.
از بيانات قبلى دو نكته به دست آمد: اول اينكه بت پرستان همانطورى كه بتهايى را به عنوان مجسمه هاى خدايان و ارباب انواع مى پرستيدند، هم چنين بتهايى را به عنوان مجسمه ستارگان و آفتاب و ماه مى پرستيدند، و به اسم هر كدام هيكلى ساخته بودند. بنابراين ، ممكن است احتجاج ابراهيم (عليهالسلام ) در باره ستاره و خورشيد و ماه ، با بت پرستانى بوده كه در عين بت پرستى ستارگان را هم مى پرستيده اند نه فقط با صابئين (و ستاره پرستان ). همچنانكه ممكن است بگوييم : بنابر پارهاى از روايات كه در سابق ايراد شد احتجاج ابراهيم (عليهالسلام ) با صابئين و ستاره پرستانى بوده كه در آنروزها در شهر بابل و يا اور و يا كوثاريا مى زيستهاند (نه با اهالى حران كه مركز صابئيت بوده تا آن اشكال وارد آيد).

*(210/20)*

علاوه بر اينكه از ظاهر آيات كريمه راجع به ابراهيم (عليهالسلام ) استفاده مى شود كه ابراهيم (عليهالسلام ) پس از احتجاج با پدر و قومش و پس از آنكه از هدايت آنها مايوس شد از سرزمين آنان مستقيما به سوى ارض مقدس مهاجرت نمود، نه اينكه ابتدا به سوى حران و سپس به ارض مقدس مهاجرت كرده باشد. و اينكه كتب تواريخ نوشته اند: در آغاز به سوى حران و سپس از آنجا به سوى ارض مقدس هجرت كرده ماخذ صحيحى جز همان گفته هاى تورات و يا اخبار ديگرى كه اسرائيليت در آن دست برده ، ندارد. براى صدق گفتار ما كافى است كه خواننده عزيز تورات را با اخبارى كه تاريخ طبرى ضبط كرده دقيقا مورد بررسى قرار دهد.
از همه اينها گذشته بعضى نوشته اند كه غير از حرانى كه مركز صابئيها بوده ، حران ديگرى در نزديكى هاى بابل بوده ، و منظور تورات از حران ، همين شهر بوده كه در نزديكى هاى بابل ما بين فرات و خابور قرار داشته ، نه حران دمشق .
آرى ، مسعودى گويد كه : (آنچه از هيكلهاى مقدس صابئين تاكنون (سال 332 ه - زمان مسعودى ) باقى مانده خانه اى است در شهر حران در دروازه (رقه ) معروف به (مغليتيا) كه آنرا هيكل آزر پدر ابراهيم (عليهالسلام ) مى دانند و در باره آزر و ابراهيم (عليهالسلام ) پسرش ، سخنان بسيارى دارند). ولى گفته آنان هيچگونه ارزشى ندارد.
دوم اينكه همانطورى كه بت پرستان گاهى آفتاب و ماه و ستاره را مى پرستيدند همچنين ستاره پرستان نيز هيكلهايى براى پرستش ‍ غير كواكب و ماه و آفتاب داشته اند، مانند هيكل علت نخستين و هيكل عقل و نفس و غير آن ، و مانند بت پرستان به اين اشياء (عقل و نفس و...) تقرب مى جستهاند.

*(210/21)*

مؤ يد اين معنا گفته (هردوت ) مى باشد، او در كتاب تاريخش آنجا كه معبد بابل را وصف مى كند مى گويد: اين معبد مشتمل بر يك برج هشت طبقه اى بوده و آخرين آنها مشتمل بر گنبدى بزرگ و فراخ بوده ، و در آن گنبد فقط تختى بزرگ و در مقابل آن تخت ميزى از طلا قرار داشته ، و غير از اين دو چيز در آن گنبد هيچ چيز، نه مجسمه و نه تمثال و نه چيز ديگر، نبوده و احدى جز يك زن كه معتقد بود خداوند او را براى ملازمت و حفاظت هيكل استخدام نموده كسى در آن گنبد نمى خوابيد.
و بعيد نيست اين همان هيكل علت نخستين بوده كه به عقيده آنان از هر شكل و هياتى منزه است . گو اينكه خود صاحبان اين عقايد - همانطور كه مسعودى مى گويد - علت اولى را هم به اشكال مختلفى به پندار خود تصوير مى كردند. و ثابت شده كه فلاسفه اين طائفه ، خدا را از هيات و شكل جسمانى و وضع مادى منزه دانسته او را به صفاتى كه لايق ذات او است توصيف نموده اند، ولى جراءت اظهار عقيده خود را در بين عامه مردم نداشته و از آنان تقيه مى كردند، يا براى اينكه مردم ظرفيت درك آنرا نداشته اند و يا اغراض سياسى آنها را وادار به كتمان حق نموده است .
آيات 90-84 سوره انعام .
و وهبنا له اسحق و يعقوب كلا هدينا و نوحا هدينا من قبل و من ذريته داود و سليمن و ايوب و يوسف و موسى و هرون و كذلك نجزى المحسنين (84) و زكريا و يحيى و عيسى و الياس كل من الصالحين (85) و اسمعيل و اليسع و يونس و لوطا و كلا فضلنا على العالمين (86) و من آبائهم و ذرياتهم و اخوانهم و اجتبيناهم و هديناهم الى صرط مستقيم (87) ذلك هدى يهدى به من يشاء من عباده و لو اشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون (88) اولئك الذين آتيناهم الكتاب و الحكم و النبوة فان يكفر بها هؤ لاء فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين (89) اولئك الذين هدى اللّه فبهدئهم اقتده قل لا اسلكم عليه اجرا ان هو الا ذكرى للعالمين (0)
ترجمه آيات

*(210/22)*

و اسحاق و يعقوب را به او بخشيديم ، همه را هدايت كرديم ، و نوح را نيز پيش از ابراهيم و فرزندانش داوود و سليمان و ايوب و يوسف و موسى و هارون هدايت نموديم ، و نيكوكاران را چنين پاداش مى دهيم (84)
و زكريا و يحيى و عيسى و الياس همگى از نيكوكارانند (85)
و همچنين اسماعيل و يسع و يونس و لوط از شايستگانند و ما همه آن پيغمبران را داده بوديم (86)
و بعضى پدران و نوادگان و برادرانشان را، و (اين پيغمبران ) را برگزيديم و به راه راست هدايت كرديم (87)
آن هدايت خدا است كه هر كه از بندگان خويش را بخواهد بدان هدايت مى كند و اگر آنان شرك آورده بودند اعمالى كه مى كردند حبط مى شد (88)
آنان كسانى بودند كه كتاب و حكم و نبوت به ايشان داده بوديم ، پس اگر اين قوم به آن كافر شوند، ما قومى را كه هرگز كافر نشوند بر گماريم (89)
ايشان كسانى بودند كه خدا هدايتشان كرده بود پس به هدايت آنان اقتداء كن ، بگو من براى پيغمبرى خود از شما مزدى نمى خواهم ، اين جز يادآورى و تذكرى براى جهانيان نيست (90)
بيان آيات
اشاره به استمرار و عدم انقطاع عقيده به توحيد در قرون گذشته ، با عنايت و هدايت الهى .
اتصال اين آيات به آيات قبل واضح است ، و احتجاج به بيان ندارد، پس در حقيقت اين آيات تتمه داستان ابراهيم (عليهالسلام ) است .

*(210/23)*

گر چه اين آيات متضمن منت بر آنجناب و بر انبياى ديگرى كه نامشان با او ذكر شده در نعمت نبوت است ، همچنانكه از ظاهر جمله (و وهبنا له اسحق و يعقوب ) و جمله (و كذلك نجزى المحسنين ) و جمله (و كلا فضلنا على العالمين ) و غير آن استفاده مى شود، و ليكن بايد دانست كه سياق اين آيات آنطورى كه بعضيها پنداشته اند تنها سياق منت نهادن در مساءله نبوت نيست ، و نمى خواهد فقط اين نعمت را به رخ آنان بكشد. بلكه در مقام بيان نعمتهاى بزرگ و بخششهاى جميل الهى نيز هست كه داشتن توحيد فطرى و اهتداء به هدايت الهى به دنبال آن مى آيد، بلكه موافق با غرض اين سوره كه همان بيان توحيد فطرى است همان معناى دوم است . در سابق هم گفتيم كه آوردن داستان ابراهيم (عليهالسلام ) در ضمن اين سوره در حقيقت به منزله مثال زدن بر اصل مطلبى است كه سوره در صدد بيان آن است .
اين آيات در عين اينكه سياقش سياق بيان توحيد فطرى است ، اين معنا را نيز مى رساند كه عقيده به توحيد در قرون گذشته در ميان مردم محفوظ بوده ، و عنايت خاص الهى و هدايتش نگذاشته كه اين مطلب ، در يك جاى از سلسله متصل بشريت بطور كلى از بين برود - به قول عوام حق و حقيقت باريك شدنى هست و ليكن قطع شدنى نيست - آرى ، عنايتى كه پروردگار متعال به دين خود دارد اين دين را از اينكه يكباره دستخوش هواهاى شيطانى شيطان صفتان گردد و بكلى از بين رفته و در نتيجه غرض از خلقت عالم باطل شود حفظ فرموده است . اين معنا از ظاهر جمله (و وهبنا له ) و جمله (و نوحا هدينا من قبل و من ذريته ...) و جمله (و من آبائهم و ذرياتهم و اخوانهم ) و همچنين جمله (فان يكفر بها هؤ لاء...) استفاده مى شود.

*(210/24)*

البته در طى آيات فرق بين هدايت الهى با هدايت غير الهى و خصائصى از قبيل اجتباء، استقامت راه ، ايتاى كتاب و حكم و نبوت كه بدان وسيله هدايت الهى از غير الهى ممتاز مى شود، نيز ذكر شده و به زودى بيان آن خواهد آمد - ان شاء اللّه .
و وهبنا له اسحق و يعقوب كلا هدينا
اسحاق فرزند ابراهيم (عليهالسلام ) و يعقوب فرزند اسحاق است ، و اينكه فرمود: (كلا هدينا) و لفظ (كلا) را مقدم بر (هدينا) ذكر كرد براى اين است كه دلالت كند بر اينكه هدايت الهى ، هر يك از نامبردگان را مستقلا شامل شده ، نه اين كه هدايت خدا به طور استقلال ابراهيم را شامل شده و آن ديگرى را به طور تبعى و طفيلى . و در حقيقت اين تعبير به منزله اين است كه گفته باشد: ما ابراهيم (عليهالسلام ) را هدايت كرديم ، اسحاق را هم هدايت كرديم ، يعقوب را هم هدايت كرديم .
و نوحا هدينا من قبل
اين جمله اشعار دارد بر اينكه هدايت در سلسله آباء و ابناى بشر هيچوقت منقطع نشده ، و اين طور نبود كه از ابراهيم (عليهالسلام ) شروع شده باشد و قبل از آنجناب هدايتى در عالم نبوده باشد، نه ، رحمت خدا قبل از ابراهيم هم شامل نوح بوده است .
و من ذريته داود و سليمن ... و كذلك نجزى المحسنين
ضميرى كه در كلمه (ذريته ) است بر حسب ظاهر به نوح برمى گردد، چون لفظ نوح در آيه شريفه نزديك ترين كلمه اى است كه ممكن است ضمير به آن عايد شود، و لفظ ابراهيم (عليهالسلام ) از آن دور است . علاوه بر اين ، بعضى از انبياى نامبرده در آيه ، مانند لوط و الياس - بطورى كه گفته اند - ذريه ابراهيم (عليهالسلام ) نيستند، پس ناگزير بايد گفت مرجع ضمير همان نوح است .

*(210/25)*

بعضى از مفسرين گفته اند مرجع ضمير ابراهيم (عليهالسلام ) است ، و اگر در ضمن ، اسم لوط و الياس را هم برده با اينكه اين دو بزرگوار از ذريه ابراهيم (عليهالسلام ) نبوده اند از باب تغليب بوده ، لذا مى بينيم در آيه 27 سوره عنكبوت كه مى فرمايد: (و وهبنا له اسحق و يعقوب و جعلنا فى ذريته النبوة و الكتاب ) ضمير (ذريته ) به ابراهيم (عليهالسلام ) بر مى گردد. ممكن هم هست مراد از (ذريه ) همان شش نفرى باشند كه در آيه ذكر شده اند، و نامبردگان در آيه بعدى داخل در آن نباشند، و جمله (و زكريا...) و همچنين (و اسماعيل ...) معطوف بر جمله (و من ذريته ) باشند نه بر (داود...). اين احتمالاتى است كه بعضيها داده اند، و ليكن نسبت به سياق آيه احتمال بعيدى است .
و اما جمله (و كذلك نجزى المحسنين ) ظاهر سياق چنين اقتضا مى كند كه مراد از اين جزاء همان هدايت الهى باشد كه ذكر شد، و لذا مى فرمايد: (و كذلك اين چنين جزا مى دهيم ). خواهيد گفت : اگر لفظ (كذلك ) اشاره به جزا مى بود، جا داشت لفظ (هكذا) را كه براى اشاره به نزديك است به كار ببرد، نه لفظ (كذلك ) را كه براى اشاره به دور است . جواب اين سخن اين است كه لفظ (كذلك ) تنها براى اشاره به دور نيست ، بلكه گاه مى شود كه مشار اليه نزديك است ، و ليكن براى اشاره به عظمت موضوع لفظ (كذلك ) به كار برده مى شود، در اينجا نيز با بكار بردن اين لفظ، مهم بودن هدايت را رسانيده ، نظير جمله (كذلك يضرب اللّه لامثال ) كه با لفظ (كذلك ) به مثالى كه زده اشاره فرموده با اينكه آن مثال از اين اشاره دور نبود.
و زكريا و يحيى و عيسى و الياس كل من الصالحين
در مباحث قبلى در معناى (احسان ) و صلاح بحث كرديم .
قرآن كريم دخترزادگان را هم اولاد و ذريه حقيقى مى داند.

*(210/26)*

از اينكه قرآن كريم عيسى را در بين نامبردگان از ذريه نوح مى شمارد، ميتوان به دست آورد كه قرآن كريم دخترزادگان را هم اولاد و ذريه حقيقى مى داند، چون اگر غير اين بود عيسى را كه از طرف مادر به نوح متصل مى شود ذريه نوح نمى خواند. نظير اين استفاده در سابق از آيه ارث و آيه محرمات نكاح گذشت . البته مطالب ديگرى نيز در اين باره هست كه - ان شاء الله - در بحث روايتى آينده ايراد خواهد شد.
و اسمعيل و اليسع و يونس و لوطا و كلا فضلنا على العالمين
ظاهر آيه اين است كه مراد از اسماعيل همان فرزند ابراهيم (عليهالسلام ) و برادر اسحاق است ، (يسع ) - به فتح يا و سين - بر وزن (اءسد) و به قرائتى ديگر (ليسع ) بر وزن (ضيغم ) اسم يكى از انبياى بنى اسرائيل است . قرآن كريم در اين آيه و همچنين در آيه (و اذكر اسمعيل و اليسع و ذا الكفل و كل من الاخيار) نام او را با اسماعيل ذكر فرموده . و اما اينكه اين پيغمبر در چه زمانى مى زيسته و خاطرات زندگيش چه بوده ؟ قرآن چيزى از آن را بيان نكرده است .
ملاك تفصيل و برترى انبياء(ع ) بر ديگر مردم ، داشتن هدايت فطرى و بهره مندى ازهدايت خاص و بى واسطه الهى است .

*(210/27)*

و اما اينكه فرمود: (و كلا فضلنا على العالمين )، معناى (عالم ) جماعتى از مردم است ، مثلا گفته مى شود (عالم عرب ) و (عالم عجم ) و (عالم روم ). و معناى برترى دادن و بر عالمين ، مقدم داشتن به حسب مقام و منزلت است ، چون هدايت خاص ‍ الهى آنان را بدون واسطه و غير آنان را به واسطه آنان شامل مى شود. ممكن هم هست برترى دادن آنان از اين باب بوده كه اين طائفه يعنى طائفه انبيا (عليهم السلام ) در ميان سلسله بنى نوع بشر - چه گذشتگان و چه آيندگان - اين امتياز را داشته اند كه هدايتشان بر خلاف ساير افراد بشر فطرى بوده و به راهنمايى كسى هدايت نشده اند، و معلوم است چنين كسانى بر آنان كه هدايتشان به راهنمايى غير باشد برترى دارند. پس نامبردگان در آيه و همچنين انبياى گذشته ، و آينده بعد از ايشان ، روى هم مجتمعى هستند كه بر ساير مجتمعات بشرى فضيلت خدايى دارند.
كوتاه سخن اينكه ، ملاك در اين تفضيل همان داشتن هدايت فطرى است ، و انبيا اگر بر سايرين برترى دارند براى داشتن اين قسم هدايت است . بنابراين ، اگر غير از سلسله جليل انبيا كسان ديگرى هم از قبيل ملائكه و يا ائمه معصومين (عليهم السلام ) يافت شوند كه هدايتشان فطرى و غير اكتسابى باشد، قهرا آن افراد نيز بر ساير افراد بشر همان فضيلت را خواهند داشت . و همانطورى كه در ذيل آيه (و اذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات ) در جلد اول اين كتاب گذشت ، انبيا (عليهم السلام ) هم بر اينگونه اشخاص از جهت داشتن هدايت فطرى فضيلتى نخواهند داشت اگر چه از جهات ديگرى برترى داشته باشند.

*(210/28)*

اين مطلب را در اينجا براى اين گفتيم تا معلوم شود اينكه بعضى از مفسرين به اين آيه استدلال كرده اند بر اينكه انبيا (عليهم السلام ) از ملائكه هم بالاترند صحيح نيست ، و نيز معلوم شود به اينكه منظور از برترى در اين آيه تنها برترى از جهت هدايت خاص بى واسطه الهى است ، و لذا با اين آيه نمى توان برترين انبيا را بر ملائكه اثبات كرد. گو اينكه ممكن است انبيا (عليهم السلام ) از جهت دارا بودن مقام اجتباء، يا صراط مستقيم و كتاب و حكم و نبوت بر ملائكه برترى داشته باشند، الا اينكه برترى از اين جهات ربطى به آيه مورد بحث ندارد.
در اينجا بايد دانست كه در ذكر اسماى هفده نفر از انبيا در اين سه آيه ، رعايت ترتيب نشده ، نه از جهت زمان و نه از جهت مقام و منزلت ، براى اينكه مى بينيم انبياى بعد از اسماعيل را قبل از وى ذكر نموده و همچنين عده اى از انبيا را بر نوح ، موسى و عيسى كه به نص قرآن كريم افضل از آنهايند مقدم داشته است .
پس اينكه صاحب المنار خواسته وجهى براى ترتيب درست كند، صحيح نيست .
كوششى كه صاحب المنار براى توجيه ترتيب اسماء انبياء (ع ) در سه آيه شريفه ،نموده است .
وى در اين باره گفته است : اين چهارده پيغمبر كه در سه آيه مورد بحث ذكر شده اند سه قسمند چون هر چند نفرشان در تحت يك جامع قرار دارند.

*(210/29)*

قسم اول - انبيايى هستند كه خداوند به آنان علاوه بر نبوت و رسالت ، ملك و سلطنت و حكم و سيادت هم داده ، مانند: داوود، سليمان ، ايوب ، يوسف ، موسى و هارون . لذا اول داود و سليمان را كه دو پادشاه توانگر بودند كه از نعمت الهى برخوردار بودند -، ذكر نموده و بعد از آن دو پيغمبر، ايوب و يوسف را كه آن يكى اميرى توانگر و عظيم و نيكوكار و اين ديگرى وزيرى بزرگ و حاكمى متصرف بود اسم برده ، براى اينكه اين دو تن علاوه بر داشتن ملك و امارت در يك جهتى ديگر مشتركند ، و آن اين است كه هر كدام به يك نحو دچار گرفتاريهايى شده و در مقابل آن ناملايمات شاكر و صابر بودند. و بعد از آن دو، موسى و هارون ذكر شده اند كه در ميان امت حكومت داشتند ولى سلطنت نداشتند.
next page
fehrest page
back page

*(210/30)*

next page
fehrest page
back page
پس اين شش تن انبيا هر دو نفر به يك مزيت ممتاز بودند، و اگر ابتداء داوود و سليمان و سپس ايوب و يوسف و در مرتبه سوم موسى و هارون را ذكر كرد براى اين بوده كه از جهت تمتع و بهره مندى از نعمتهاى مادى ، دسته اول از دوم و دسته دوم از سوم برترى داشته اند. و نيز ممكن است اين ترتيب از لحاظ مراتب ايمان باشد، براى اينكه به حسب ظاهر، دسته اول در اين باره از دسته دوم ضعيفتر بوده ، چون دسته دوم - كه همان ايوب و يوسف مى باشند - همانطورى كه گفته شد ابتلائاتى داشتند و در مقابل آن گرفتاريها صابر و شاكر بودند، همچنان كه موسى و هارون از اين جهت از ايوب و يوسف برترند.
قسم دوم - انبيايى هستند كه در داشتن زهد شديد و اعراض از لذائذ دنيا و بى ميلى به زيباييهاى مادى مشتركند، و آنان عبارتند از: زكريا، يحيى ، عيسى و الياس . و به خاطر داشتن اين مزيت آنان را به وصف (صالحين ) توصيف و اختصاص داده ، گو اينكه همه انبيا (عليهم السلام ) صالحند، و ليكن در اينجا كه هر دستهاى در مقابل دستهاى ديگر ذكر شده اند مناسبترين و بهترين وصف براى اين دسته از انبيا همان وصف (صالحين ) است .
قسم سوم - انبيايى هستند كه نه ملك و سلطنت قسم اول را داشته اند و نه زهد انبياى قسم دوم را، و چون خصوصيتى در آنان نبوده اسمشان را در آخر ذكر كرده ، و اين دسته عبارتند از: اسماعيل ، يسع ، يونس و لوط.
341 \*\*\*
اشكالاتى كه بر كلام صاحب المنار وارد است .

*(211/1)*

فخر رازى نيز در تفسير خود توجيهى قريب به همين معانى را ذكر نموده . ولى توجيه المنار تا اندازهاى وجيهتر از توجيه فخر است . اشكالى كه به اين دو توجيه وارد است اين است كه : اين دو مفسر قسم سوم از انبياى مذكور را كسانى قرار داده اند كه هيچ امتيازى از سايرين ندارند، و اين صحيح نيست ، براى اينكه اسماعيل (عليهالسلام ) نيز در ابتلا دست كمى از ايوب و يوسف نداشت ، او به مساءله ذبح امتحان شد و به بهترين وجهى صبر نمود، تا آنجا كه خود پروردگار صبر او را ستوده و امتحان او را امتحان سختى شمرده و فرموده : (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 تؤ مر ستجدنى ان شاء الله من الصابرين ) - تا آنجا كه فرمود - (ان هذا لهو البلاء المبين و فديناه بذبح عظيم و تركنا عليه فى الاخرين ) و اين خود افتخارى است كه خداوند تنها به اسماعيل داد، و امتحان بزرگى است كه او را از سايرين ممتاز نمود، و براى زنده داشتن ياد اسماعيل و جانبازيش قربانى را در حج بر همه واجب فرمود. امتياز روشن ديگر آنجناب ، همكارى با پدرش ابراهيم (عليهالسلام ) در ساختن خانه كعبه است ، با اين حال چطور اين دو مفسر اسماعيل را جزو دسته سوم شمرده اند.
و همچنين يونس نبى (عليهالسلام ) - او نيز امتحانى مخصوص به خود داشت كه در هيچيك از انبيا سابقه نداشت ، و آن اين بود كه ماهى دريا او را بلعيده و او در شكم ماهى در مناجات خود عرض مى كرد: (لا اله الا انت سبحانك انى كنت من الظالمين ).

*(211/2)*

و اما لوط - امتحان و ابتلاء او در راه خدا نيز در قرآن ذكر شده ، ناملايماتى در ابتداى امر كه با ابراهيم (عليهالسلام ) بود ديده و به حكم اجبار از وطن مالوف خود به اتفاق ياران و بستگان بيرون شده به سرزمين سدوم كه مهد فحشاء و مركز فساد بود مهاجرت نمود، و عمرى ناظر گناهى بود كه در هيچ جاى دنيا سابقه نداشت ، تا آنكه عذاب الهى همه آنان را از بين برد و در ديار سدوم خانهاى جز خانه لوط نماند حتى همسرش هم به آن عذاب درگذشت .
و اما يسع - او گر چه در قرآن كريم شرح حالش ذكر نشده ، و ليكن بطورى كه از بعضى روايات استفاده مى شود، وى وصى الياس ‍ بوده و مانند مسيح (عليهالسلام ) مرده را زنده مى كرده و كور مادر زاد و پيسى را شفا ميداده . و با اين حال مردم او را اطاعت نكرده و خداوند آنان را به قحطى سختى مبتلا كرده است .
پس اگر هم بخواهيم سر و صورتى به اين توجيه بدهيم بايد بگوييم : دسته اول كه شش نفرند، انبيايى هستند كه از جهت داشتن ملك و رياست تواءم با رسالت مشتركند. و دسته دوم كه چهار نفرند، انبيايى هستند كه در داشتن زهد و اعراض از زخارف دنيا مشتركند. و دسته سوم كه آنان نيز چهار تن مى باشند، انبيايى هستند كه خصوصيت مشتركى نداشته و ليكن هر كدام امتحان بزرگى مخصوص به خود داشته اند - و خداوند داناتر است .
اشكال ديگرى كه به گفته صاحب المنار وارد است اين است كه وى موسى و هارون را بر ايوب و يوسف ، و آن دو را بر داوود و سليمان برترى داده بى اينكه دليلى داشته باشد. و همچنين (صلاح ) را به معنى زهد و احسان گرفته كه اين نيز دليل قابل اعتمادى ندارد.
و من آبائهم و ذرياتهم و اخوانهم

*(211/3)*

اين تعبير، گفتار قبلى ما را مبنى بر اينكه هدايت الهى در سلسله آبا و ابناى بشر در هيچ جا قطع نشده ، تاءييد مى نمايد، براى اينكه (ذريات ) را كه همان نسل آينده است با (آباء) كه نسل گذشته است تواءم ذكر نموده و فرموده كه آيندگان نيز در داشتن هدايت با حاضرين به پدرى يا پسرى يا اخوت اتصال دارند.
معناى (اجتباء) و مراد از استعمال آن در ارتباط با انبياء الهى .
و اجتبيناهم و هديناهم الى صراط مستقيم
راغب در مفردات خود مى گويد: (جبيت الماء فى الحوض ) به معناى اين است كه من آب را در حوض جمع كردم ، و به همين مناسبت حوض را كه مجمع آب است (جابية ) مى نامند و جمع آن (جواب ) است و در قرآن كريم اين كلمه در جمله و (جفان كالجواب ) بكار رفته است . و همين ماده را به طور استعاره در جمع آورى ماليات استعمال نموده ، اين عمل را (جباية الخراج ) مى نامند، و به همين معناى استعارى در آيه (يجبى اليه ثمرات كل شى ء) آمده است .
آنگاه مى گويد: (اجتباء) به همان معناى جمع كردن است ، و ليكن نه هر جمع كردنى بلكه برگزيدن و انتخاب كردن ، و به اين معنا است جمله (فاجتبيه ربه ) و اجتباء و برگزيدن خدا يك بنده را به اين است كه او را به فيض الهى خود اختصاص داده در نتيجه انواع نعمتها خود به خود و بدون زحمت به سويش سرازير گردد، و اين موهبت مخصوص انبيا و بعضى از صديقين و شهداء كه همرتبه انبيااند مى باشد. اين كلمه در چند جاى قرآن آمده از آن جمله فرموده : (و كذلك يجتبيك ربك و اين چنين پروردگارت ترا برمى گزيند) و فرموده : (فاجتبيه ربه فجعله من الصالحين پروردگارش او را برگزيد و از صالحين قرارش داد) و نيز فرموده : (و اجتبيناهم و هديناهم الى صراط مستقيم ) و در جاى ديگر فرموده : (ثم اجتبيه ربه فتاب عليه و هدى ) و نيز فرموده : (يجتبى اليه من يشاء و يهدى اليه من ينيب ).

*(211/4)*

اين معنا گر چه از موارد استعمالش استفاده مى شود، و ليكن معناى اصلى لغت نيست ، بلكه لازم آن معنا است ، و گر نه معناى اصلى اجتباء همان جمع آوردن است .
از سياق آيات مورد بحث هم به دست مى آيد كه همان معناى اصلى لغت مورد عنايت است ، و خواسته است براى بيان هدايت به صراط مستقيمى كه بعدا ذكر مى كند زمينه چينى كرده باشد، گويى فرموده است : ما سلسله جليل انبيا (عليهم السلام ) را كه در طول تاريخ بشريت متفرق بوده و هر يك در زمانى مى زيستند يكجا جمع نموديم و يكجا و به يك عنايت همه را به سوى صراط مستقيم هدايت كرديم .
دعوت همه انبياء(ع ) و تمام شرايع ، در حقيقت يكى است اگر چه در سعه و ضيق واجمال و تفصيل مختلف باشند.

*(211/5)*

آرى ، همانطورى كه گفتيم مقصود از سياق اين آيات بيان اتصال رشته هدايت يافتگان به هدايت فطرى الهى است ، و مناسب چنين بيانى اين است كه اين سلسله يكجا تصور شده هدايتشان يك هدايت و صراط مستقيمشان يك صراط گرفته شود، تا آنكه اختلاف در زمان و در احوال و همچنين اختلاف در پويندگان اين راه و اختلاف در هدف و مقصد باعث اختلاف در هدايت و صراط نشود. همچنانكه همين طور هم هست ، چون صراطى كه خداوند انبيا (عليهم السلام ) را بدان هدايت فرموده گر چه به حسب ظاهر شرايع و احكام آن از جهت توسعه و ضيق با هم اختلاف دارند، و ليكن در حقيقت راه يكى و شرايع هم يكى است ، و اين اختلاف در حقيقت اختلاف نيست بلكه اجمال و تفصيل است . امتى كه استعداد تحمل تفاصيل احكام را نداشته شريعتش سطحى و اجمالى و امتى كه چنين استعدادى را داشته شريعتش وسيع و تفصيلى است ، و گر نه تمامى اديان و شرايع در يك حقيقت كه همان توحيد فطرى باشد اتفاق داشته و همه بشر را به عبوديتى كه در خور وسع و طاقت بشرى است دعوت مى كرده اند، چون خصوصيات خلقت خاص بشرى ذاتى او و در تمامى افراد گذشته و آينده او يك جور است و طورى نيست كه مرور ايام و يا تحولات ديگرى آن خصوصيات را تغيير داده در نتيجه شعور و اراده او را شعورى ديگر و ارادهاى غير اراده بشر اولى كند. وقتى اراده و شعور قابل تغيير است كه مبادى اراده كه همان حواس ظاهرى و احساسات و عواطف درونى است قابل تغيير باشد، و وقتى اين حواس قابل تغيير است كه مبداء آن كه همان عقل فطرى است قابل تغيير باشد، و معلوم است كه عقل فطرى بشر، فطرى و غير قابل تغيير است ، و اين منافات ندارد با اينكه آراء و مقاصد طبقات اوليه بشر با آراء و مقاصد طبقات آخرى آن از جهت اختلاف در حوائجش مختلف بوده باشد.

*(211/6)*

چون اين اختلاف كه در مظاهر حيات وى و در نحوه اعمال وى در اعصار و قرون مختلف ديده مى شود، اختلافى است ظاهرى و صورى ، و گر نه ريشه همه آنها يكى است و آن مساءله جلب منفعت و فراهم نمودن وسايل زندگى و آسايش از خانه و همسر و خوراك و پوشاك و امثال آن ، و دفع ضرر و فرار از چيزهايى است كه در سعادت زندگى او خلل وارد مى سازد، و اين هميشه و در همه افراد بشر به طور يكسان وجود دارد، و از فطريات غير قابل تغيير است ، همچنانكه قرآن كريم فرموده : (فاقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم و لكن اكثر الناس لا يعلمون ).
آرى ، دين حنيف الهى همان نواميسى است كه حاكم و قيم بر جوامع بشرى مى باشد و فطرت و خلقت خاص بشر او را به پيروى از آن هدايت نموده و خلاصه به اعتقاديات و اخلاقيات و اعمال صالح و مؤ ثر در تامين سعادتش ملهم مى سازد.
از اين روى همانطورى كه اين نواميس در اديان مختلف و همچنين در احوال مختلف اختلاف پيدا نمى كند، همين طور در اجزاى آن اختلاف و تضادى ديده نمى شود، به اين معنا كه هيچ حكمى از احكام دين حنيف با حكم ديگر آن تضاد ندارد، چون همه آن احكام را مساءله توحيد تنظيم و تعديل كرده ، و عينا مثال توحيد و احكام اديان آسمانى مثال مدبر است نسبت به قواى بدنى ، كه اگر يكى از قوا بخواهد از حد خود تجاوز نمايد نفس كه مدبر بدن است آن قوه را تعديل نموده و از طغيانش جلوگيرى مى كند.

*(211/7)*

و همچنين اين نواميس در اشخاص مختلف هم اختلاف پيدا نمى كند، و چنان نيست كه هدايت فطرى طبقات اوليه بشر را به چيزى و طبقات آخرى او را به چيز ديگرى دعوت كند - هر چند اين دعوت در اجمال و تفصيل اختلاف دارد - همچنانكه خداوند فرموده : (ان الدين عند الله الاسلام ). و نيز فرموده : (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 ).
و همچنين به حسب هدف و نتيجه هم مختلف نمى شود، براى اينكه هدف تمامى احكام و معارف گوناگون اعتقادى و اخلاقى و عملى اديان يكى است ، و آنهم توحيد است ، همچنانكه فرموده : (ان هذه امتكم امة واحدة و انا ربكم فاعبدون ).
معناى (و هديناهم الى صراط مستقيم ).
از آنچه گذشت معناى جمله (و هديناهم الى صراط مستقيم ) نيز معلوم شد، در اين جمله بر خلاف جمله (اهدنا الصراط المستقيم ) لفظ (صراط) بطور نكره (بدون الف و لام عهد) ذكر شده ، تا ذهن به وصف آن كه همان (استقامت ) است متوجه شود، و چون استقامت در هر چيزى عبارت از اين است كه صفات و خصوصياتش به يك صورت باشد، بنابراين صراطى كه انبيا (عليهم السلام ) بدان هدايت شده اند صراطى است كه در هيچ جهتى از جهات و در هيچ حالى از احوال مختلف نمى شود، چون پايه و اساس آن بر فطرت است ، و معلوم است كه فطرت انسانيت كه همان نحوه خاص خلقت او است هرگز در افراد مختلف نمى شود. لذا مى بينيم كه فطرت او در به دست آوردن مقاصد تكوينى خود نيز مختلف نيست .

*(211/8)*

پس معناى جمله فوق اين شد كه : هدايت يافتگان به اين هدايت و يا به عبارتى ديگر كسانى كه صراط مستقيم را يافته اند در مسير زندگى از لغزش و انحراف از راه ايمنند، براى اينكه راهى كه اينان طى مى كنند راهى است كه بيراهه ندارد، و هدايتى كه اينان يافته اند هدايتى است كه ديگر خطر ضلالت در آن متصور نيست . خلاصه راه حقى است كه در آن راه باطلى نبوده ، و سعادتى است كه احتمال شقاوت در آن راه ندارد، راهى است كه هر جزء آن با جزء ديگر ائتلاف داشته ، حالات آن با هم برابر است ، از حق آغاز شده و به حق منتهى مى گردد، راهى است كه راهروان خود را به حيرت دچار ننموده و به ظلم و شقاوت و معصيت مبتلا نمى كند، همچنانكه فرمود: (الذين آمنوا و لم يلبسوا ايمانهم بظلم اولئك لهم الامن و هم مهتدون ).
ذلك هدى الله يهدى به من يشاء من عباده ...
در اين جمله اين معنا را بيان مى كند كه آن چه را كه خداوند سابقا در باره هدايت انبيا (عليهم السلام ) بيان ميداشت معرف هدايت خاص او بود، همان هدايتى كه غير انبياء (عليهم السلام ) هر كس ديگرى را هم بخواهد با آن هدايت مى كند،
در هدايت الهى ضلالت راه ندارد و بقاء آن مشروط به شكر، كه عبارتست ازعمل به لوازم توحيد و عبوديت مى باشد.
پس هدايت وقتى هدايت به معناى واقعى است كه از ناحيه خداى سبحان باشد، و وقتى از خداى سبحان است كه آدمى را به صراط مستقيم كشانيده با انبيا (عليهم السلام ) همراه كند. و علامت اين نيز اين است كه برگشت همه دستورات آن به توحيد و اقامه دعوت حق و عبوديت و تقوا باشد.

*(211/9)*

پس هر دعوت و هدايتى كه بين انبيا فرق گذاشته و مردم را نسبت به بعضى از آنان كافر و نسبت به بعضى ديگر مؤ من كند، و يا بين احكام خدا تفرقه انداخته مردم را به عمل به بعضى از آنها و ترك بعضى ديگر دعوت مى كند، و يا از عهده تامين سعادت زندگى انسانى بر نمى آيد و يا انسان را به سوى شقاوت و بدبختى سوق مى دهد، هدايت خدايى و مورد امضا و رضاى پروردگار نيست و از راه فطرت منحرف است .
قرآن كريم در اين باره مى فرمايد: (ان الذين يكفرون بالله و رسله و يريدون ان يفرقوا بين الله و رسله و يقولون نؤ من ببعض و نكفر ببعض و يريدون ان يتخذوا بين ذلك سبيلا اولئك هم الكافرون حقا) و نيز مى فرمايد: (افتؤ منون ببعض الكتاب و تكفرون ببعض ‍ فما جزاء من يفعل ذلك منكم الا خزى فى الحيوة الدنيا و يوم القيمة يردون الى اشد العذاب ) و نيز مى فرمايد: (و من اضل ممن اتبع هويه بغير هدى من الله ان الله لا يهدى القوم الظالمين ) يعنى راه پيروى هواى نفس راه هدايت خدا نيست ، بلكه بيراهه اى است كه هرگز سالكش را به سعادت حيات نمى رساند، چون چنين راهى ظلم است و هرگز خداوند ظلم و ستم را وسيله سعادت قرار نداده و نخواهد داد.
كوتاه سخن اينكه ، يكى از خصوصيات هدايت الهى اين است كه ضلالت در آن راه نداشته و هيچ وقت سالك را به ضلالت نمى كشاند. خصوصيت ديگر آن اين است كه وقتى براى انسان باقى مى ماند كه شكرش بجا آورده شود، و گر نه از چنگ انسان مى رود، و آدمى دچار ضلالت مى گردد. آرى ، خدا وقتى اين هدايت را به كسى روزى كرد چنين نيست كه ديگر خودش در آن سلطنت ، و دخل و تصرفى نداشته باشد،

*(211/10)*

چون عطاياى خدا - بر خلاف عطاياى ما - نعمت مورد عطا را از تحت ملكيت و سلطنت خدا بيرون نمى كند. پس اينطور نيست كه هدايت بعد از اينكه به دست ما آمد براى ما باقى مانده و خلاصه مال ما باشد، چه اينكه شكرش را بجا بياوريم و چه نياوريم . بلكه باقى ماندنش موقوف بر اين است كه به لوازم توحيد و عبوديت عمل شود، و لذا در آخر آيه مورد بحث فرمود: (و لو اشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون ). و اگر از كفران نعمت هدايت تعبير به خصوص شرك كرده براى اين است كه زمينه گفتار،توحيد مى باشد.
اولئك الذين آتيناهم الكتاب و الحكم و النبوة
اشاره به لفظ (اولئك ) كه مخصوص بعيد است به منظور اين است كه دلالت كند بر علوشان و رفعت مقام انبيا (عليهم السلام )، گر چه ظاهر (آتيناهم ) اين است كه خداوند به همه انبيا (عليهم السلام ) كتاب و حكم و نبوت داده و ليكن اين از باب توصيف مجموع است به وصف مجموع ، و منافات ندارد كه بعضى از اين مجموع بعضى از آن اوصاف را نداشته باشد، زيرا كتاب به برخى از انبيا مانند نوح ، ابراهيم ، موسى و عيسى (عليهماالسلام ) داده شده است . و نظير اين وجه در آيه (و اجتبيناهم و هديناهم ) گذشت .
در هر جاى قرآن كريم ، كه كتاب به انبيا (عليهم السلام ) نسبت داده شده مقصود صحفى است كه شرايع دينى در آن نوشته شده ، و انبيا (عليهم السلام ) با آن شرايع در بين مردم و در موارد اختلافات آنان حكم مى كرده اند، مانند آيه (كان الناس امة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين و منذرين و انزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه ) و آيه (انا انزلنا التورية فيها هدى و نور يحكم بها النبيون ) - تا آنجا كه مى فرمايد - (و انزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب و مهيمنا عليه فاحكم بينهم بما انزل الله ) و همچنين آيات ديگر.
معانى (حكم ) و بيان مراد از دادن كتاب و حكم و نبوت به پيامبران عليهم السلام .

*(211/11)*

و (حكم ) در لغت به معناى برقرار كردن نسبت تصديقيه در بين اجزاى كلام است . مثلا بين زيد كه يك كلمه است ، و بين عالم كه كلمه ديگرى است نسبت برقرار نموده مى گوييم : زيد عالم است . نسبتى را هم كه در بين امور اجتماعى و اعمال افراد جامعه و قضاياى جارى در ميان آنان برقرار مى كنيم ، حكم ناميده مى شود، همچنانكه خود قضايا را هم حكم مى گويند. مثلا در باره اعمال آنان گفته مى شود: واجب است كه فلان كار عملى شود، و حرام است كه فلان گناه ارتكاب شود، اين وجوب و حرمت و همچنين استحباب و كراهت حكمند، همچنانكه خود قضيه : (واجب است كه ...) حكم است . البته از اين قسم حكم كه بگذريم براى اجتماعات احكام ديگرى از قبيل ملكيت ، رياست ، نيابت ، كفالت و ولايت و امثال آن نيز هست .
و گاهى هم اين كلمه اطلاق مى شود و مقصود معناى مصدرى آن است ، كه در چنين موارد معناى حكم ايجاد حكم خواهد بود يا به حسب تشريع و تقنين مانند قوانينى كه حكومتها به منظور حفظ نظام جامعه خود مى گذرانند، و يا به نظريه و تشخيص ، مانند تشخيصى كه قضات دادگسترى نسبت به پرونده هاى حقوقى و يا جزائى دارند، و حكم مى كنند به اينكه فلان مال حق فلانى و يا فلان شخص ‍ مجرم و محرك فلان نزاع است ، و نيز مانند تشخيص اهل فتوا نسبت به ادله احكام .
گاهى هم حكم گفته مى شود و مراد از آن انفاذ حكم است - مانند استبدادى كه واليان و پادشاهان مستبد در رعيت خود اعمال مى كنند -.

*(211/12)*

از اين معانيى كه براى لفظ حكم برشمرديم آن معنايى كه با ظاهر آيه - و مخصوصا قرينه اى كه همراه آن است يعنى لفظ كتاب - سازش دارد همان معناى قضاوت است . و بنابراين ، مراد از دادن كتاب و حكم ، فرستادن شرايع دين و حكم كردن بر طبق آنها ميان مردم خواهد بود. همچنانكه ظاهر تعدادى ديگر از آيات كريمه قرآن نيز مؤ يد همين معنا است ، مانند آيه و (انزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه ) و آيه (انا انزلنا التورية فيها هدى و نور يحكم بها النبيون الذين اسلموا) و آيه لتحكم بين الناس بما اريك الله ) و آيه (و داود و سليمن اذ يحكمان فى الحرث ) و آيه (يا داود انا جعلناك خليفة فى الارض فاحكم بين الناس بالحق و لا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله ) و همچنين آيات بسيارى ديگر.
البته در پارهاى از آيات اين لفظ به كار رفته كه ممكن است آنرا بر يك معناى اعم حمل نمود، مانند آيه (رب هب لى حكما و الحقنى بالصالحين ).
اما نبوت - در تفسير آيه شريفه (كان الناس امة واحدة فبعث الله النبيين ...) كه مراد از آن ، دريافت اخبار غيب است به عنايت خاص خداوند، و آن اخبارى است وابسته به ماوراى حس و محسوس مانند يگانگى خدا و فرشتگان و روز رستاخيز.
و اينكه خداوند اين سه كرامت (كتاب و حكم و نبوت ) را - كه سلسله جليل پيامبران را به آن سرافراز فرموده - در سياق آياتى قرار داده كه هدايت او را بيان مى كند دلالت دارد كه اين سه ، از آثار هدايت خاص خداوند است كه به آن وسيله شناخت خدا و آيات وى تمام مى شود. گويا گفته شده : آن هدايتى كه پيغمبران را بر آن گرد آورديم و به سبب آن بر جهانيان برترى داديم همانست كه ايشان را به راهى راست درآورده و مى آموزد به ايشان كتابى را كه شامل احكام و شرايع خدا است ، و همان هدايت است كه ايشان را پا بر جا داشته و براى حكم ميان مردم نصب مى كند و اخبار غيب و نهان را به ايشان گزارش مى دهد.

*(211/13)*

معناى كتاب در اصطلاح قرآن .
امروز وقتى ما لفظ (كتاب ) را مى شنويم اولين معنايى كه از آن به ذهن ما تبادر مى كند همان صحيفهاى است كه پارهاى از مطالب در قالب خطوط دستى و يا چاپى در آن گنجانيده شده است ، و ليكن از آنجايى كه هر لغتى را به ملاحظه افاده معنا و به خاطر تفهيم اغراض وضع نموده اند،
اهل هر زبانى به خود اجازه داده اند كه پا را از چارديوارى معناى اولى هر لغت فراتر گذاشته و لغت را در اشباه و نظاير آن معنا نيز استعمال كنند. به همين اعتبار نيز (كتاب ) را كه معناى متبادريش نوشته قلمى است توسعه داده و آنرا به هر چيزى كه معانى را ضبط نمايد، اطلاق كرده اند، تا آنجا كه كتاب محفوظ در ذهن را هم با اينكه صفحه و لوحى نداشته و با قلمى نوشته نشده است كتاب گفته اند.
اين توسع ، در كلام خداى تعالى هم جريان يافته ، و در قرآن كريم به وحى انبياء و مخصوصا آن وحيى كه متضمن شريعت است اطلاق كتاب شده ، و همچنين در آن حقيقت آسمانى كه حوادث و وقايع جارى را ضبط مى كند استعمال شده است ، از آن جمله فرموده : (كتاب انزلناه اليك مبارك ) و نيز فرموده : (ما اصاب من مصيبة فى الارض و لا فى انفسكم الا فى كتاب من قبل ان نبراها) و نيز فرموده : (و كل انسان الزمناه طائره فى عنقه و نخرج له يوم القيمة كتابا يلقيه منشورا، اقرا كتابك ).
اقسام سه گانه اطلاق (كتاب ) در قرآن مجيد.
اين سه آيه نمونهاى از سه قسم اطلاقى است كه قرآن كريم در لفظ كتاب كرده ، و به استثناى چند آيه كه اينك در اينجا ذكر مى كنيم و ظاهر در نوشته به قلم است ، در هيچ جاى قرآن كتاب بر معناى ديگرى غير از آن سه معنا اطلاق نشده است . آن چند آيه عبارتند از: (و كتبنا له فى الالواح من كل شى ء موعظة و تفصيلا لكل شى ء، و القى الالواح و اخذ براس اخيه ) و آيه (و لما سكت عن موسى الغضب اخذ الالواح و فى نسختها هدى و رحمة للذين هم لربهم يرهبون ).

*(211/14)*

قسم اول كتابهايى است كه مشتمل بر شرايع دين بوده و بر انبيا (عليهم السلام ) نازل مى شده - چنانكه در سطور قبل گذشت - مانند كتابى كه بر نوح (عليهالسلام ) نازل شده و آيه (و انزل معهم الكتاب بالحق ) به آن اشاره مى نمايد،
و كتابى كه بر ابراهيم و موسى (عليهماالسلام ) نازل شده و آيه (صحف ابراهيم و موسى ) از آن به صحف تعبير كرده ، و كتاب انجيل كه در آيه (و آتيناه الانجيل فيه هدى ) و نور اسم برده شده ، و كتاب محمد (صلى الله عليه وآله و سلم ) كه آيات : (تلك آيات الكتاب و قرآن مبين و رسول من الله يتلوا صحفا مطهرة فيها كتب قيمة و فى صحف مكرمة مرفوعة مطهرة بايدى سفرة كرام بررة ) و (نزل به الروح الامين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربى مبين ) بدان اشاره مى نمايد.
قسم دوم كتبى است كه اعمال بندگان را از نيكى و بدى ضبط مى كند، و آيات راجع به آن چند قسم است : بعضى از آيات ، كتابى كه در آن ذكر شده كتابى است مختص به فرد فرد نفوس بشر، مانند آيه (و كل انسان الزمناه طائره فى عنقه و نخرج له يوم القيمة كتابا) و آيه (يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضرا و ما عملت من سوء) و آياتى ديگر.
و بعضى ديگر آياتى است كه مراد از كتاب در آنها كتابى است كه اعمال امتها را ضبط مى نمايد، مانند آيه (و ترى كل امة جاثية كل امة تدعى الى كتابها).
و بعضى ديگر آيات راجع به كتبى است كه جميع مردم در آنها مشتركند، مانند آيه (هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون ) البته اين در صورتى است كه خطاب در اين آيه خطاب به همه مردم باشد.

*(211/15)*

اين قسم از كتابهاى مذكور در قرآن به اعتبار منقسم شدن مردم به دو دسته نيكوكاران و زشتكاران طور ديگر نيز تقسيم شده ، و آن تقسيم اينگونه كتابها است به (كتاب فجار) و (كتاب ابرار) كه در آيه زير آمده : (كلا ان كتاب الفجار لفى سجين و ما ادريك ما سجين كتاب مرقوم ) تا آنجا كه مى فرمايد: (كلا ان كتاب الابرار لفى عليين و ما ادريك ما عليون كتاب مرقوم يشهده المقربون ).
قسم سوم كتبى است كه جزئيات نظام عالم و حوادث واقعه در آن را ضبط مى كند. از بعضى آيات برمى آيد كه اين كتابها نيز چند نوعند: يكى آن كتابى كه مطالب نوشته شده در آن به هيچ وجه تغيير نمى پذيرد، مانند كتاب مذكور در آيه (و ما يعزب عن ربك من مثقال ذرة فى الارض و لا فى السماء و لا اصغر من ذلك و لا اكبر الا فى كتاب مبين ) و آيه (و كل شى ء احصيناه فى امام مبين ) و آيه (و عندنا كتاب حفيظ) و آيه (لكل اجل كتاب ) البته اين آيه مخصوص حوادث لا يتغير نيست ، و ليكن اطلاقش اين قسم حوادث را هم شامل مى شود، چون اجلها دو قسمند يكى اجلهاى لا يتغير، و يكى آن اجلهايى كه قابل تغيير هست .
و به هر حال احتمال دارد اين نوع كتاب هم خود دو قسم باشد: يكى كتاب عامى كه حافظ جميع موجودات و حوادث جارى است ، و ديگر كتاب خاصى كه مخصوص به يك يك موجودات و مشتمل بر حوادث هر موجود مى باشد، آيهاى كه در آخر ايراد شد و همچنين آيه (و ما كان لنفس ان تموت الا باذن الله كتابا مؤ جلا) و همچنين آيات كريمه ديگرى كه مشابه آن دو است به اين احتمالى كه داديم اشاره دارد.
و يكى ديگر كتبى كه قلم خوردن و محو و اثبات در آن راه دارد، همچنانكه آيه (يمحو الله ما يشاء و يثبت و عنده ام الكتاب ) به وجود چنان كتبى دلالت دارد.

*(211/16)*

اين فهرست معانيى بود كه از آيات قرآنى راجع به كتاب استفاده مى شود، و اما بحث از هر كدام از اقسام نامبرده كتاب ، موكول است به محلى كه مناسب آن معنا پيش آيد و از خداى يگانه يارى مى خواهيم .
معناى حكم در قرآن
ماده (حكم ) بر حسب آنچه كه از موارد استعمال آن به دست مى آيد در اصل به معناى منع است ، و به همين مناسبت احكام مولوى را حكم ناميده اند، چون مولاى آمر با امر خود ماءمور را مقيد ساخته و او را از آزادى در اراده و عمل تا اندازه اى منع نموده و هوا و خواهش نفسانى او را محدود مى سازد. و همچنين حكم به معناى قضا، كه آن نيز دو طرف دعوا را از مشاجره و يا تعدى و جور باز مى دارد. و حكم به معنى تصديق كه قضيه را از اينكه مورد ترديد شود منع مى نمايد، و احكام و استحكام ، كه معناى منع در آن دو نيز خوابيده چون هر چيزى وقتى محكم و مستحكم مى شود كه از ورود منافى و فساد در بين اجزايش جلوگير بوده باشد و نگذارد اجنبى در بين اجزايش تسلط پيدا كند . و در آيه (كتاب احكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير) به اعتبارى احكام در مقابل تفصيل استعمال شده و معناى اصليش را از دست نداده ، براى اينكه اين احكام نيز از فصل كه همان بطلان التيام و تركيب اجزاى هر چيزى است ، جلوگيرى به عمل مى آورد، و به همين معنى است محكم در مقابل متشابه .
راغب در مفردات خود مى گويد: لفظ (حكم ) در اصل به معناى منع به منظور اصلاح است ، و به همين جهت لگام حيوان را (حكمة الدابة ) - به فتح حاء و كاف - ناميده و مى گويند: (حكمت الدابة بالحكمة حيوان را به وسيله حكمه (دهنه ) منع كردم ) و نيز مى گويند: (احكمتها براى حيوان لگام درست كردم ) و همچنين طناب كشتى را (حكمه ) ناميده مى گويند: (حكمت السفينة و احكمتها) و شعر شاعر هم كه گفته است : (ابنى حنيفة احكموا سفهائكم ) به اين معنا است كه : اى قبيله بنى حنيفه افراد نادان و سفيه خود را لگام كنيد.

*(211/17)*

اين كلمه وقتى به خداى تعالى نسبت داده شود، اگر در مساءله تكوين و خلقت باشد معناى قضاى وجودى را كه ايجاد و آفرينش باشد مى دهد كه مساوق با وجود حقيقى و واقعيت خارجى به مراتب آن است ، مانند آيه (و الله يحكم لا معقب لحكمه ) و آيه (و اذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون ) و به اعتبارى ميتوان آيه (قال الذين استكبروا انا كل فيها ان الله قد حكم بين العباد) را از اين باب گرفت .
و اگر در تشريع باشد معناى قانونگذارى و حكم مولوى را مى دهد، و به اين معنا است آيه (و عندهم التورية فيها حكم الله ) و آيه (و من احسن من الله حكما) و لذا در آيه (و جعلوا لله مما ذرا من الحرث و الانعام نصيبا فقالوا هذا لله بزعمهم و هذا لشركائنا) - تا آنجا كه مى فرمايد - (ساء ما يحكمون ) كسانى را كه به خود اجازه تشريع و قانونگذارى را داده اند ملامت كرده .
و وقتى همين لفظ به انبيا (عليهم السلام ) نسبت داده شود معناى قضا را كه يكى از منصبهاى الهى است و خداوند انبياى خود را به آن منصب تشريف و اكرام كرده افاده مى كند، و در اين باره فرموده است : (فاحكم بينهم بما انزل الله و لا تتبع اهواءهم عما جاءك من الحق ) و نيز فرموده : (اولئك الذين آتيناهم الكتاب و الحكم ).
و شايد بعضى آيات اشعار يا دلالت كند بر اينكه به انبيا حكم به معنى تشريع داده شده ، مانند آيه : (رب هب لى حكما و الحقنى بالصالحين ).
و اگر به غير انبيا نسبت داده شود معناى قضاوت را افاده مى كند. همچنانكه در آيه (و ليحكم اهل الانجيل بما انزل الله فيه ) به اين معنا آمده .
معناى ديگرى نيز براى حكم هست ، و آن عبارت است از منجز كردن وعده و اجراى حكم و قانون ، و آيه (و ان وعدك الحق و انت احكم الحاكمين ) به همين معنا است .
فان يكفر بها هؤ لاء فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين

*(211/18)*

ضميرى كه در (يكفربها) و در (وكلنا بها) است به (هدى ) برمى گردد، و هدى لفظى است كه هم ضمير مذكر به آن برمى گردد، و هم به اعتبار اينكه به معناى هدايت است ضمير مؤ نث . ممكن هم هست بگوييم : اين دو ضمير به مجموع كتاب و حكم و نبوت كه همه از آثار هدايت الهى هستند برمى گردد، و اين وجه بهتر است ، زيرا وجه اول خالى از بعد نيست . و كلمه (هؤ لاء) اشاره است به اشخاصى كه دعوت رسول خدا را انكار مى كردند، كه قدر متيقن ايشان از نظر مورد آيه ، همان كفار مكه و كسانى هستند كه خداوند در آيه شريفه (ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤ منون ) به آنان اشاره مى كند.
بنابر احتمال اول ، معناى آيه اين است كه : اگر مشركين قومت به هدايت و طريقت ما كفر ورزيدند، ما كسانى بر قبول آن بر مى گماريم كه كافر به آن نيستند، و كفر و ايمان همان طورى كه به خدا نسبت داده مى شوند همچنين به هدايت متعلق مى شوند، مخصوصا اگر هدايت را به معناى طريقه بگيريم ، چنانكه مى فرمايد: (و انا لما سمعنا الهدى آمنا به )، (فمن تبع هداى فلا خوف عليهم و لا هم يحزنون ).
و بنا بر وجه دوم ، معنايش اين مى شود كه : اگر مشركين مكه به كتاب و حكم و نبوت كه آن نيز مشتمل بر طريقت الهى است ، كفر بورزند كسانى را بر آن گمارديم كه كافر به آن نيستند.
و اما اينكه ايشان چه كسانيند كه از آنان به لفظ (قوما) كه لفظى است نكره و مفيد عظمت تعبير فرموده اقوال مفسرين در آن مختلف است .
بررسى اقوال مختلفى كه درباره اينكه قومى كه موكل بر حفظ دين خدا هستند چه كسانى مى باشند گفته شده است .
بعضى گفته اند: مراد از اين قوم انبيايى هستند كه در آيات قبل اسمشان برده شده ، و ايشان هيجده نفرند، و يا مطلق انبيايى هستند كه در آيه (و من آبائهم و ذرياتهم و اخوانهم ) از ايشان به اسم يا صفت نامبرده شده .

*(211/19)*

اشكال اين قول اين است كه خلاف ظاهر جمله (ليسوا بها بكافرين ) است ، چون ظاهر سياق اين جمله نفى حال و يا استمرار در نفى است ، و بالاخره كفر موجودين در حال خطاب را نفى مى كند. و انبيا (عليهم السلام ) در زمان نزول اين آيه موجود نبودند، و اگر مقصود از آيه نفى كفر ايشان بود جا داشت بفرمايد: (لم يكونوا بها بكافرين ايشان به آن كافر نبودند) و پيغمبر اكرم به حسب اين عنايت در شماره آنان قرار نگرفته اگر چه جزء آنان و افضل آنان بود، زيرا خداى تعالى از آن حضرت بعد از اين آيه ياد مى كند، آنجا كه مى فرمايد: (اولئك الذين هدى الله فبهديهم اقتده ).
بعضى ديگر گفته اند: مراد از اين قوم ملائكه هستند. به اين وجه نيز اشكال شده به اينكه لفظ (قوم ) را - مخصوصا اگر بدون قيد در كلام بيايد - نميتوان حمل بر ملائكه كرد، زيرا در ادبيات عرب سابقه ندارد كه قوم بر ملائكه اطلاق شده باشد.علاوه بر اين ، سياق آيه شريفه ، سياق تسليت خاطر پيغمبر اكرم (صلى الله عليه وآله و سلم ) است ، و معنى ندارد كه خداى تعالى پيغمبر اكرم را چنين تسليت بگويد كه : غم مخور اگر قوم تو ايمان نياورند ما ملائكه را وادار مى كنيم كه به تو ايمان بياورند.
بعضى ديگر گفته اند: مراد از قوم همان كسانياند كه در ايام نزول اين سوره در مكه به پيغمبر اكرم ايمان آوردند و يا بعد از هجرت وى مهاجرت نموده و در مدينه به وى گرويدند، اشكال اين وجه اين است كه همه اين نامبردگان به ايمان خود باقى نماندند، بلكه عده اى از آنان مرتد شده و به كفر سابق خود برگشتند،
اتفاقا در خود اين سوره در آيه سانزل (مثل ما انزل الله ) متعرض حال يكى از آن مرتدين شده است . مضافا بر اينكه عده اى از گروندگان به آنجناب منافقينى بودند كه ايمانشان عاريتى بود، و با اين حال چگونه جمله (ليسوا بها بكافرين ) بر چنين مردمى منطبق مى شود؟.

*(211/20)*

بعضى ديگر گفته اند: مراد از قوم ، يا انصار است ، يا مهاجرين و انصار هر دو، و يا مهاجر و انصار از اصحاب رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) كه با نصرت خود در روزهاى سخت دعوت او را پاى بر جا و منتشر ساختند. و خداوند در كتاب مجيدش به بهترين وجهى آنان را مدح فرموده . اين وجه نيز خالى از اشكال نيست ، براى اينكه گر چه عنوان مهاجر و انصار عنوان محترمى است ، و ليكن بعضى از مصاديق اين عنوان مردمى بودند كه بعد از ايمان آوردن به آنجناب مجددا به كفر سابق خود برگشتند، و بعضى ديگر مردمى بودند منافق كه ايمانشان براى ما ثابت نشده و معلوم است كسانى كه حالشان اين است ، جمله (فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين ) بر آنان منطبق نمى شود. چون ظاهر اين جمله اين است كه اگر اينها به دين تو ايمان نياورند كسانى را موفق به ايمان به آن مى كنيم كه به هيچ وجه كفر به آن نمى ورزند. آرى ، اگر فرموده بود: ما كسانى را موفق مى كنيم كه به آن ايمان بياورند، و يا مى فرمود: كسانى را موفق كرديم كه به آن ايمان آوردند، و آن جمله ديگر را نمى فرمود اين وجه صحيح بود، و ليكن چنين نفرمود.
بعضى ديگر - بطورى كه از كلامشان برمى آيد - خواسته اند بگويند: مقصود از قوم ، روى هم يك جمعيت است ، و منافات ندارد كه رويهم جمعيتى به اسلام كافر نباشند، ولى بعضى از افراد آن كافر باشند. و به عبارت ساده تر، جمله (ليسوا بها بكافرين ) وصف جامعه است كه منافات ندارد بعضى از افراد آن جامعه داراى آن وصف نباشند، و رويهم صحابه يعنى مهاجر و انصار مؤ من به اسلام بودند، گو اينكه بعضى از افراد آنان داراى اين وصف نبودند.

*(211/21)*

اين وجه به فرضى كه صحيح و تمام باشد بايد مراد از آن جمعيت را امت اسلام گرفت ، و وجهى ندارد كه آنرا اختصاص به مهاجرين و انصار دهيم . و اگر بعضى از مهاجرين و انصار داراى مزيتى بوده اند، مثلا ايمانشان مقدم بر ايمان ساير امت بوده و يا در راه خدا در برابر اذيت كفار صبر كردند و يا مانند انصار، مهاجرين را در خانه هاى خود پذيرفتند، و با زحمات خود آواز كلمه توحيد را بلند كردند، باعث نمى شود كه ما آيه را اختصاص به آنان دهيم ، زيرا اين مزايا باعث نمى شود كه ما ساير مردم با ايمان را از اتصاف به اين وصف محروم كنيم . البته انكار هم نداريم كه اتصاف مهاجرين و انصار به اين وصف بيشتر از سايرين است و ليكن غير ايشان نيز بسيارى هستند كه آيه شريفه بر آنان منطبق است .

*(211/22)*

اين در صورتى است كه ما وجه مزبور را صحيح دانسته و از اشكالى كه بر آن وارد است صرفنظر كنيم . و آن اشكال اين است كه در هيچ جاى قرآن سابقه ندارد در جائى كه اوصاف اجتماعى يك مجتمع را بيان مى كند متخلفين از آن اوصاف را استثنا نكرده باشد، بلكه همواره در اين گونه موارد اگر تمامى افراد متصف به آن وصف نباشند، و افرادى فاقد آن وصف باشند آن افراد را استثنا مى كند، مانند آيه (لقد خلقنا الانسان فى احسن تقويم ثم رددناه اسفل سافلين الا الذين آمنوا) و نيز مانند آيه (محمد رسول الله و الذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم ) - تا آنجا كه مى فرمايد - (وعد الله الذين آمنوا و عملوا الصالحات منهم مغفرة و اجرا عظيما) و همچنين آيه (ان المنافقين فى الدرك الاسفل من النار) - تا آنجا كه مى فرمايد - (الا الذين تابوا و اصلحوا و اعتصموا بالله و اخلصوا دينهم لله ) و آيه (كيف يهدى الله قوما كفروا بعد ايمانهم ) - تا آنجا كه مى فرمايد - (الا الذين تابوا من بعد ذلك و اصلحوا) و نظائر اين معنا در قرآن كريم بسيار است ، با اين حال چگونه ممكن است در آيه مورد بحث با اينكه بسيارى از مهاجرين و انصار متصف به وصف آيه نبودند آنان را استثنا نكرده باشد؟ پس معلوم مى شود وصفى كه در آيه است وصف تمامى مهاجر و انصار نيست .
از اين وجه بعيدتر وجهى است كه بعضى ديگر از مفسرين در تفسير آيه ذكر كرده و گفته اند: مراد از قوم همان انصارند، و مقصود از اين كه فرمود (قومى را بر آن مى گماريم كه به آن كافر نباشند) اين است كه گر چه هنوز ايمان نياوردهاند و ليكن مانند مشركين مكه همگى به آن كفر نميورزند.
علاوه بر اينكه اشكالات وجوه قبلى بر اين قول وارد است اين اشكال را هم دارد كه انصار يعنى اهل مدينه در موقعى كه اين آيه نازل مى شده مانند اهل مكه مشرك بوده و بت مى پرستيدند،

*(211/23)*

و با اين حال معنا ندارد كه در باره چنين مردمى بفرمايد: (ما قومى را بر آن مى گماريم كه نسبت به آن كافر نباشند) مگر اينكه بخواهند بگويند كفر در اين آيه به معناى رد دعوت و زيرا بار نرفتن است ، و كفر اهل مدينه قبل از آن بود كه رسول خدا ايشان را دعوت كند، الا اينكه كفر در اين آيه به اين معنا دليلى ندارد، بلكه دليل بر خلاف آن هست ، و آن اين است كه سياق آيات مورد بحث ، سياق بيان وصف هدايت الهى است كه مقابل آن شرك است نه رد دعوت چنانكه در آيه (و لو اشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون ) نيز در مقابل هدايت شرك قرار داده شده نه رد دعوت . گذشته از اشكال سابق توكيل در آيه به معنى حفظ و نگهدارى است و معنى ندارد گفته شود: (اگر اينان دعوت را رد كردند به تحقيق ما آن را با كسانى حفظ نماييم كه هنوز ايمان نياورده اند و رد نيز نكرده اند).
پارهاى گفته اند: مراد از قوم در اين آيه عجم مى باشند كه هنوز ايمان نياورده اند و رد نيز نكرده اند. پارهاى گفته اند: مراد از قوم در اين آيه عجم مى باشند كه هنوز ايمان نياورده بودند، و گويا اين وجه از آيه شريفه (ان يشا يذهبكم ايها الناس و يات باخرين ) گرفته شده ، زيرا گفته اند منظور از كلمه (آخرين ) در اين آيه عجم است و بر اين وجه هم همان اشكالات پيشين وارد است .

*(211/24)*

بعضى ديگر گفته اند: مراد از قوم مؤ منين از امت اسلام و يا از تمامى امتها هستند، اشكال اين وجه همان اشكالاتى است كه بر وجوه قبلى وارد بود، مگر اينكه آنرا توجيه كرده بگوييم : مراد از قوم تنها مؤ منينى از اين امت و يا از ساير امماند كه بعد از ايمان تا چندى كه زنده هستند به سوى كفر نگروند، زيرا در باره چنين اشخاصى ميتوان گفت : (ليسوا بها بكافرين ) چون اين جمله تنها بر معصومينى كه كفر از آنان ممتنع است صادق نيست ، بلكه شامل اشخاصى هم كه كفر از آنان ممتنع نيست و ليكن ايمانشان نسبت به دعوت توحيد دوام دارد و تا زندهاند متمايل به كفر و نفاق نمى شوند صادق مى باشد. با اين توجيه معناى آيه تمام و غرض از آن - كه تسلى خاطر رسول خدا است و نيز افاده اين معنا كه خداوند به حفظ هدايت خود و طريقه اى كه انبيا و بندگان صالح خود را به آن طريقه بر سايرين برترى داده اهتمام دارد - حاصل مى گردد.
ليكن يك اشكال بر اين وجه باقى مى ماند، و آن اين است كه ظاهر جمله (و كلنا بها) اين است كه قوم نامبرده در آيه ، مردمى هستند كه ايمانشان مورد ضمانت خدا است ، نه اينكه از بين رفتن ايمانشان ممكن باشد و ليكن بر حسب اتفاق كافر و منافق نمى شوند.
و مبناى كلام در اين وجه بر عكس اين معنا است يعنى در وجه مزبور دوام ايمان قوم امرى اتفاقى گرفته شده ، و اين با جمله (وكلنا بها) نمى سازد، زيرا توكيل ، لفظى است كه معناى اعتماد و حفظ را افاده مى كند مخصوصا در اينجا كه مقام اعتزاز و قدرت نمايى است ، و معلوم است كه در چنين مقامى به چيزهاى قدرتنمايى بايد كرد كه ضمانت دوام و بقا داشته باشد، نه چيزهايى كه ضامنى براى دوام و ثبوتش نباشد. خود قرآن كريم ايمان بدون ثبات و دوام را مذمت كرده و فرموده : (و ما يؤ من اكثرهم بالله الا و هم مشركون ).

*(211/25)*

ايمانى كه آيات مورد بحث آنرا توصيف مى كند آن ايمان فطرى و هدايت الهى پاك از شوائب شرك و ظلمى است كه خداوند، خليل خود و همچنين انبياى قبل از خليل و بعد از او را به آن مفتخر ساخته است ، ايمانى كه ابراهيم خليل (عليهالسلام ) بنا به حكايت قرآن در باره آن چنين مى گويد: (الذين آمنوا و لم يلبسوا ايمانهم بظلم اولئك لهم الامن و هم مهتدون ) و معلوم است كه خداوند هدايت و ايمانى را كه اهميت آن به اين پايه است هر كسى را حافظ و موكل بر آن نمى كند، و شان آن اجل از اين است كه خداوند همه مؤ منين را كه در ميان آنان افرادى طاغى و ستمگر و احيانا فرعونهايى مستكبر و بدعتگذاران و فرو رفتگان در فسق و فجور و انواع فحشا وجود دارند حافظ و موكل بر آن نمايد.
به نظر ما مراد از اين قوم انبياء و معصومين و اتقياء و صلحايند كه همواره پاسدار دين حقمى باشند.
پس هيچ يك از وجوهى كه در تفسير آيه مورد بحث ذكر شد خالى از اشكال نبود، اينك تفسيرى را كه مختار خود ما است ايراد نموده مى گوييم : آيات مورد بحث در مقام توصيف توحيد فطرى و هدايت پاك از شوائب شرك به خداى سبحان مى باشد، و خداى سبحان ، سلسله جليل انبيا و اوصياى آنان را به چنين هدايتى اختصاص داده و آنرا براى خصوص ايشان قرار داده ، و چون به چنين كرامتى نايل شدند خداوند كتاب و حكم و نبوتشان داد.
بعد از بيان اين معنا در آيه مورد بحث فرمود: (فان يكفر بها هؤ لاء فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين و سياق ) اين آيه به طورى كه قبلا هم گفته شد سياق قدرتنمايى خود و تسليت خاطر پيغمبر گراميش مى باشد، مى خواهد از طرفى بى نيازى خود را از ايمان آنان بيان نموده و از طرفى ديگر پيغمبر محترمش را دلگرم كند تا بخاطر ايمان نياوردن قوم در كار دعوتش سست نگردد.

*(211/26)*

پس معناى آيه اين است كه : اگر اينان به دين توحيدى كه تو به سوى آن دعوتشان مى كنى نمى گروند غم مخور و مپندار كه ايمان نياوردن آنان از ارزش آن مى كاهد، چون دين توحيد، هدايت من و آن طريقه اى است كه من انبياى خود را به خاطر داشتن آن طريقه ، كتاب و حكم و نبوت دادم ، و من كسانى را موكل و مستحفظ آن كرده ام كه اعتماد و اطمينان دارم نسبت به آن كافر نيستند، و با وجود چنين اشخاصى كه نگهبانان دين منند هيچ وقت اين دين از بين نمى رود.
پس اين اشخاص مردمى هستند كه تصور نمى شود روزى كفر يا شرك در دل آنان رخنه كند، چون خداى تعالى به ايمان ايشان اعتماد كرده و ايشان را موكل بر حفظ دين نموده . و اگر ممكن بود كه ايشان هم روزى مشرك شده و از هدايت الهى تخلف كنند اعتماد خداوند برايشان خطا و گمراهى بود، و خداوند نه گمراه مى شود و نه دچار خطا و فراموشى مى گردد.
بنابراين تفسيرى كه ما براى آيه مورد بحث كرديم - و خدا داناتر است - آيه شريفه دلالت خواهد كرد بر اينكه در هر زمانى خداى تعالى داراى بنده و يا بندگانى است كه موكل بر هدايت الهى اويند، و دين او و آن طريقه مستقيمى را كه كتاب و حكم و نبوت انبيا (عليهم السلام ) متضمن آن است حفظ مى كنند، و آنرا از انقراض نگهدارى مى نمايند، و اين بندگان كسانى هستند كه شرك و ظلم به ايشان راه نداشته و به عصمتى الهى معصومند، و آنان عبارتند از انبيا و جانشينان ايشان .

*(211/27)*

از اين روى ، آيه شريفه مخصوص به معصومين (عليهم السلام ) خواهد بود، خيلى هم كه بتوانيم آنرا توسعه دهيم ممكن است مؤ منين صالح و آن پارسايانى را كه به عصمت تقوا و صلاح و ايمان خالص از شوائب شرك و ظلم معتصمند و خلاصه آن كسانى را كه به مصداق آيه شريفه (انه ليس له سلطان على الذين آمنوا و على ربهم يتوكلون 9 از ولايت شيطان بيرون شده اند ملحق به اوصياى انبيا (عليهم السلام ) نموده و بگوييم آيه شريفه شامل اينگونه از مردان صالح نيز مى شود.
اولئك الذين هدى الله فبهديهم اقتده ...
در اينجا براى بار دوم به تعريف ايشان پرداخته و طورى ايشان را تعريف مى كند كه در حقيقت هدايت الهى را تعريف كرده ،
زيرا اين هدايت الهى است كه مردانى چنين بار آورده . آرى ، هدايت و راهنمايى خداى تعالى آدمى را به هدف مى رساند، و از اثرش ‍ كه همان ايصال به مطلوب است تخلف نمى پذيرد، همچنانكه فرموده : (فان الله لا يهدى من يضل ).
شريعت اسلام ناسخ شرايع قبل است و امر خداوند در (فبهديهم اقتده ) به معناى امربه تبعيت از شرايع گذشته نيست .
در اين آيه رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) را دستور مى دهد تا هدايت ايشان را پيروى كند، و اگر دستور نداد كه شريعت ايشان را پيروى كند براى اين بود كه شريعت رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) ناسخ شريعتهاى ساير انبيا، و كتابش حافظ و حاكم بر كتابهاى ايشان است ، تازه هدايت ايشان هم هدايت خدا است ، و اگر فرمود: (به هدايت ايشان اقتدا كن ) صرفا به منظور احترام گزاردن برايشان بوده و گر نه بين خدا و بين كسى كه خدا هدايتش كرده و يا مى كند واسطهاى نيست ، به شهادت اينكه در همين آيات فرموده : (ذلك هدى الله ....)

*(211/28)*

بعضى از مفسرين اين آيه را دليل گرفته اند بر اينكه رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) و امتش ماءمورند به اينكه از شرايع قبلى پيروى كنند مگر آن شرايعى كه در اسلام نسخ شده . ولى آيه مباركه چنين دلالتى ندارد، بلى اگر فرموده بود: (فبهم اقتده پس انبيا را پيروى كن ) صحيح بود كه بگوييم امت اسلام نيز ماءمور به پيروى شرايع انبياى سابقند، و ليكن چنين نفرمود، بلكه فرمود: (هدايت ايشان را پيروى كن ).
خداى متعال اين آيات را كه راجع به خصوصيات و اوصاف توحيد فطرى مى باشد با جمله (قل لا اسئلكم عليه اجرا ان هو الا ذكرى للعالمين ) ختم فرموده ، گويا خواسته است بفرمايد: (هدايت الهيى كه انبياى قبل از تو، به آن مهتدى شدند پيروى كن و اهل عالم را هم تذكر بده تا همه ، آنرا پيروى كنند، و از ايشان درخواست مزد رسالت مكن ، و اين سفارشم را هم به ايشان برسان تا خاطرشان آسوده شود و تا بدانند كه از ايشان انتظار اجرت ندارى ، چون اگر مردم اين معنا را بدانند به دعوت تو خوشبين تر شده و دعوتت زودتر به ثمر مى رسد، و تو هم از تهمت دورتر خواهى بود). خداى تعالى عين اين حرف را از حضرت نوح و انبياى بعد از وى نيز حكايت كرده است .
next page
fehrest page
back page

*(211/29)*

next page
fehrest page
back page
به طورى كه راغب مى گويد: كلمه (ذكرى ) كه به معناى تذكر دادن است ، از كلمه (ذكر) كه آن نيز به اين معنا است بليغ تر است . و اين جمله خود يكى از ادله عموميت نبوت رسول اكرم است نسبت به همه اهل عالم .
بحث روايتى .
چند روايت درباره (يسع ) يكى از انبياى بنىاسرائيل .
در كتاب قصص الانبياء ثعلبى دارد كه الياس پيغمبر وقتى به زنى از زنان بنى اسرائيل كه فرزندى به نام يسع بن خطوب داشت وارد شد، زن وى را منزل داده و ورودش را از دشمنانش مخفى داشت . الياس به پاس اين خدمت در حق فرزندش يسع كه به مرضى دچار بود دعا كرد و او عافيت يافت . يسع چون اين معجزه را بديد به الياس ايمان آورد و او را در ادعاى نبوتش تصديق نمود و ملازمتش را اختيار كرد. از آن ببعد هر جا كه الياس مى رفت يسع نيز همراهش مى رفت . ثعلبى سپس داستان به آسمان رفتن الياس را ذكر كرده اضافه مى كند كه : در اين هنگام يسع او را بانگ زد كه اى الياس حالا كه مى روى تكليف مرا معلوم كن ، و مرا براى روزگار تنهاييم دستورى ده . الياس از آسمان كساى خود را انداخت ، و همين كسا علامت جانشينى يسع براى الياس در ميان بنى اسرائيل بود.
آنگاه مى گويد: خداوند به فضل خود يسع (عليهالسلام ) را به نبوت و رسالت به سوى بنى اسرائيل مبعوث نمود. و به وى وحى فرستاد، و او را به همان نحوى كه بنده خود الياس را تاءييد مى كرد تاءييد فرمود، و در نتيجه بنى اسرائيل به وى ايمان آورده و او را تعظيم نموده در هر پيشامدى راءى و امر او را متابعت مى كردند، و بدين منوال تا يسع در ميان بنى اسرائيل زنده بود حكم خداى تعالى در بين آنان نافذ و مجرى بود.

*(212/1)*

در كتاب بحار از كتاب احتجاج و كتاب توحيد و كتاب عيون روايتى طولانى از حسن بن محمد نوفلى از حضرت رضا (عليهالسلام ) نقل شده كه در آن حضرت رضا (عليهالسلام ) در خلال احتجاجاتى كه عليه جاثليق مسيحى كرده ، فرموده است : يسع نيز مانند عيسى بر روى آب راه مى رفت ، و مرده زنده مى كرد و كور مادرزاد و مبتلاى به جذام را شفا مى داد، و با اين حال امتش او را رب و پروردگار خود اتخاذ نكردند...
و در تفسير عياشى از محمد بن فضيل از ثمالى از حضرت ابى جعفر (عليهالسلام ) روايت شده كه در تفسير آيه (و وهبنا له اسحق و يعقوب كلا هدينا) فرمود: معنايش اين است كه ما اسحاق و يعقوب را به ابراهيم داديم تا هدايت را در خاندان وى قرار داده باشيم .
و نوح را نيز پيشتر هدايت نموديم تا هدايت در همان خاندان قرار گيرد، پس امر جانشينى پيش از ابراهيم (عليهالسلام ) و پس از ابراهيم از ذريه انبيا درست مى شود.
مؤ لف : اين روايت گفتار قبلى ما را كه آيات مورد بحث در مقام بيان اتصال سلسله هدايت است تاءييد مى كند.
رواياتى در مورد اينكه دخترزادگان هم از ذريه انسان بشمار مى روند.
در كافى با ذكر سند، و در تفسير عياشى بدون ذكر سند از بشير دهان از ابى عبد الله (عليهالسلام ) روايت شده كه فرمود: به خدا سوگند كه خداى تعالى در قرآن كريم نسب عيسى را از طرف مادر منتهى به ابراهيم (عليهالسلام ) دانسته است ، آنگاه آيه (و من ذريته داود و سليمن ) را تا به آخر و آيه بعدى را هم تا لفظ عيسى تلاوت كرد.

*(212/2)*

در تفسير عياشى از ابى حرب از ابى الاسود روايت شده كه گفت : حجاج رسولى به نزد يحيى بن معمر فرستاد كه من شنيده ام تو حسن و حسين را فرزندان رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) ميدانى و در اين باره به آيات قرآن تمسك ميجويى ؟ و حال آنكه من قرآن را از اول تا به آخر خوانده و به چنين مطلبى برنخورده ام ؟ يحيى بن معمر در پاسخ گفت : آيا در سوره انعام به اين آيه برخورده اى كه مى گويد: و من ذريته داود و سليمن ؟ گفت آرى خوانده ام گفت مگر نه اينست كه در اين آيه و آيه بعديش عيسى (عليهالسلام ) را ذريه ابراهيم (عليهالسلام ) دانسته ، با اينكه او ذريه پسرى ابراهيم (عليهالسلام ) نبود؟.
مؤ لف : اين روايت را سيوطى نيز در الدرالمنثور از ابن ابى حاتم از ابى الحرب بن ابى الاسود نقل كرده .
و نيز در الدرالمنثور است كه ابو الشيخ و حاكم و بيهقى از عبد الملك بن عمير آورده اند كه گفت : روزى يحيى بن معمر وارد بر حجاج شد، و در ضمن مذاكراتى كه با وى كرد صحبت از حسين بن على (عليهماالسلام ) به ميان آمد، حجاج گفت : حسين بن على ذريه پيغمبر نيست . يحيى در جواب گفت : دروغ گفتى . حجاج گفت : تو اگر راست مى گويى دليل بياور، يحيى اين آيه را تلاوت كرد: (و من ذريته داود و سليمن ... و عيسى و الياس ) سپس گفت : خداوند در اين آيه عيسى (عليهالسلام ) را از جهت اينكه مادرش از نسل ابراهيم (عليهالسلام ) بوده ذريه او خوانده است ، حجاج ناگزير او را تصديق كرد.

*(212/3)*

مؤ لف : آلوسى در تفسير روح المعانى در ذيل جمله (و عيسى ...) مى گويد: اينكه قرآن كريم عيسى (عليهالسلام ) را در شمار ذريه ابراهيم (عليهالسلام ) شمرده خود دليل بر اين است كه ذريه شامل دختر زاده ها نيز مى شود، براى اينكه عيسى (عليهالسلام ) تنها از طرف مادر به ابراهيم (عليهالسلام ) متصل و منتسب مى شود. و اگر كسى اشكال كند كه اين معنا دلالت ندارد بر اينكه هر دختر زاده اى ذريه است ، براى اينكه عيسى (عليهالسلام ) پدر نداشت تا از راه پدر به ابراهيم (عليهالسلام ) نسبت پيدا كند. و از اين جهت بوده كه قرآن او را ذريه ابراهيم (عليهالسلام ) خوانده ، جوابش خوب روشن است ، البته مساءله مورد اختلاف است ، و ليكن هر كسى كه ذريه را شامل دختر زاده نيز دانسته به همين آيه استدلال كرده ، از آن جمله موسى كاظم (رضى اللّه عنه ) است كه بنا به بعضى از روايات در پاسخ هارون الرشيد به اين آيه تمسك كرده .
و در تفسير كبير دارد كه ابا جعفر (رضى اللّه عنه ) نيز در مجلس حجاج بن يوسف به اين آيه و همچنين به آيه مباهله استدلال كرد، چون بعد از آنكه آيه مباهله نازل شد، رسول خدا حسن و حسين را براى شركت در مباهله دعوت فرمود و به نصارا نيز فرمود: (بياييد ما فرزندان خود را و شما هم فرزندان خويش را دعوت نموده و مباهله كنيم ). آنگاه اضافه كرده است : بعضى از اصحاب ما گفته اند كه اين از خصايص رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) است ، و به هر حال فتاواى اصحاب ما در اين مساءله مختلف است ، و آن چيزى كه در نظر من قوى است اين است كه دخترزادگان نيز داخل در ذريه هستند.

*(212/4)*

صاحب المنار بعد از عنوان اين بحث مى گويد: حديث ابى بكره را كه بخارى سند آن را از وسط انداخته مى توان از ادله اين باب شمرد، چون در اين حديث رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) اشاره به حسن (عليهالسلام ) كرده و فرموده : (اين فرزند من سيد (بزرگ ) است ) آنگاه اضافه كرده كه لفظ (ابن ) در كلام عرب بر دخترزاده اطلاق نمى شود، و همچنين روايتى كه ابو نعيم در كتاب معرفة الصحابة بطور رفع از عمر نقل كرده است از ادله اين باب است و آن روايت اين است كه رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) فرموده : تمامى افراد بشر نسبتشان از ناحيه پدران است مگر فرزندان فاطمه كه من پدر ايشانم . آنگاه مى گويد: به همين جهت است كه مردم اولاد فاطمه (عليهاالسلام ) را اولاد رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) و عترت او و اهل بيت او مى خوانند.
مساءله قرابت و ترتب آثار نسب در مورد زنان ، و دخترزادگان مساءله اى حقوقى واجتماعى است كه در اسلام شناخته شده است .
مؤ لف : اين مساءله دستخوش خلط و اشتباه شده و حقيقت امر بر عده اى از اعلام مشتبه گشته ، لاجرم آن را مساله اى لفظى و مربوط به لغت پنداشته اند. حتى بعضى از ايشان در مقام استدلال بر راءى خود به قول شاعر كه گفته است :
بنونا بنو ابنائنا و بناتنا
بنوهن ابناء الرجال الاباعد
و يا به قول آن ديگرى كه گفته است :
و انما امهات الناس اوعية
مستودعات و للانساب آباء

*(212/5)*

تمسك جسته اند. و اين خود اشتباهى است بزرگ ، براى اينكه اين مساله ، مسالهاى است حقوقى و اجتماعى و مربوط است به مساءله قرابت كه هر ملت و قومى در تحديد حدود آن و اينكه چه كسانى جزو اقرباى انسانند عقيده اى دارد. بعضى از اقوام و ملل زن را داخل در قرابت مى دانند و بعضى نمى دانند، بعضى دخترزاده را اولاد مى دانند و بعضى نمى دانند، بعضى قرابت را مختص به ولادت مى دانند و بعضى آنرا منحصر به اين مسير ندانسته فرزند ادعايى را نيز از اقربا مى خوانند، و اين ربطى به لغت ندارد. مثلا اگر اعراب دوران جاهليت بر خلاف ساير اقوام بطور كلى براى زنان قرابت قانونى ناشى از وراثت قائل نبودند و خويشاوندى زنان را طبيعى مى دانستند اثرش تنها در ازدواج و در مساءله نفقه دادن است و همچنين براى دخترزادگان قائل به قرابت و خويشاوندى نبودند، و همانطورى كه در شعر بالا منعكس شده آنان را اولاد بيگانگان مى پنداشتند و در مقابل پسر خوانده ها و برادر خوانده ها را پسر و برادر مى دانستند، از اين جهت نبود كه لغت ، دخترزاده را اولاد نمى داند و برادر خوانده را برادر مى داند، بلكه همانطورى كه گفته شد رسومى اجتماعى بوده كه از ملل و اقوام ديگر از قبيل ايران و روم كه مهد تمدن آنروز بودند اقتباس كرده اند.
و اما اسلام پاره اى از اين حقوق و رسوم اجتماعى را لغو نمود، مثلا در باره قرابت ادعايى فرمود: (و ما جعل ادعياءكم ابناءكم ) و به زنان قرابت قانونى داده و آثار قرابت قانونى را در حق آنان جارى ساخت ، و اولاد دختر را اولاد قانونى و داراى قرابت قانونى دانسته و در اين باره در آيه ارث فرموده :
\*\*\*

*(212/6)*

(يوصيكم الله فى اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين ...) و نيز فرموده : (للرجال نصيب مما ترك الوالدان و الاقربون و للنساء نصيب مما ترك الوالدان و الاقربون مما قل منه او كثر) و نيز در آيه محرمات نكاح فرموده : (حرمت عليكم امهاتكم و بناتكم ) - تا آنجا كه مى فرمايد - (و احل لكم ما وراء ذلكم ) چون در اين آيه بطورى كه مى بينيد دختر دختر را، دختر خود انسان دانسته و اولاد دختران را اولاد ناميده ، در آيه مورد بحث هم به همين ملاحظه فرموده : (و يحيى و عيسى و الياس ...) و عيسى (عليهالسلام ) را كه اتصالش به ابراهيم و يا نوح (عليهالسلام ) جز از ناحيه مادر نبوده ذريه ابراهيم و يا نوح (عليهالسلام ) شمرده است .
استناد ائمه اهل بيت عليهم السلام به آياتى از قرآن مجيد براى اثبات اينكه دخترزاده اولاد بشمار مى رود.
امامان اهل بيت (عليهم السلام ) نيز با همين آيه و همچنين آيه محرمات نكاح و آيه مباهله استدلال كرده اند بر اينكه دختر زاده انسان نيز اولاد انسان است ، گو اينكه ائمه (عليهم السلام ) اين استدلال را در خصوص فرزندان فاطمه (عليهاالسلام ) كرده اند و ليكن ادله اى را كه آورده اند عام است .

*(212/7)*

حضرت امام باقر (عليهالسلام ) استدلال ديگرى در اين باره دارد كه از ادله گذشته صريح تر است ، و اين استدلال را شيخ كلينى (رضى اللّه عنه ) به سند خود از عبد الصمد بن بشير از ابى الجارود روايت كرده كه گفت : حضرت ابى جعفر (عليهالسلام ) به من فرمود: اى ابى الجارود! مردم در باره حسن و حسين (عليهماالسلام ) به شما چه مى گويند؟ عرض كردم عقيده ما را در اينكه آن دو بزرگوار فرزندان رسول خدايند انكار مى كنند. فرمود: شما عليه ايشان به چه دليلى تمسك مى جوييد؟ عرض كردم : به فرموده خداى تعالى كه در باره عيسى بن مريم فرموده : (و من ذريته داود و سليمن و ايوب و يوسف و موسى و هرون و كذلك نجزى المحسنين و زكريا و يحيى و عيسى ) و با اينكه عيسى (عليهالسلام ) پدر نداشت او را ذريه نوح (عليهالسلام ) خوانده . حضرت فرمود: ايشان در جواب اين استدلال شما چه مى گويند؟ عرض كردم : مى گويند عيسى (عليهالسلام ) را ذريه نوح (عليهالسلام ) ناميدن دليل بر اين نيست كه هر دخترزادهاى ذريه و فرزند محسوب مى شود، براى اينكه عيسى (عليهالسلام ) جزو استثنائيات خلقت است ،
لذا از آنجايى كه پدر نداشته تا از مسير صلب به نوح بپيوندد ناگزير قرآن او را از راه رحم ذريه نوح (عليهالسلام ) دانسته . امام فرمود: شما در جواب چه مى گويى د؟ عرض كردم : (ما به آيه قل تعالوا ندع ابنائنا و ابناءكم و نساءنا و نساءكم و انفسن و انفسكم ) استدلال مى كنيم . فرمود: ايشان چه مى گويند؟ عرض كردم مى گويند: در كلام عرب بسا مى شود كه گوينده ، فرزندان غير را فرزند خود مى نامد.

*(212/8)*

آنگاه حضرت فرمود: اينكه من دليلى از قرآن كريم به شما مى آموزم كه بر حسب آن دليل حسن و حسين (عليهماالسلام ) از صلب رسول خدايند، و كسى آن دليل را انكار نمى كند مگر اينكه كافر مى شود. پرسيدم فدايت شوم آن دليل در كجاى قرآن است ؟ فرمود آيه (حرمت عليكم امهاتكم و بناتكم و اخواتكم ...) است . آنگاه آيه را تلاوت فرمود تا رسيد به جمله (و حلائل ابنائكم الذين من اصلابكم ) سپس فرمود: اى ابا جارود! آيا رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) مى توانست با همسران حسن و حسين (عليهماالسلام ) ازدواج كند؟ اگر مخالفين بگويند آرى مى توانست ، قطعا دروغ گفته و فاسق شده اند، و اگر اعتراف كنند به اينكه نمى توانست پس اعتراف كرده اند به اينكه حسن و حسين (عليهماالسلام ) از صلب پيغمبر اكرم هستند.
مؤ لف : مرحوم قمى نيز روايتى قريب به اين مضمون در تفسير خود آورده . و كوتاه سخن اين مساءله يك مساءله لفظى و لغوى نيست تا در جواب بگويند عرب دخترزاده را اولاد نمى خواند، و آنگاه شعر شاعر را دليل بر گفته خود قرار دهند، بلكه مساله اى است حقوقى و اجتماعى كه دين اسلام آن را معتبر شمرده است . آرى اسلام زنان را علاوه بر قرابت طبيعى كه عربها و ساير ملل براى ايشان قايل بودند قرابت قانونى نيز داده ،

*(212/9)*

و همچنين در قوانين حقوقيش دخترزادگان را اولاد شمرده و رشته نسب را همانطورى كه از ناحيه مردان جارى است از ناحيه زنان نيز جارى مى داند، و در عوض اتصال نسبى را كه اعراب از راه ادعا و از راه زنا نيز معتبر مى دانستند لغو كرده ، و پيغمبر گراميش در روايتى كه هم شيعه و هم سنى آن را روايت كرده اند فرموده : (الولد للفراش و للعاهر الحجر). چيزى كه هست سهل انگارى در امر دين و در فهميدن حقايق دينى اين حقيقت را از ياد مخالفين اين قضيه برده فكر نمى كنند چطور ممكن است حسن و حسين از رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) و يا هر دخترزاده اى از پدر و مادرش ارث ببرد و همسرش بر او حرام باشد و در عين حال اولاد او شمرده نشود؟ البته نفوذ حكومتهايى كه در صدر اسلام روى كار آمدند در اين فراموشى بى تاءثير نبوده ، و ما بحث در اين موضوع را (در جلد سوم اين ترجمه ) در ذيل آيه تحريم گذرانديم .
رواياتى در ذيل (.... فقد و كلنا بها قوما ليسوا بها كافرين ).
نعمانى در تفسير خود به سندى كه به سليمان بن هارون عجلى دارد از او روايت كرده كه گفت : از امام صادق (عليهالسلام ) شنيدم كه مى فرمود: صاحبان اين امر (خلافت و جانشينى پيغمبر اكرم ) حقشان در نزد خداى تعالى محفوظ است ، به طورى كه اگر تمامى مردم هم از دنيا بروند باز خداوند صاحبان اين امر را خواهد آورد و حق ايشان را به آنان واگذار خواهد نمود. و ايشان همان كسانى هستند كه خداوند در حقشان فرموده : (فان يكفر بها هؤ لاء فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين ) و نيز فرموده : (فسوف ياتى الله بقوم يحبهم و يحبونه اذلة على المؤ منين اعزة على الكافرين پس به زودى خداوند مردمى را خواهد آورد كه ايشان را دوست مى دارد و ايشان خداى را دوست مى دارند. مردمى هستند كه نسبت به مؤ منين فروتن و متواضع و نسبت به كفار گردنفراز و متكبر).
مؤ لف : اين حديث از قبيل جرى و تطبيق است .

*(212/10)*

در كافى به سند خود از ابى حمزه از حضرت ابى جعفر باقر (عليهالسلام ) روايت كرده كه در ذيل آيه (و نوحا هدينا من قبل ... بكافرين ) فرمود: خداى تعالى به فضل و كرمش از اهل بيت وى ، از پدران و برادران و ذريه ، كسانى را (به حفظ كتاب و حكم و نبوت ) گماشت و اين است معناى اينكه فرمود: (فان يكفر بها هؤ لاء) يعنى اگر امتت به اين دين كافر شوند ما اهل بيت تو را موكل كرده ايم كه به آن ايمان آورند و تا ابد به آن كافر نشوند.
آرى ، ما ايمانى را كه بر بشر عرضه كرده ايم و تو را براى آن مبعوث نموديم هرگز ضايع و مهمل نمى گذاريم ، بلكه بعد از تو نيز به وسيله اهلبيتت آنرا حفظ مى كنيم ، و پس از اهلبيت تو علماى امت و ولات امر من و اهل استنباط خواهد بود، و علومى را كه دروغ و گناه و وزر و طغيان و ريا در آن راه ندارد استنباط خواهند كرد.
مؤ لف : اين روايت را و همچنين روايت قبليش را عياشى نيز نقل كرده ، جز اينكه سند آنرا حذف كرده است ، و اين حديث مانند حديث قبليش از باب تطبيق بر مصداق است .
در كتاب محاسن به سند خود از ابن عيينه از ابى عبد الله (عليهالسلام ) روايت كرده كه فرمود به منزل ابو العباس (منصور دوانيقى ) درآمدم در حالى كه مجلسش آراسته و هر كسى در جاى خود نشسته بود، ابو العباس وقتى مرا ديد دست خود را پيش آورد تا با من مصافحه كند، من براى اجابت او نزديك رفتم تا دستش را در دست بفشارم ، ناگهان پايم به گوشه سفره اى كه پيش رويش گسترده بود برخورد كرد، و از اين عمل آنقدر ناراحت شدم كه خدا مى داند، چون خداى تعالى در حق ما فرموده : (فان يكفر بها هؤ لاء فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين ) آرى ، به خدا سوگند قومى را موكل بر دين كرده كه نماز را به پا مى دارند، و زكات را مى دهند و خدا را بسيار ذكر مى گويند.

*(212/11)*

مؤ لف : حاصل اين روايت اين است كه امام (عليهالسلام ) از اينكه پايش به گوشه سفره خورده شرمنده درگاه خدا شده ، و گويا امام (عليهالسلام ) خواسته است بفرمايد كفر در جمله (ليسوا بها بكافرين ) منحصر در انكار عقايد حقه نيست ، بلكه شامل كفران نعمت نيز هست .
و در نهج البلاغه امام (عليهالسلام ) فرموده : اقتدا كنيد به هدايت پيغمبر گراميتان كه هدايت او بهترين هدايت است .
مؤ لف : استفاده اين معنا از آيات مورد بحث ، روشن است .
در تفسير قمى از رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) روايت كرده كه فرمود: بهترين هدايتها، هدايت انبيا است .
آيات 105 - 91 سوره انعام .

*(212/12)*

و ما قدروا الله حق قدره اذ قالوا ما انزل الله على بشر من شى ء قل من انزل الكتاب الذى جاء به موسى نورا و هدى للناس ‍ تجعلونه قراطيس تبدونها و تخفون كثيرا و علمتم ما لم تعلموا انتم و لا آباؤ كم قل الله ثم ذرهم فى خوضهم يلعبون (91) و هذا كتاب انزلناه مبارك مصدق الذى بين يديه و لتنذر ام القرى و من حولها و الذين يؤ منون بالاخرة يؤ منون به و هم على صلاتهم يحافظون (92) و من اظلم ممن افترى على الله كذبا او قال اوحى الى و لم يوح اليه شى ء و من قال سانزل مثل ما انزل الله و لو ترى اذ الظالمون فى غمرات الموت و الملئكة باسطوا ايديهم اخرجوا انفسكم اليوم تجزون عذاب الهون بما كنتم تقولون على الله غير الحق و كنتم عن ايته تستكبرون (93) و لقد جئتمونا فردى كما خلقنكم اول مرة و تركتم ما خولناكم وراء ظهوركم و ما نرى معكم شفعاءكم الذين زعمتم انهم فيكم شركوا لقد تقطع بينكم و ضل عنكم ما كنتم تزعمون (94) ان الله فالق الحب و النوى يخرج الحى من الميت و مخرج الميت من الحى ذلكم الله فانى تؤ فكون (95) فالق الاصباح و جعل اليل سكنا و الشمس و القمر حسبانا ذلك تقدير العزيز العليم (96) و هو الذى جعل لكم النجوم لتهتدوا بها فى ظلمات البر و البحر قد فصلنا الايات لقوم يعلمون (97) و هو الذى انشاكم من نفس وحدة فمستقر و مستودع قد فصلنا الايات لقوم يفقهون (98) و هو الذى انزل من السماء ماء فاخرجنا به نبات كل شى ء فاخرجنا منه خضرا نخرج منه حبا متراكبا و من النخل من طلعها قنوان دانية و جنت من اعناب و الزيتون و الرمان مشتبها و غير متشبه انظروا الى ثمره اذا اثمر و ينعه ان فى ذلكم لايات لقوم يؤ منون (99) و جعلوا لله شركاء الجن و خلقهم و خرقوا له بنين و بنت بغير علم سبحانه و تعالى عما يصفون (100) بديع السموت و الارض انى يكون له ولد و لم تكن له صاحبة و خلق كل شى ء و هو بكل شى ء عليم (101) ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خلق كل

*(212/13)*

شى ء فاعبدوه و هو على كل شى ء وكيل (102) لا تدركه الابصار و هو يدرك الابصار و هو اللطيف الخبير (103) قد جاءكم بصائر من ربكم فمن ابصر فلنفسه و من عمى فعليها و ما انا عليكم بحفيظ (104) و كذلك نصرف الايات و ليقولوا درست و لنبينه لقوم يعملون (105)
ترجمه آيات
خداى را چنانكه سزاوار شناختن است نشناختند كه گفتند: خدا بر هيچ بشرى چيزى نازل نكرده ، بگو كتابى را كه موسى آورد و براى مردم نور و هدايتى بود چه كسى نازل كرده ؟ شما كمى از آن را در كاغذهايى نوشته و آشكارش مى كنيد و بسيارى را نهان مى سازيد و چيزهايى را كه نه شما و نه پدرانتان نمى دانستيد تعليم يافتيد، تو بگو خدا، و ايشان را واگذار كه در پرگويى خويش بازى كنند (91)
اين كتابيست كه ما آنرا نازل كرده ايم هم مبارك است و هم تصديق كننده كتابهاى پيشين تا ام القرى (مكه ) را با هر كه اطراف آن هست بيم دهى و كسانى كه به دنياى ديگر ايمان دارند به آن بگروند و نمازهاى خويش را مواظبت كنند (92)
و كيست ستمگرتر از آن كس كه دروغى بر خدا ببندد و يا بگويد به من وحى شده ولى چيزى به او وحى نشده و يا گويد به زودى من نيز مانند آنچه خدا نازل كرده نازل مى كنم ؟ اگر ببينى كه ستمگران در گردابهاى مرگند و فرشتگان دستهايى خويش گشوده و گويند جانهاى خويش برآريد امروز به گناه آنچه در باره خدا بناحق مى گفتيد و از آيه هاى وى گردنكشى مى كرده ايد سزايتان عذاب خفت و خوارى است (93)
شما تك تك چنانكه نخستين بار خلقتان كرده ايم پيش ما آمده ايد و آنچه را به شما عطا كرده بوديم پشت سر گذاشته ايد و واسطه هايتان را كه مى پنداشتيد در (عبادت ) شما شريكند با شما نمى بينيم ، روابط شما گسيخته و آنچه مى پنداشتيد نابود شده است (94)
خدا شكافنده دانه و هسته است ، زنده را از مرده و مرده را از زنده پديد مى آورد اين است خداى (پرستيدنى ) پس كجا سرگردان مى شويد(95)

*(212/14)*

شكافنده صبحدم است و شب را وقت آرامش كرد، و خورشيد و ماه را وسيله حساب كردنها قرار داد، اين نظم خداى نيرومند و دانا است (96)
اوست كه ستارگان را براى شما پديد كرد تا بدان در ظلمات خشكى و دريا راه يابيد، آيه ها را براى گروهى كه دانايند شرح داديم (97)
او است كه شما را از يك تن ايجاد كرد بعضى از شما مستقر و بعضى مستودع هستيد و ما اين آيه ها را براى گروهى كه مى فهمند شرح داده ايم (98)
او است كه از آسمان آبى نازل كرده كه با آن همه روئيدنيها را پديد آورده ايم و از جمله سبزهاى پديد آورده ايم كه از آن دانه هاى روى هم چيده پديد مى كنيم و از نخل و از گل آن خوشه هاى آويخته و باغها از تاكها و زيتون و انار و مانند و ناهمانند هم كرده ايم ، ميوه آنرا هنگام ثمر دادن و رسيدنش بنگريد كه در اين آيات براى گروهى كه ايمان دارند عبرتها است (99)
براى خدا از جنيان كه آنها را نيز خدا آفريده شريكانى انگاشتند و از روى بى دانشى براى او پسران و دخترانى ساختند، خدا منزه است و از آنچه وصف مى كنند برتر است (100)
ايجاد كننده آسمانها و زمين است چگونه او را پسرى هست با اينكه او را زنى نبوده و همه چيز را آفريده و او به همه چيز دانا است (101)
اين خداى (يكتا است ) كه پروردگار شما است خدايى جز او نيست خالق همه چيز است ، پس او را بپرستيد كه عهده دار همه چيز است (102)
ديدگان ، او را درك نمى كند ولى او ديدگان را درك مى كند و او لطيف و دانا است (103)
از پروردگارتان بصيرتها به سوى شما آمده هر كه بديد براى خويش ديده و هر كه كور بوده به ضرر خويش بوده و من نگهبان شما نيستم (104)
بدينسان آيه ها را گوناگون مى كنيم كه نگويند درس گرفته اى و آنرا براى گروهى كه دانايند بيان مى كنيم (105).
بيان آيات

*(212/15)*

اين آيات بى ارتباط به ما قبل خود نيست ، براى اينكه آيات قبلى فرستادن كتاب آسمانى را از لوازم هدايت الهيى مى شمرد كه خداوند انبياى خود را به آن اختصاص و برترى داده و در اين آيات نيز صحبت از كتاب به ميان آمده ، و در باره قرآن عليه اهل كتاب كه مى گفتند: (ما انزل الله على بشر من شى ء) احتجاج شده است .
نخست ، كلام را با ذكر محاجه با اهل كتاب افتتاح نموده و سپس اين معنا را خاطرنشان مى سازد كه شديدترين ظلمها شرك به خدا و افتراى بر او و يا انكار نبوت پيغمبران واقعى و يا ادعاى چيزى است كه حقيقت نداشته باشد مثل همين كه گفته اند: (سانزل مثل ما انزل الله ).
آنگاه سرانجام كار اينگونه ستمگران را در دم مرگ در آن موقعى كه ملائكه قبض روح ، دست به كار كشيدن جان آنان مى شوند ذكر نموده ، و در آخر آيات ادله توحيد خداى تعالى و پارهاى از اسماى حسنى و صفات علياى او را ذكر مى كند.
موارد استعمال كلمه (قدر) و معناى جمله : (و ما قدروا الله حق قدره ).
و ما قدروا الله حق قدره اذ قالوا ما انزل الله على بشر من شى ء
(قدر) و (قدر) از هر چيزى كميت و كوچك و بزرگى و كم و زيادى آن است ، مثلا وقتى گفته مى شود: (قدرت الشى ء قدرا) و يا گفته مى شود: (قدرت الشى ء تقديرا) مقصود اين است كه من كميت و حدود ظاهرى و محسوس فلان چيز را معلوم و بيان كردم ، اين معناى اصلى و لغوى اين كلمه است ، و ليكن كلمه مزبور را از معناى اصليش تجاوز داده و در امور معنوى و غير محسوس نيز استعمال كرده اند، مثلا مى گويند (فلانى در بين مردم و در ميان اجتماع داراى قدر و منزلت است ) و مقصودشان اين است كه فلانى در جامعه خود وزنه اى است داراى ارزش اجتماعى .

*(212/16)*

و از جهت اينكه تقدير و تحديد هر چيز غالبا تواءم با توصيفى است كه طرف را از حال آن چيز آگاه مى كند لذا كلمه (قدر) و (تقدير) بطور استعاره ، هم بر آن اوصاف اطلاق مى شود و هم بر آن معرفت و آگاهى ،گفته مى شود: (قدر الشى ء و قدره ) يعنى وصف كرد فلان چيز را و نيز گفته مى شود: (قدر الشى ء و قدره ) يعنى معرفت به فلان چيز حاصل كرد و اينگونه استعمالات همه صحيح و لغوى است .
از اين رو استعمال لفظ قدر در باره خداى تعالى نيز به همه اين معانى كه گفته شد جايز است ، و آيه مورد بحث را به همه آن معانى مى توان تفسير نموده و گفت : معناى جمله (ما قدروا الله حق قدره ) اين است كه مردم نمى توانند خدا را آنطور كه لايق ساحت او است تعظيم كنند، چون عقل و وهم ايشان و هيچ حسى از حواسشان نمى تواند به ذات خداى تعالى احاطه پيدا كند. و اگر خدا را توصيف مى كنند، به آن مقدارى است كه آيات و دلايل بر عظمت او دلالت دارند. و نيز مى توان گفت معنايش اين است كه : مردم نمى توانند خدا را آنطور كه بايد و شايد وصف كنند، يا آنطورى كه هست بشناسند.
پس آيه شريفه صرفنظر از آيات قبلى قابل انطباق بر هر سه معنا مى باشد، الا اينكه از نظر قرار گرفتنش به دنبال آياتى كه در آن خداى تعالى هدايت انبيا را وصف مى كرد،
و حكم و كتاب و نبوت ايشان را بيان مى نمود، و عنايت كامل خداى تعالى را نسبت به حفظ كلمه حق و نعمت هدايت در ميان مردم و در تمامى قرون و اعصار خاطرنشان مى ساخت ، بر معناى اول بهتر منطبق مى شود، چون انكار مساءله وحى در حقيقت به عظمت خدا پى نبردن و او را از مقام ربوبيت كه به جميع شؤ ون بندگان عنايت دارد، خارج كردن است .

*(212/17)*

مؤ يد اين معنا آيه اى است كه همين عبارت را دارد، و بعلاوه مشتمل بر ذيلى است كه عظمت خدا را مى رساند، آنجا كه مى فرمايد: (و ما قدروا الله حق قدره و الارض جميعا قبضته يوم القيمة و السموات مطويات بيمينه سبحانه و تعالى عما يشركون ) و نيز مى فرمايد: (ان الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا و لو اجتمعوا له و ان يسلبهم الذباب شيئا لا يستنقذوه منه ضعف الطالب و المطلوب و ما قدروا الله حق قدره ان الله لقوى عزيز) يعنى قوت و عزت خداى تعالى و ذلت و خوارى موجودات ديگر اقتضا دارد كه هيچ كس به عظمت او راه نيابد، و سنگ و چوبهايى كه به اسم آلهه و ارباب پرستش مى شود با او برابرى نكنند. همه اينها شواهدى هستند بر اينكه در ميان اين سه معنا مناسب تر همان معناى اول است ، گو اينكه آن دو معناى ديگر نيز صحيح است و ليكن در تناسب و سازگارى با سياق آيه مثل معناى اول نيستند، و اما معناى چهارمى كه ديگران در تفسير آيه ذكر كرده و گفته اند (مراد اين است كه ايشان آنطور كه بايد و شايد قدرت ندارند) از همه معانى احتمالى ، از سياق آيه بعيدتر مى باشد.
و اينكه جمله (و ما قدروا الله حق قدره ) را مقيد به ظرف زمانى (اذ قالوا) كرد، افاده مى كند كه تقدير نكردنشان خداى را به حق تقدير به خاطر نفى كردنشان مساءله انزال وحى و كتاب بر يك فردى از بشر بود، و اين خود دلالت دارد بر اينكه از لوازم الوهيت و خصائص ربوبيت يكى همين است كه به منظور هدايت مردم به راه راست و رستگار شدن آنان به سعادت دنيا و آخرت وحى و كتاب بفرستد.
و چون چنين ادعايى در اين آيه نهفته بود خداى تعالى با جمله (قل من انزل الكتاب الذى جاء به موسى ) و با جمله (و علمتم ما لم تعلموا انتم و لا آباؤ كم ) بر آن ادعا احتجاج نمود.
وجود كتب آسمانى و وجود معارف و احكام الهى در بين مردم ، دو شاهد بر لزوم هدايت مردم ازجانب خدا است .

*(212/18)*

جمله اول متضمن احتجاج به كتابى از كتب آسمانى نازل بر پيغمبرانى است كه نبوتشان با معجزات روشنى ثابت شده ، پس در حقيقت در ادعاى مذكور به وجود هدايت الهى كه به وسيله انبيايى از قبيل نوح و پيغمبران بعد از او هميشه در بين مردم محفوظ بوده احتجاج شده .
جمله دوم ، احتجاج به وجود معارف و احكام الهى است در بين مردم ، چون تمامى احكام و قوانين صالح كه در ميان مردم جارى بوده و هست همه به وسيله انبيا (عليهم السلام ) در بين آنان جريان يافته . آرى ، عواطف و افكار بشر ممكن است او را به غذا و مسكن و نكاح و لباس صالح براى زندگيش و خلاصه به جلب منافع و دفع مضار و مكاره هدايت بكند و اما معارف الهى و اخلاق فاضله و شرايعى كه عمل به آن حافظ آن معارف و آن اخلاقيات است و امورى نيست كه بتوان آنرا از رشحات افكار بشر دانست ، هر چند بشر نابغه و داراى افكار عالى اجتماعى هم باشد. كجا شعور اجتماعى مى تواند به چنين معارف و حقايقى دست يابد؟ فكر اجتماعى بيش از اين نيست كه انسان را وادار به استخدام وسايل ممكنه اى كند كه با آن وسايل نيازمنديهاى زندگى ماديش از خوراك ، پوشاك ، نكاح ، لباس و شؤ ون مربوط به آنها فراهم شود و همين فكر است كه در صورت فراهم ديدن زمينه تاخت و تاز دستور مى دهد به اينكه انسان در راه تمتع از ماديات هر قدرتى را كه مانع و جلوگير خود ديد درهم شكسته و از بين ببرد، و اگر چنين زمينهاى را فراهم نديد آدمى را وادار مى كند به اينكه با ساير قدرتها متفق شده و آنان را در تمتع از منافع و دفع مضار شريك خود ساخته و منافع را عادلانه در ميان خود تقسيم كنند. اصولا همانطورى كه در ابحاث نبوت در ذيل آيه (كان الناس امة واحدة فبعث الله النبيين ...) در جلد دوم اين ترجمه گفتيم ، و به زودى هم - ان شاء الله - توضيح بيشترى خواهيم داد، سر اجتماعى بودن بشر همين است .

*(212/19)*

و خلاصه آيه (و ما قدروا الله حق قدره ) با ضمائمى كه همراه دارد دلالت مى كند بر اينكه لازمه مقام الوهيت اين است كه انسان را به سوى صراط مستقيم و منزل سعادتش هدايت نموده به همين منظور كتاب و وحى خود را بر بعضى از برگزيدگان افراد بشر نازل كند، و چون آيه شريفه دلالت بر چنين ادعايى داشت لذا خداى تعالى در مقام اثبات آن به دو چيز استدلال فرمود: يكى به وجود كتابهاى آسمانى مورد اتفاق و مورد اعتراف خصم و ديگر بوجود تعاليم الهيى كه در ميان خود آنان جريان دارد، و اين تعاليم زائيده افكار بشرى نيست .
قل من انزل الكتاب الذى جاء به موسى نورا و هدى للناس تجعلونه قراطيس تبدونها و تخفون كثيرا
كلمه (تجعلونه ) در قرائت معروف به صيغه خطاب است ومخاطبين آن يهوديها خواهند بود، و اما بنا بر قرائتى كه آنرا به صيغه غيبت (يجعلونه ) و با ياء قرائت كرده فاعل آن همان كسانى خواهند بود كه در جمله (قل من انزل الكتاب ...) رسول خدا ماءمور شده از ايشان آن سؤ ال را بكند و ايشان چنانكه گفته اند همان يهوديها و يا مشركين عربند.
(قراطيس ) جمع (قرطاس ) و به معناى كاغذ است . و مقصود از اينكه فرمود: (تجعلونه قراطيس آنرا كاغذها قرار مى دهيد) و (يا يجعلونه قراطيس آنرا كاغذها قرار مى دهند) يا اين است كه آن كتاب را در كاغذها مى نويسند و خلاصه استنساخ مى كنند و يا اينكه آنرا روى هم رفته كاغذها و نوشته هاى آنها قرار مى دهيد. پس چنانكه الفاظى را كه كتابت به آن دلالت دارد كتاب مى نامند نامه ها و كاغذها را هم كتاب مى نامند.
بيان اينكه در آيه : (قل من انزل الكتاب ) كه در آن به نزول تورات بر موسى احتجاج شده ، رسول خدا(ص ) ماءمور به سؤال

*(212/20)*

جمله (قل من انزل الكتاب الذى جاء به موسى ) جواب از حرفى است كه قرآن كريم در جمله (اذ قالوا ما انزل الله على بشر من شى ء) از ايشان حكايت كرده ، گر چه در اين آيه كه متضمن حكايت قول كفار و جواب از گفته ايشان است اسمى از گويندگان آن حرف برده نشده و ليكن خصوصياتى كه در جواب هست ترديدى براى انسان باقى نمى گذارد در اينكه مخاطبين در جواب يهوديها هستند، و قهرا گويندگان جمله (ما انزل الله على بشر من شى ء) نيز يهوديها خواهند بود، براى اينكه خداى تعالى در جواب از اشكال مزبور كتاب موسى (عليهالسلام ) را به رخ آنان ميكشد، و معلوم است كه ايشان جز يهوديها نيستند، براى اينكه مشركين عرب كتاب موسى (عليهالسلام ) را كتابى آسمانى نمى دانستند تا خداوند به آن استناد جسته و تمسك كند، پس قطعا احتمال اينكه مخاطبين در آيه مشركين عرب باشند احتمال صحيحى نيست . علاوه بر اين آيه شريفه مخاطبين را مذمت مى كند به اينكه تورات را كاغذ قرار داده بعضى از آن را اظهار و بيشترش را پنهان مى دارند و اين بطورى كه از آيات ديگر نيز استفاده مى شود از خصايص يهود است و جز بر يهود تطبيق نمى كند.
از اين هم گذشته جمله بعد از جمله مورد بحث كه مى فرمايد: (و علمتم ما لم تعلموا انتم و لا آباؤ كم ) معناى سادهاش با اينكه مخاطب آن مشركين و يا مسلمين باشند جور نمى آيد، و به زودى نيز خواهد آمد كه آيه جز بر يهود تطبيق نمى كند.
378 \*\*\*
اشكالاتى كه بر بيان فوق وارد نموده و گفته اند مسؤل در آيه شريفه مشركين هستند نه يهود، و جواب آن اشكالات .

*(212/21)*

در اينجا ممكن است كسى بگويد: اين شواهدى كه ذكر كرديد همه صحيح است ، و ليكن اين اشكال را چه بايد كرد كه يهوديها مساءله نبوت انبيا (عليهم السلام ) و مخصوصا نبوت حضرت موسى (عليهالسلام ) و پيغمبران قبل از وى را قبول داشته و به آن مؤ من بودند، و همچنين كتابهاى آسمانى نظير تورات را قبول داشته و به آن معتقد بودند، با اين حال چطور ممكن است يهوديها گفته باشند (ما انزل الله على بشر من شى ء؟).
جواب اين حرف اين است كه مخالفت داشتن اين حرف با اصول عقايد يهود دليل بر اين نمى شود كه يك نفر يهودى هم اين حرف را به خاطر تعصب عليه اسلام نزده و بدين وسيله مشركين را عليه مسلمانان تحريك و تهييج نكرده باشد، ممكن است اينطور بوده و يا مشركين از يهوديها حال قرآن را پرسيده و ايشان اين حرف را در اين مقام زده باشند، تا بدين وسيله مشركين عرب را نسبت به دين اسلام بد بين سازند، همچنانكه گفته بودند: (مشركين راه يافته تر و از گمراهى دورتر از كسانى هستند كه به دين اسلام ايمان آورده اند) و با كمال وقاحت پليدى شرك را بر پاكى توحيد كه اساس دين خود آنان نيز بر آن است ترجيح دادند، و قرآن در اين باره فرموده : (الم تر الى الذين اوتوا نصيبا من الكتاب يؤ منون بالجبت و الطاغوت و يقولون للذين كفروا هؤ لاء اهدى من الذين آمنوا سبيلا) بلكه سفاهت و وقاحت را از اين هم گذرانيده در مقام دشمنى و خشم بر نصارا گفته بودند: ابراهيم (عليهالسلام ) هم يهودى بوده . و در ابطال گفتارشان آيه نازل شد كه : (يا اهل الكتاب لم تحاجون فى ابراهيم و ما انزلت التورية و الانجيل الا من بعده افلا تعقلون ) - تا آنجا كه مى فرمايد - (ما كان ابراهيم يهوديا و لا نصرانيا و لكن كان حنيفا مسلما و ما كان من المشركين ). آرى يهوديها از اين قبيل حرفهايى كه با اصول عقايد خودشان منافات دارد بسيار دارند، و قرآن كريم غير اين دو را نيز از آنان حكايت كرده است .

*(212/22)*

پس كسانى كه اينطورند بعيد نيست كه به خاطر بعضى از مقاصد شوم خود بطور كلى نازل شدن كتاب را از آسمان انكار كنند، هر چند انكار آن به ضرر خودشان تمام شود، و مستلزم انكار كتاب آسمانى خودشان هم باشد، براى چنين مردمى بسيار آسان است كه باطلى را با علم به اينكه باطل است به ديگران تلقين كنند تا بدين وسيله به منظورهاى شوم و پليد خود نايل آيند.
اشكال ديگرى كه ممكن است در اينجا به گفته ما بشود اين است كه : آيات مورد بحث در مكه نازل شده ، و رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) در مكه مواجه با مشركين بود، و تا قبل از هجرت ، دعوتش همه متوجه ايشان بود، چون مكه خانه مشركين بود، و رسول خدا مبتلاى به ايشان بود نه به يهود، بنابراين چگونه مى توان گفت آيه مورد بحث خطاب به يهوديها است ؟
جواب اين اشكال هم اين است كه ابتلاى رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) به مشركين باعث نمى شود كه دعوتش نيز مخصوص مشركين باشد و در برابر ساير اديان باطل سكوت كند، زيرا دعوت اسلام دعوتى است جهانى و متوجه جميع ملل عالم ، و قرآن كريم ذكرى است براى عالميان . علاوه بر اين ، يهوديها و اهل مكه با هم همسايه و پيوسته با يكديگر در تماس بودند. و به فرضى كه اينان مورد خطاب بودن اهل كتاب در آيه مورد بحث را قبول نكنند در باره آيات ديگرى كه در بعضى از سوره هاى مكى هست چه مى كنند؟ مانند آيه (و لا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتى هى احسن الا الذين ظلموا منهم ) و آيه (و على الذين هادوا حرمنا ما قصصنا عليك من قبل و ما ظلمناهم و لكن كانوا انفسهم يظلمون ) و آيات زيادى از سوره اعراف كه بيدادگريهاى يهود را ذكر مى كند، با اينكه سوره اعراف مكى است .

*(212/23)*

آرى با اينكه يهوديها در مجاورت مكه مى زيسته اند خيلى بعيد است كه در مدت چند سالى كه دعوت اسلام در مكه - كه نسبت به شبه جزيره عربستان مركزيت داشته - ادامه داشته ، آوازه آن به يهود و نصاراى داخل جزيره نرسيده باشد و يا رسيده باشد و ليكن ايشان در برابر آن سكوت كرده و چيزى به سود يا زيان آن نگفته باشند. چگونه اين احتمال قابل قبول است و حال آنكه در همان سالهاى قبل از هجرت آوازه دعوت اسلام به وسيله عده اى از مسلمين كه به حبشه مهاجرت كرده بودند به خارج از جزيره هم رسيده بود.
اشكال سوم و پاسخ آن .
اشكال سومى كه در اينجا شده اين است كه : سوره انعام در باره احتجاج عليه مشركين نازل شده ، و همه آيات احتجاجى آن راجع به توحيد و تمامى خطابهاى آن متوجه مشركين است .
و با اين حال هيچ مجوزى براى اينكه ضمير در جمله (اذ قالوا) را به يهود برگردانيم نيست بلكه متعين اين است كه ضمير در اين جمله را مانند همه آيات سوره ، مربوط به مشركين بدانيم ، چون در اين سوره در هيچ موردى صحبت از يهود به ميان نيامده تا اين آيه مورد دومى آن باشد. آرى ، اگر روايت صحيحى و يا دليل عقلى محكمى در بين بود ممكن بود بگوييم سياقى كه همه آيات سوره را تا اينجا و بلكه تا آخر سوره به هم مرتبط مى سازد در اينجا قطع شده است . و ليكن نه چنين روايتى در بين هست و نه چنان دليل عقلى ، پس بهتر اين است كه جمله (يجعلونه ...) را با يا، و به صيغه غيبت قرائت نموده و بگوييم : آيه شريفه خطاب به مشركين كرده و به ايشان مى گويد كه يهود با تورات معامله كاغذ پاره كردند. و اين اشكال را كه مشركين تورات را كتاب آسمانى نمى دانستند پس چگونه قرآن با تورات محاجه كرده ؟ بعضى جواب داده اند كه در صحت احتجاج با تورات عليه ايشان همين مقدار كافى است كه بدانند يهود پيرو توراتى است كه بر مردى به نام موسى بن عمران نازل شده است .

*(212/24)*

جواب اين اشكال اين است كه : گر چه سياق سوره تا قبل از آيات مورد بحث سياق احتجاج عليه مشركين است ، و ليكن اين احتجاج به خاطر اشخاص مشركين نيست چون به طور كلى بيانات و احتجاجات قرآن اعتنايى به اشخاص ندارد، بلكه صفات و اعمال زشت آنان را ملاك قرار مى دهد. مثلا اگر در آيات قبل از چند آيه مورد بحث عليه مشركين احتجاج مى كرد براى اين نبود كه غرض خاصى با مشركين يعنى با فلان و پسر فلان داشته ، بلكه براى اين بود كه مشركين از خضوع در برابر حق استكبار داشته و اصول دعوت انبيا را - كه توحيد و نبوت و معاد است - انكار مى كردند، پس احتجاج عليه مشركين احتجاج عليه هر كسى است كه منكر اين حقايق يا بعضى از آن باشد، با اين حال چه مانعى دارد كه در آيات مورد بحث به لغزشهاى يهود كه برگشت آن به انكار نبوت و نزول كتاب است بپردازد. درست است كه يهود غير از مشركين اند و ليكن رفتارشان رفتار همانها بوده بلكه احتمال قوى مى رود كه كارشكنى و خردهگيريهاى مشركين و بت پرستان هم از تلقينات سوء همان يهوديهاى مجاورشان بوده باشد، چون در بعضى از آثار آمده كه مشركين با يهوديها در باره رسول خدا مشورتها داشته و از طرف مشركين اشخاصى به همين منظور به نزد يهوديها مى رفتند.
از اين هم كه بگذريم - بطورى كه بعدا توضيح خواهيم داد جمله (و علمتم ما لم تعلموا انتم و لا آباؤ كم ) به هيچ وجه ممكن نيست خطاب به مشركين و غير يهود باشد، همچنانكه اين احتمال در جمله (قل من انزل الكتاب الذى جاء به موسى نورا و هدى للناس ) درست نبود. و اينكه در پاسخ اين اشكال گفتند (مشركين عرب مى دانستند كه يهود اصحاب تورات موسى (عليهالسلام ) هستند) كافى و قانع كننده نيست ،

*(212/25)*

براى اينكه صرف اينكه چنين علمى را دارند مصحح اين نيست كه خداوند عليه آنان به نزول تورات احتجاج كند، تا چه رسد به اينكه در وسط دعوا نرخ طى كرده و تورات را نور و هدايت مردم معرفى نمايد. آرى ، يك اعتقاد به نزول تورات از ناحيه خدا داريم و يك علم به اينكه يهوديها چنين ادعايى دارند، از اين دو آن كه مصحح خطاب و اتكاى در احتجاج است اولى است نه دومى .
و اما قرائت (يجعلونه ) به صيغه غيبت وجه آن همين است كه بگوييم در آيه شريفه التفات بكار رفته ، چون در اين صورت خطاب به يهود بودن جمله (من انزل الكتاب ) و جمله (و علمتم ) به حال خود باقى مانده و رفع اشكال مى شود.
بعضى از مفسرين در اين صدد برآمده اند كه بنا بر هر دو قرائت خطاب را متوجه به مشركين بگيرند، به اين بيان كه آيه شريفه در ضمن اين سوره در مكه و به صيغه غيبت نازل شده همچنانكه ابن كثير و ابو عمرو اينطور قرائت كرده اند.

*(212/26)*

مردم مكه در عين اينكه بعيد مى دانستند كه خداوند بشرى را همكلام و مخاطب خود قرار دهد، اين معنا را اقرار داشتند كه تورات يهوديها كتابى است آسمانى ، و همواره اشخاصى را هم به عنوان سفارت نزد علماى يهود مى فرستادند، و ايشان را عالم به آثار و اخبار انبيا مى دانستند. و به همين جهت خداى تعالى به پيغمبر خود مى فرمايد: به اين مشركين كه خدا را آنطور كه بايد نشناخته و از در نادانى مى گويند خداوند بر هيچ بشرى چيزى نازل نكرده بگو چه كسى آن كتاب (تورات ) را كه موسى آورد نازل كرده و آنرا نور قرار داده و به وسيله آن ظلمت كفر و شرك را كه بنى اسرائيل از قبطيان مصرى ارث برده بودند از بين برده و نيز آن را مايه هدايت مردم قرار داده و يهود نخست به وسيله آن هدايت شده اند؟ گر چه بعدا در اثر پيروى هواى نفس آن هدايت را از دست داده احكام و شرايع آن را از ياد بردند، و تورات را كاغذ پارهاى پنداشته هر كدام از احكامش را كه موافق با ميل و اغراضشان بود اظهار داشتند و ما بقى را كتمان و پنهان نمودند.
مفسر نامبرده سپس مى گويد: از ظواهر امر چنين برمى آيد كه همانطورى كه گفتيم آيه نخست به همان بيانى كه گذشت به صيغه غيبت نازل شده و به همين نحو در مكه و مدينه قرائت مى شده ، تا آنكه عده اى از علماى يهود در مقام شهادت به حقانيت اسلام و اينكه تورات هم بشارت به آمدن آن داده آن بشارتها و همچنين حكم رجم را كتمان كردند، و عده اى ديگر در مقام مبارزه با اسلام همان حرفى را كه مشركين مكه قبلا زده بودند تكرار كرده و گفتند: (خداوند بر هيچ بشرى چيزى نازل نكرده ) در اينجا بوده كه رسول خدا آيه را براى يهوديها بطور خطاب (تجعلونه ) قرائت فرمودند و در عين حال قرائت اولى را هم نسخ نكردند. اين احتمالى است كه ما در باره اختلاف قرائت در كلمه (يجعلونه ) مى دهيم ، و رواياتى هم بر طبق آن هست ، اگر صحيح بوده باشد.

*(212/27)*

در صورتى كه اين احتمال صحيح باشد تفسير آيه به هر دو قرائت درست درمى آيد، و تمامى اشكالاتى كه مفسرين را مشغول خود كرده حل مى شود.
و ليكن اين تفسير اشكال خطاب به اهل مكه را با اينكه منكر وحى بودند حل نمى كند، و همچنين اشكال خطاب به مشركين را به جمله (و علمتم ما لم تعلموا انتم و لا آباؤ كم ) و همچنين اشكال اختصاص جمله (نورا و هدى ) به يهود، و اشكال اينكه چگونه ممكن است يهود بر خلاف اصول عقايد خود وحى را انكار كنند. چون جواب دادن از اين اشكالات به اينكه يهوديها در مدينه گفتند خداوند بر هيچ بشرى چيزى نازل نكرده در حقيقت گريختن از اشكال است به ملزم شدن آن .
و اينكه گفت (در اينجا بود كه رسول خدا آيه را به صيغه خطاب براى يهود قرائت فرمود) صرفنظر از اينكه هيچ دليلى براى آن در دست نيست ، از او مى پرسيم آيا اين قرائت به يك وحى ديگرى غير از وحى در مكه بود يا به همان وحى بود، اگر به وحى ديگرى بوده كه ربطى به اين سوره ندارد، ما فعلا آيهاى را تفسير مى كنيم كه در ضمن ساير آيات اين سوره در مكه نازل شده ، و اگر به وحى ديگرى نبوده و اصلا از باب وحى نبوده بلكه بدون آمدن جبرئيل به رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) تلقين شده در اين صورت جمله مورد بحث ، آيه قرآنى نبوده و قرائتش هم قرائت نخواهد بود، و اگر مقصودش اين است كه خداى تعالى به وسيله اى غير از وسيله وحى به رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) فهمانيد كه جمله (يجعلونه ) را هم ممكن است به صيغه غيبت خواند و هم به صيغه حضور و خلاصه هم اين قرائت درست است و هم آن قرائت ، همچنانكه بعضى قائلند به اينكه تمامى قرائتها منتهى به خود رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) و يا به قرائتى مى شود كه رسول خدا آنرا شنيده و صحه گذارده . در اين صورت تمامى اشكالات قبلى را ملتزم شده است .

*(212/28)*

البته اين را هم بايد دانست كه همه اين اشكالها وقتى است كه آيه شريفه در مكه نازل شده باشد، و اما بنا به بعضى از روايات ، كه نزول آن را در مدينه دانسته بيشتر آن اشكالها اصلا متوجه نمى شود.
و علمتم ما لم تعلموا انتم و لا آباؤ كم
مراد از اين علمى كه مى فرمايد: (آموختيد چيزى را كه نه خودتان مى دانستيد و نه پدرانتان ) علم عادى نيست ، براى اينكه سياق كلام ، سياق احتجاج و استدلال بر مدعى است . مدعا اين بود كه از لوازم الوهيت پروردگار يكى اين است كه انسان را به سوى سعادتش رهبرى كند، و براى حصول اين غرض ، انبيايى برگزيده وحى و كتابى به سوى ايشان بفرستد، و اين مدعا هيچ ربطى به علم عادى به خير و شر زندگى و آن علمى كه آدمى مجهز به وسايل تحصيل آن از حس و خيال و عقل هست ، ندارد.
next page
fehrest page
back page

*(212/29)*

next page
fehrest page
back page
و نيز مقصود از اين جمله اين نيست كه : (خداوند علم به چيزهايى را به شما افاضه فرموده كه شما از ناحيه خود علم به آن نداشتيد) همچنانكه مقصود از آيه (و جعل لكم السمع و الابصار و الافئدة ) و آيه (الذى علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم ) بيان چنان معنايى است ، چون سياق جمله مورد بحث همانطورى كه گفته شد با چنين معنايى سازگار نيست .
لاجرم مراد از تعليم چيزى است كه انسان به خودى خود با وسايلى كه مجهز به آن است نمى تواند به آن علم پيدا كند، و اين همان حقايقى است كه خداوند به انبيا و حاملين وحى خود وحى مى كند، حال چه به وسيله كتاب و چه بدون آن .
از اينجا به خوبى معلوم مى شود كه مخاطبين به اين كلام مشركين نبوده اند. براى اينكه مشركين علم به چنين حقايقى را نداشتند، چون با انبيا و معارف و شرايع آنان سر و كارى نداشتند، اگر هم از نياكان خود چيزى از عقايد و يا سنن ديگرى از آثار انبيا را به ارث برده بودند، اعتراف به آن نداشتند، يعنى معترف نبودند به اينكه فلان سنت گر چه به چندين واسطه باشد به وسيله پيغمبرى از پيغمبران بر بشر عرضه شده و از نياكان آنان به ايشان ارث رسيده ، چنين اعترافى نداشتند تا احتجاج عليه آنان تمام و صحيح بوده باشد، مشركين بطورى كه خود پروردگار در امثال آيه (و قال الذين لا يعلمون لو لا يكلمنا الله ) وصفشان كرده ، مردمى جاهل بوده اند.
پس قطعا خطاب متوجه به غير مشركين است ، اما نه به مسلمين . براى اينكه اولا سياق آيه - همانطورى كه گفته شد - سياق احتجاج است ، و اگر خطاب در اين جمله متوجه مسلمين باشد بايد بگوييم كه خداوند در وسط آياتى كه راجع به احتجاج با مشركين است ناگهان و بدون اينكه نكته اى در كار باشد كلام را قطع كرده و متوجه مسلمين ساخته است .

*(213/1)*

و ثانيا عدول كردن از خطاب به اشخاصى ، به خطاب به اشخاص ديگر بودن وجود قرينه از فصاحت و بلاغت به دور است ، براى اينكه اينطور حرف زدن باعث اشتباه شنونده است ، پس بطور مسلم خطاب در جمله مورد بحث نه متوجه مشركين است و نه متوجه مسلمين ، و مخاطبين آن همان يهوديهايى هستند كه مخاطب به خطاب صدر آيه نيز بودند.
آرى ، از آنجايى كه يهوديها از باب عناد و فتنهانگيزى گفته بودند: (خداوند بر هيچ بشرى چيزى نازل نكرده ) اينك در جمله مورد بحث به دو طريق احتجاج مى كند: يكى طريق نقض ، و آن اين است كه اگر خداوند بر هيچ بشرى كتاب و وحيى نفرستاده پس تورات موسى (عليهالسلام ) چيست ؟ آنگاه در اينجا اضافه كرده است كه شما از تورات آنچه را كه راجع به بشارت آمدن خاتم انبيا (صلى الله عليه وآله و سلم ) است پنهان داشته و كتمان كرده ايد.
دوم از اين طريق كه شما مردمى ناسپاس و نمك نشناس هستيد، اگر خداوند بر هيچ بشرى وحى و كتابى نفرستاده پس اين همه معارف و شرايع كه در بين شما است از كجا آمده ؟ با اينكه درك اينگونه معارف نه در وسع شما است و نه در وسع پدران شما بود تا شما از ايشان ارث ببريد، كجا پدران شما مى توانستند به خودى خود به معارف الهى و اخلاقيات فاضله و شرايع و قوانينى كه حافظ نظم اجتماع و خاتمه دهنده به تعصب و كينه هاى بشرى است دست يابند، و از پيش خود چنين معارفى را درك كنند؟ گو اينكه عقل بشر اگر در مقام كسب معارف برآيد مى تواند به پاره اى از كليات معارف الهى از قبيل توحيد، نبوت و معاد و پاره اى از اخلاقيات دست يابد، و ليكن صرف پى بردن و درك كردن اين حقايق بشر را از نتايج آن برخوردار نمى كند ، و جامعه بشريت را به سعادت انسانيش نمى رساند.

*(213/2)*

آرى ، دانستن هر حقيقتى غير از عمل كردن به آن و استقرار دادن آن در اجتماع است ، كجا علاقه به تمتع از لذائذ مادى و استخدام هر وسيله اى براى رسيدن به عالى ترين مشتهيات نفس مجالى براى بشر باقى مى گذارد كه در گنجينه هاى معارفى كه در فطرت او نهفته است كنجكاوى نموده و زندگى خود را بر اساس آن معارف بنا كند؟ مخصوصا اگر اين علاقه به ماديات عمومى و همگانى باشد، و خلاصه جامعه جامعه اى مادى بوده باشد كه در اين صورت فضائل انسانيت از آن اجتماع رخت بربسته و فضايل موروثى از نياكان نيز يكى پس از ديگرى به دست فراموشى سپرده مى شود، تا آنجا كه جامعه به صورت يك جامعه حيوانى به تمام معنا درمى آيد.
\*\*\*
همچنانكه امروزه به چشم خود مى بينيم كه در مجتمعات پيشرفته ، در اثر فرو رفتن در ماديات و تسليم شدن در برابر لذايذ حسى و حيوانى چنان از آخرت غافل شده اند كه به هيچ وجه حاضر نيستند در باره معنويات و اينكه سعادت حقيقى و زندگى جاودانه به چه چيز حاصل مى شود فكر كنند، و حاضر نيستند حتى يك دقيقه در اين باره به مغز خود فشار بياورند.
آنچه از معارف الهى و ارزشهاى معنوى كه در گوشه و كنار جهان وجود دارد، ميراثانبياء(ع ) و از آثار وحى است .

*(213/3)*

در هيچ تاريخى از تواريخ ملل و امم نيز ديده نشده كه مردى از رجال حكومت و سياست مبتكر چنين معارفى باشد، و مردم را به سوى فضايل اخلاق انسانيت و معارف مقدس الهى و طريق تقوا و عبوديت دعوت كرده باشد، چون حكومتهايى كه تاكنون در دنيا روى كار آمده و تاريخ آنها در دست است يا استبدادى بوده و يا دموكراتى ، و اين دو يا اصلا به فكر فضائل نبودند و يا اگر بودند منظورشان حفظ مقام و فراهم آوردن زمينه بقاى حكومت خود (در حكومت فردى ) و نظام امر اجتماع را بر وفق خواسته اكثريت منتظم ساختن (در حكومت دموكراتى ) بوده ، و اگر احيانا به مقتضاى فطرت ناگزير مى شدند فضايل معنوى و كمالات عالى انسانى را كه تنها اسمى از آنها در ميانشان باقيمانده تعظيم و احترام كنند، و مرتكبين خلاف آنرا تخطئه نمايند باز اسم اين عمل خود را تعظيم معنويات نمى گذاشتند، بلكه آنرا به موافقت سنن اجتماعى تفسير مى كرده اند، همچنانكه نظامهاى استبدادى و دموكراتى امروزه هم بنيانشان بر همين اساس است كه گفته شد.
و كوتاه سخن اينكه عقل اجتماعى و شعور مادى كه حاكم بر جوامع بشرى است هرگز انسان را به اين معارف الهى و فضايل معنوى - كه هميشه اسم بسيارى از آنها در جوامع به عظمت ياد - مى شود نمى رساند. آرى ، ماديت و پايبند بودن به امور مادى كجا و معنويت كجا؟.
پس معلوم شد كه آنچه از معارف الهى و فضايل نفسانى كه در گوشه و كنار عالم بشريت وجود دارد يادگارهاى انبيا (عليهم السلام ) و آثارى است از مجاهدات ايشان در دعوت مردم به دين الهى و نشر كلمه حق و ترويج دين توحيد و هدايت نوع انسانى به سوى سعادت حقيقيش در زندگى دنيوى و اخروى .

*(213/4)*

پس اينكه فرمود: (و علمتم ما لم تعلموا انتم و لا آباؤ كم ) احتجاج عليه يهود است كه مى گفتند: (ما انزل الله على بشر من شى ء) و حاصلش اين است كه همين شما منكرين وحى ، علوم و معارفى را دارا هستيد كه اگر وحى نبود نه خودتان به آن راه مى برديد و نه پدرانتان ، و جز از طريق وحى و انزال كتب به شما نرسيده ، شما آنچه كه از معارف حقه و شرايع دين داريد همه ميراثى است كه از انبياى خود كه كتاب موسى (عليهالسلام ) در ميان شما منتشر ساخته است .
با اين بيانى كه ما در تفسير آيه كرديم به خوبى معلوم شد كه مراد از جمله (و علمتم ما لم تعلموا) خصوص معارف و شرايع تورات نيست ، بلكه مطلق معارف و شرايعى است كه به وسيله وحى و كتاب در ميان بشر انتشار يافته . پس اينكه بعضى از مفسرين مراد از جمله مزبور را خصوص معارف و شرايع تورات دانسته اشتباه است ، زيرا اگر مراد آن بود جا داشت بفرمايد: (و علمتم به ) يا بفرمايد: (و علمكم الله به ).
و اگر مطلب را به صيغه مجهول آورد و فاعل تعليم را ذكر نكرد و نفرمود: (خدا به شما آموخت ) بلكه فرمود: (آموخته شديد) براى اين است كه اين تعبير به سياق استدلال مناسب تر مى باشد، چون در چنين مقامى كه مقام اثبات مدعا است بردن نام فاعل ، مصادره به مطلوب و به عبارت ساده تر در بين دعوا نرخ طى كردن است ، پس گويا نخست فرموده : علوم و معارفى كه شما داريد نه خودتان مبتكر آنيد و نه از پدرانتان ارث برده ايد، پس چه كسى اين علوم را به شما رسانيد و شما را به آن آشنا كرد؟ آنگاه خودش در جواب فرموده : (خداى تعالى ).
قل الله ثم ذرهم فى خوضهم يلعبون

*(213/5)*

معمولا در جايى كه جواب سؤ ال پرسش كننده مطلبى است روشن و مورد اعتراف پرسش شونده ، خود پرسش كننده مى تواند مبادرت به دادن جواب سؤ ال خود كند. در مورد بحث نيز چون جواب سؤ ال بالا بسيار روشن بوده به پيغمبر خود امر كرد: (تو به ايشان بگو خداوند اين معارف را بر بشر القاء كرده ) شما اى گروه يهود بدانيد - و به خوبى هم مى دانيد - كه آن كتابى كه موسى (عليهالسلام ) براى شما آورد، و آن معارفى كه از وسع و قدرت شما بيرون بود و اعتراف داريد كه آنرا از پدران خود ارث نبرده ايد همه از ناحيه خدا بود.
و چون گفتن اينكه (خداوند بر هيچ بشرى چيزى نفرستاده ) گفتارى لغو و بيهوده بود، و نيز از آنجايى كه صدور چنين حرفى از مردمى مانند يهود كه اعتراف به تورات موسى (عليهالسلام ) داشته و به علم و كتابى كه او برايشان آورده بود، مباهات مى كردند جز بازى كردن با حقايق معناى ديگرى نداشت ، از اين رو به رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) فرمود كه : يهوديان را به حال خود واگذارد تا سرگرم بازيچه خود باشند.
و هذا كتاب انزلناه مبارك مصدق الذى بين يديه و لتنذر ام القرى و من حولها
بعد از آنكه اين معنا را خاطرنشان ساخت كه بطور كلى از لوازم الوهيت پروردگار اين است كه عده اى از افراد بشر را برگزيده به آنان وحى بفرستد و اينكه موسى بن عمران يكى از آن اشخاص و كتابش تورات يكى از آن كتابها است اينك در اين آيه مى فرمايد كه : قرآن نيز يكى از كتابهاى آسمانى است كه از ناحيه خداوند نازل شده است ، و دليل آن اين است كه مشتمل است بر آنچه يك كتاب آسمانى بايد مشتمل بر آن باشد.
داشتن بركت و خير كثير و هدايت انسان به سعادت ، نشانه نزول قرآن از سوى خدا است .

*(213/6)*

از اين آيه معلوم مى شود كه غرض از آيات قبلى مقدمه چينى براى اثبات اين بوده كه قرآن كريم نيز كتابى است نازل از طرف خداى تعالى ، نه ساخته پيغمبر، و لذا فرمود: (كتابى است كه ما آنرا نازل كرديم ) و مثل آيه (كتاب انزلناه اليك مبارك ليدبروا آياته ) نفرمود: (ما آنرا به تو نازل كرديم ).
و نيز معلوم مى شود آن دو وصفى كه در آيه براى كتاب ذكر شده به منزله ادله اى است بر اينكه قرآن كريم نازل شده از طرف خدا است ، در حاليكه نمى توان آن را جزء ادله شمرد. پس يكى از امارات اينكه قرآن از طرف خدا نازل شده اين است كه در آن بركت و خير كثير است و مردم را به سوى استوارترين راه هدايت نموده و خداوند به وسيله آن كسانى را كه در پى تحصيل رضاى اويند به راههاى سلامت رهبرى مى كند، مردم در امر دنيايشان از آن منتفع شده اجتماعشان متشكل و قوايشان فشرده و آرايشان متحد مى شود، و در نتيجه صاحب زندگى طيب و پاكى مى گردند. جهل و هر رذيله اخلاقى از قبيل بخل و كينه از ميانشان رخت بربسته در زير سايه سعادتشان از امنيت و رفاه عيش كامياب مى گردند و در آخرت از پاداش بزرگ و نعمت جاويد برخوردار مى شوند.
اگر قرآن كريم از طرف خداى تعالى نبود و آورنده آن خودش آنرا به منظور به دام انداختن مردم درست كرده ، و يا موهوماتى بود كه در نفس صاحبش به صورت حقيقت جلوه كرده و يا القائاتى بود شيطانى كه صاحبش آنرا وحى آسمانى و از طرف خداى تعالى پنداشته بود هرگز اين چنين دلهاى بشر را مسخر نمى كرد و اين بركات معنوى و الهى بر آن مترتب نمى شد. آرى ، راه شر راهرو خود را جز به سوى شر هدايت نمى كند و جز فساد اثرى نميبخشد، همچنانكه خداوند فرموده : (فان الله لا يهدى من يضل ) و نيز فرموده : (و الله لا يهدى القوم الفاسقين ) و نيز فرموده : (و البلد الطيب يخرج نباته باذن ربه و الذى خبث لا يخرج الا نكدا).

*(213/7)*

و نيز از امارات اينكه قرآن كريم از طرف خداى تعالى نازل شده يكى اين است كه اين كتاب غرض خداى تعالى را از خلقت عالم تامين مى كند. چون غرض خداى تعالى از اين عمل اين بوده كه بشر را به سوى سعادت زندگى دنيا و آخرت هدايت كند، و او را به وسيله وحى انذار نمايد و قرآن كريم همين طور است ، زيرا در همين آيه مورد بحث اين معنا را خاطر نشان ساخته مى فرمايد: (و لتنذر ام القرى و من حولها تا ام القرى و اطرافيان آن را انذار كنى ) و مقصود از (ام القرى ) مكه مكرمه ، و غرض از انذار آن انذار اهل آن است ، و مقصود از اطرافيان آن اهالى قرا و شهرستانهاى روى زمين و يا به گفته بعضيها بلاد مجاور آن است .
اين آيه دلالت دارد بر اينكه خداى تعالى عنايت خاصى به مكه دارد، چون مكه معظمه حرم خداوند است ، و دعوت اسلامى از آنجا شروع شده و به ساير نواحى عالم منتشر گرديده است .
از آنچه گفته شد اين معنا روشن گرديد كه از نظر سياق كلام و مخصوصا بنا بر قرائت (لينذر) - به صيغه غيبت - مناسب تر آن است كه جمله مورد بحث را عطف بر (مصداق ) بگيريم - همچنانكه زمخشرى نيز عطف گرفته - براى اينكه اين معطوف و آن معطوف عليه هر دو در اينكه مشتمل بر معناى غايت و نتيجه اند مشترك مى باشند، و تقدير آيه چنين است : (ليصدق ما بين يديه و لتنذر ام القرى اين كتاب مباركى است كه ما نازلش كرديم تا كتابهاى پيشين را تصديق نموده و تو با آن مردم مكه و اطرافش را انذار كنى ).
بعضى ديگر گفته اند: اين جمله عطف است بر كلمه (مبارك ) و تقدير آيه چنين است : (انزلناه لتنذر ام القرى و من حولها نازلش ‍ كرديم تا تو، به وسيله آن مردم ام القرى و اطراف آنرا انذار كنى ).
و الذين يؤ منون بالا خرة يؤ منون ...

*(213/8)*

اين جمله به منزله تفريع براى اوصافى است كه خداى سبحان براى قرآن كريم بر شمرده . گويا خواسته است بفرمايد: بعد از آنكه ثابت شد كتاب مبارك و مصدقى كه ما نازلش كرده ايم كتابى است كه به منظور انذار اهل زمين نازل شده پس كسانى كه به نشات آخرت ايمان دارند به اين كتاب نيز ايمان خواهند آورد، زيرا اين كتاب منظور و ايده آل آخرتى آنان را كه همان ايمنى دائمى است تاءمين مى كند، و آنان را از عذاب دائمى مى ترساند.
سپس خداى تعالى خصوصى ترين اوصاف اين مؤ منين را بيان نموده و آن اين است كه : در امر نماز و عباداتى كه در آن خداى را ذكر مى كنند محافظت و مراقبت دارند. و اين صفت همان است كه در (سوره مؤ منون ) در خاتمه صفات مؤ منين ذكر كرده و فرموده : (و الذين هم على صلواتهم يحافظون ).
و از اينكه در همان سوره اولين صفت مؤ منين را خشوع دانسته و فرموده : (الذين هم فى صلاتهم خاشعون ) استفاده مى شود كه مراد از محافظت هم در آن سوره و هم در اين آيه همان خشوع در نماز و تذلل و تاءثر باطنى از عظمت پروردگار در موقع ايستادن در مقام عبوديت او است ، ليكن ديگر مفسران محافظت را به مراقبت در اوقات نماز تفسير كرده اند.
گفتارى پيرامون معناى بركت از نظر قرآن .

*(213/9)*

راغب در مفردات مى گويد: اصل كلمه (بركت )، (برك ) - به فتحه باء - و به معناى سينه شتر است ، و ليكن در غير اين معنا نيز استعمال مى شود، از آن جمله مى گويند: (فلانى داراى بركه است ) و (برك البعير) به معناى اين است كه شتر سينه خود را به زمين زد. و چون اين معنا مستلزم يك نحو قرار گرفتن و ثابت شدن است لذا كلمه مزبور را در ثبوت كه لازمه معناى اصلى است نيز استعمال كرده و مى گويند: (ابتركوا فى الحرب در جنگ پايبرجا شده و به عقب برنگشتند) و به همين مناسبت آن محلى را كه مردان دلير و شجاعان لشكر موضع مى گيرند (براكاء) و (بروكاء) مى نامند، و نيز در جايى كه حيوان از راه رفتن باز مى ايستد و به هيچ وجه تكان نمى خورد مى گويند: (ابتركت الدابة ) و آب انبار را نيز به همين جهت بركه مى نامند، براى اينكه آب انبار محل ثابت شدن و قرار گرفتن آب است . و (بركت ) ثبوت خير خداوندى است در چيزى ، و اگر فرموده : (لفتحنا عليهم بركات من السماء و الارض ) براى اين بوده كه خيرات در زمين و آسمان قرار گرفته ، همچنانكه آب در بركه جاى مى گيرد.
و (مبارك ) چيزى است كه اين خبر در آن باشد و به همين معنا است آيه (هذا ذكر مبارك انزلناه ).
سپس مى گويد: از آنجايى كه خيرات الهى از مقام ربوبيتش بطور نامحسوس صادر مى شود، و مقدار و عدد آن هم قابل شمردن نيست ، لذا به هر چيزى كه داراى زياده غير محسوسى است مى گويند: اين چيز مبارك و داراى بركت است ، روايتى هم كه مى گويد (هيچ مالى از صدقه دادن كم نمى شود) مقصودش همين نقصان غير محسوس است نه كاهش مخصوص كه بعضى از زيانكاران پنداشته و در رد آن گفته اند: ما ترازو مى گذاريم و از فلان مال ، مقدارى صدقه داده سپس آنرا بار ديگر مى سنجيم و مى بينيم كه به مقدار صدقه كم شده است . راغب سپس اضافه كرده است كه : مراد از (تبارك الله ) اختصاص خداوند است به خيرات .

*(213/10)*

پس بنابراين ، بركت به معناى خيرى است كه در چيزى مستقر گشته و لازمه آن شده باشد، مانند بركت در نسل كه به معناى فراوانى اعقاب يا بقاى نام و دودمان است ، و بركت در غذا كه به معناى سير كردن مردم بيشترى است ، و بركت در وقت كه به معناى گنجايش ‍ داشتن براى انجام كارى است كه آن مقدار وقت معمولا گنجايش انجام چنان كارى را ندارد.
چيزى كه هست از آنجا كه غرض از دين تنها و تنها سعادت معنوى و يا حسى منتهى به معنوى است ، لذا مقصود از بركت در لسان دين آن چيزى است كه در آن خير معنوى و يا مادى منتهى به معنوى باشد، مانند آن دعايى كه ملائكه در حق ابراهيم (عليهالسلام ) كرده و گفتند: (رحمة الله و بركاته عليكم اهل البيت ) كه مراد از آن ، بركت معنوى مانند دين و قرب خدا و ساير خيرات گوناگون معنوى ، و نيز بركت حسى مانند مال و كثرت و بقاى نسل و دودمان و ساير خيرات مادى است كه برگشت آن به معنويات مى باشد.
بيان اينكه سببيت خدا و بركت او در طول ساير اسباب است ، ونزول بركت ، با عمل ساير عوامل منافات ندارد.
بنابر آنچه گفته شد، معناى بركت مانند امور نسبى به اختلاف اغراض مختلف مى شود، چون خيريت هر چيزى به حسب آن غرضى است كه متعلق به آن مى شود، مثلا طعامى كه انسان مى خورد بعضى غرضشان از خوردن آن سير شدن است ، و بعضى غرضشان از خوردن آن تنها حفظ سلامت است ، چون غذاى مورد نظرشان را در ميان همه غذاها نسبت به مزاج خود سالمتر تشخيص داده ، بعضى ديگر غذائى را كه مى خورند منظورشان استشفاء به آن و بهبودى كسالتى است كه دارند، بعضى ديگر نظرشان از فلان غذا تحصيل نورانيتى است در باطن كه بدان وسيله بهتر بتوانند خداى را عبادت كنند،

*(213/11)*

پس وقتى عمل واحدى چند جور غرض متعلق به آن مى شود بركت در آن نيز معنايش مختلف مى گردد، ولى جامع همه آن معانى اين است كه خداوند خير منظور را با تسبيب اسباب و رفع موانع در آن غذا قرار داده و در نتيجه غرض از آن حاصل گردد.
پس نبايد پنداشت كه نزول بركت الهى بر چيزى منافات با عمل ساير عوامل دارد، زيرا همانطورى كه در ابحاث قبلى گذرانديم معناى اينكه خداوند اراده كرده كه فلان چيز داراى بركت و خير كثير باشد، اين نيست كه اثر اسباب و علل مقتضى را ابطال كند، براى اينكه اراده خداوند سببى است در طول ساير علل و اسباب نه در عرض آن ، مثلا اگر مى گوييم : خداوند فلان طعام را بركت داده معنايش ‍ اين نيست كه علل و اسبابى را كه در آن طعام و در مزاج خورنده آن است همه را ابطال كرده و اثر شفا و يا نورانيت را از پيش خود در آن قرار داده ، بلكه معنايش اين است كه اسباب مختلفى را كه در اين ميان است طورى رديف كرده و ترتيب داده كه همان اسباب نتيجه مطلوب را از خوردن آن غذا به دست مى دهند، و يا باعث مى شود كه فلان مال ضايع نمى گردد و يا دزد آن را به سرقت نمى برد - دقت فرمائيد -
لفظ بركت از الفاظى است كه در لسان دين بسيار استعمال شده است ، از آن جمله در آيات قرآنى و همچنين در موارد بسيارى در اخبار و احاديث ، و نيز در تورات و انجيل در مواردى كه عطيه هاى الهى را به انبيا و همچنين عطيه كهنه را به ديگران نقل مى كند اين لغت بسيار به كار رفته ، بلكه در تورات بركت را مانند سنتى جارى گرفته است .

*(213/12)*

از آنچه گذشت بطلان راءى منكرين بركت به خوبى روشن گرديد، ادعاى آنان - بطورى كه قبلا از راغب نقل كرديم - اين بود كه اثرى كه اسباب طبيعى در اشياء باقى مى گذارد جايى براى اثر كردن هيچ سبب ديگر نمى گذارد، و خلاصه چيزى به نام بركت و يا به هر اسم ديگرى نيست كه اثر اسباب طبيعى را در اشيا باطل كرده و خود در آن اثر كند. غافل از اينكه سببيت خداى تعالى و بركت او در طول ساير اسباب است نه در عرض آن تا كار تاثير آن به مزاحمت با ساير اسباب و ابطال آثار آنها بكشد.
و من اظلم ممن افترى على الله كذبا... ما انزل الله
خداى تعالى در اين آيه سه مورد از موارد ظلم را كه شديدترين مراتب ظلم را دارا است و عقل در شناعت و رسوايى آن هيچ ترديدى ندارد برشمرده ، و به همين جهت آنرا به صورت سؤ ال ذكر كرده است .
غرض از ايراد آن به صورت سؤ ال اين است كه مطلب را به عقل خود مرتكبين آن واگذار نموده و از عقل سليم ، انصاف بخواهد. گويا خواسته است بفرمايد: اى رسول گرامى من ! تو به اين مردم بگو كه مساءله خضوع در برابر حق اختصاص به كسى ندارد، من و شما ناگزيريم از اينكه در برابر آن خاضع شده و از قبول آن استكبار نكنيم ، و با ارتكاب عملى كه شديدترين و زشتترين مراتب ظلم را دارا است نسبت به حق تعالى استكبار نورزيم ، و آن عمل همانا ظلم بر خود خداى تعالى است ، خود انصاف دهيد آيا جايز است كه شما به دروغ بر خداى تعالى افترا بسته براى او شركايى اتخاذ كنيد و همانها را شفيع قرار دهيد؟ آيا اگر من از پيش پروردگار عالم رسالت نداشته باشم جايز است كه ادعاى نبوت كرده و بگويم (به من وحى مى رسد)؟ آيا كسى مى تواند بگويد: (بزودى من نيز مانند آنچه خدا نازل كرده نازل مى كنم ) و با گفتن چنين سخنى حكم خدا را به مسخره گرفته و آيات او را استهزا كند؟ ناگزير هر شنونده اى كه داراى عقل سليم باشد در اين سه سؤ ال به حق اعتراف مى كند.

*(213/13)*

پس معلوم شد كه سؤ الى كردن مطلب بهتر طرف را به انقياد درمى آورد، و زودتر نبوت مورد ادعا را مى پذيرد، چون وقتى بنا را بر اين گذاشتند كه ديگر بى جهت به خدا افترا نبندند و به وى شرك نورزند، و ديگر آنهايى كه مى گفتند: (سانزل مثل ما انزل الله ) از اينگونه سخنان مسخره آميز اجتناب ورزيد، و پيغمبر اكرم هم سرگرم انجام وظيفه نبوت خود باشد قطعا نبوتش بدون معارض خواهد شد.
مراد از افتراء زدن به دروغ بر خدا در: (فمن اظلم ممن افترى على الله كذبا).
در اينجا افترا بر خدا كه يكى از ظلمهاى مذكور در آيه است اعم از ادعاى دروغى وحى و نبوت است كه دومى آن ظلمها مى باشد، و لذا بعضى از مفسرين گفته اند: ذكر دومى در اين آيه ، ذكر خاص است بعد از عام ، و با اينكه افتراء بر خدا ادعاى دروغى نبوت را هم شامل مى شود اگر آن را نيز ذكر كرده براى اين است كه عظمت آن و اعتناى به امر آن را برساند. و ليكن گر چه افتراء بر خداى تعالى ادعاى دروغى نبوت را هم در برمى گيرد، اما در اينجا مقصود از آن همان شرك به خداى سبحان است ، و اگر تصريح به آن نكرد تا احتمال ذكر خاص بعد از عام پيش نيايد براى اين بود كه گفتيم ميخواست از خود مردم و مشركين انصاف بخواهد، و عصبيت جاهليت آنان را تحريك نكرده و داعى نخوت و استكبارشان را بيدار نكرده باشد.
پس مقصود از اينكه فرمود: (ممن افترى على الله كذبا) غير آن چيزى است كه از جمله (او قال اوحى الى و لم يوح اليه ) اراده شده ، هر چند به ظاهر يكى از آن دو عام و ديگرى خاص به نظر برسد، به دليل اينكه در ذيل آيه تنها سؤ ال از مشركين و تهديد آنان را به عذاب عنوان مى كند، و اگر مقصود از افترا، آن معناى اعم بود مى بايست در ذيل آيه ، عذاب را متوجه كسى كند كه به خدا افترا بسته است نه فقط به مشركين .

*(213/14)*

و اما اينكه بعضى از مفسرين گفته اند: جمله (او قال اوحى الى و لم يوح اليه شى ء) در باره مسيلمه كذاب نازل شده كه ادعاى نبوت مى كرده ، صحيح نيست و با سياق آيات همانطورى كه دانستيد سازگار نمى باشد، گر چه كلام مزبور با صرف نظر از سياق اعم است .
علاوه بر اينكه سوره انعام - همچنانكه مكرر گفته ايم - سورهاى است مكى ، و مسيلمه كذاب ادعاى نبوتش بعد از هجرت رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) اتفاق افتاده ، گو اينكه مفسر مزبور عقيده دارد كه آيه مورد بحث از ميان آيات اين سوره در مدينه نازل شده ، و ليكن - ان شاء الله - به زودى در بحث روايتى ما خواهد آمد كه اين ادعا نيز صحيح نيست .
(و من قال سانزل مثل ما انزل الله ) ظاهر اين جمله حكايت سخنى است كه گفته شده ، يعنى مى رساند كه كسى اين حرف را قبلا گفته و غرضش هم از آن استهزا به قرآن كريم بوده ، به دليل اينكه وعده داده كه (مثل آنچه را كه خدا نازل كرده نازل خواهم كرد) و نگفته (مثل آنچه را كه محمد (صلى الله عليه وآله و سلم ) مى گويد خواهم گفت ) و نيز نگفته (به زودى خواهم آورد براى شما مثل آنچه كه محمد آورده ).

*(213/15)*

مفسرين ديگر هم اين معنا را قبول دارند كه آيه مورد بحث حكايت حرفى است كه در خارج زده شده ، چيزى كه هست بعضى از مفسرين آنرا اشاره گرفته اند به قول آن كسى كه گفته : (لو نشاء لقلنا مثل هذا ان هذا الا اساطير الاولين ) و بعضى ديگر آنرا اشاره به قول عبد الله بن سعد بن ابى سرح گرفته كه گفته بود (من مانند آنچه خدا به محمد فرستاده فرود مى آورم ) و گفته است كه آيه شريفه در مدينه نازل شده ، و بعضى چيز ديگرى گفته اند. و اشكال ما به آنان اين است كه ظاهر آيه با هيچ يك از اين حرفها انطباق ندارد، براى اينكه ظاهر آيه مورد بحث اين است كه شخصى وعده داده كه (من به زودى مثل آنچه را كه خدا نازل كرده نازل مى كنم ) به خلاف آيه (لو نشاء...) كه وعده به آينده نيست ، بلكه كلامى است مشروط. و همچنين به خلاف كلام عبد الله كه به فرضى هم روايتش صحيح باشد و در صحت آن اشكالى نباشد اخبار از امرى است حالى و واقع شدنى نه وعده به آينده .
و به هر حال ، جمله مزبور حكايت از كلامى مى كند كه بعضى از مشركين از باب استكبار بر خداى تعالى گفته اند. و اگر لفظ (من ) را در اينجا تكرار كرده و در جمله (او قال اوحى الى ...) تكرار نكرد و نفرمود: (و من قال ) براى اين است كه گر چه ظلمهاى مذكور در آيه سه قسم است و ليكن از يك نظر ديگرى دو قسم ظلم است : قسم اول خاضع نشدن در برابر پروردگار و منقاد نگشتن نسبت به امر او است ، كه اول و دوم از آن سه ظلم از اين قسمند، و قسم دوم علاوه بر خاضع نشدن استكبار ورزيدن نسبت به او و به آيات او است .
سختى مرگ ظالمان (مرتكبين افتراء بر خدا، ادعاى نبوت به دروغ و استهزاء به آياتخدا).
و لو ترى اذ الظالمون فى غمرات الموت ...

*(213/16)*

لفظ (غمر) در اصل لغت به معناى پوشانيدن و پنهان كردن چيزى است به طورى كه هيچ اثرى از آن آشكار نماند، و لذا آب بسيار زيادى را كه ته آن پيدا نيست و همچنين جهالت دائمى و نيز گرفتارى و شدتى را كه احاطه به انسان داشته و از هر طرف راه نجات از آن مسدود باشد (غمر) مى گويند، و در آيه مورد بحث به همين معناى آخرى است . و كلمه : (هون ) و (هوان ) به معناى ذلت است . و (بسط يد) گر چه معنايش روشن است الا اينكه در اينجا مقصود از آن ، معناى كنايى آن است كه البته به اختلاف موارد مختلف مى شود، مثلا بسط يد در يك شخص توانگر به معناى بذل و بخشش مال و احسان به مستحقين است ، و بسط يد در يك زمامدار قدرت بر اداره امور مملكت است بدون اينكه مزاحمى در كارش باشد، و بسط يد در يك ماءمور و مجرى دستور دولت در باره يك مجرم به معناى زدن و بستن و شكنجه كردن آن مجرم است .
بنابراين ، بسط يد ملائكه به معناى شروع به عذاب گناهكاران و ستمگران است .
و از ظاهر سياق آيه به دست مى آيد آن كارى كه ملائكه بر سر ستمگران درمى آورند همان چيزى است كه جمله (اخرجوا انفسكم اليوم تجزون عذاب الهون ) آنرا بيان و حكايت مى كند، چون اين جمله حكايت قول ملائكه است نه قول خداى سبحان ، و تقدير آن اين است كه : (ملائكه به آنان مى گويند جانتان را بيرون كنيد...) و اين كلام را در هنگام گرفتن جان آنان مى گويند، و بطورى سخت جانشان را مى گيرند كه در دادن جان عذاب دردناكى را مى چشند. اين عذاب جان دادن ايشان است ، هنوز عذاب قيامتشان در پى است ، همچنانكه فرموده : (و من ورائهم برزخ الى يوم يبعثون ).

*(213/17)*

پس معلوم شد كه مراد از (اليوم روز) در جمله (اليوم تجزون ) روز فرا رسيدن مرگ است كه در آنروز عذاب دردناكى جزا داده مى شوند، همچنانكه مقصود از برزخى كه در آيه سابق الذكر بود همان روز است . و نيز معلوم شد كه مراد از (ظالمين ) كسانى هستند كه يكى از آن سه گناه را كه خداوند آنها را از شديدترين ظلمها دانسته مرتكب شوند، و آن سه گناه عبارت بود از: دروغ بستن بر خدا، ادعاى نبوت به دروغ و استهزاء به آيات خداوندى .
شاهد بر اينكه مراد از ظالمين ، مرتكبين همين ظلمهاى مذكور در آيه مى باشند اين است كه سبب عذاب ظالمين را يكى قول به غير حق دانسته ، و خود واضح است كه اين كار، كار همان كسانى است كه به دروغ به خدا افترا مى بندند، و شركائى به او نسبت داده و يا حكم تشريعى و يا وحى دروغى را به او نسبت مى دهند. و ديگر استكبار از پذيرفتن آيات خدا كه كار همان كس است كه گفته بود: (سانزل مثل ما انزل الله ).

*(213/18)*

امرى كه در جمله (اخرجوا انفسكم ) است ، امرى است تكوينى ، زيرا به شهادت آيه (و انه هو امات و احيى ) مرگ انسان مانند زندگيش در اختيار خود او نيست تا صحيح باشد به امر تشريعى ماءمور به بيرون كردن جان خود شود، پس امر به اينكه (جان خود را بيرون كنيد) امرى تكوينى است كه ملائكه يكى از اسباب آن است ، حال با اينكه جان آدمى در اختيار خودش نيست و با اينكه اصولا روح از جسمانيات نيست تا در بدن مادى جاى گيرد - بلكه همانطور كه در بحث علمى جلد اول اين كتاب (صفحه 527) گذشت سنخ ديگرى از وجود را دارا است كه يك نحوه اتحاد و تعلقى به بدن دارد - چرا فرمود جانهايتان را از بدن بيرون كنيد؟ جوابش اين است كه اين تعبير استعاره به كنايه است ، و منظور از آن قطع علاقه روح است از بدن ، و معنايش اين است كه : اى پيغمبر اى كاش اين ستمكاران را مى ديدى در آن موقعى كه در شدايد مرگ و سكرات آن قرار مى گيرند و ملائكه شروع مى كنند به عذاب دادن ايشان در قبض روحشان و به ايشان خبر مى دهند كه بعد از مرگ هم در عذاب واقع شده و به كيفر قول به غير حق و استكبار از آيات خداوند دچار هوان و ذلت مى گردند.
و لقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم اول مرة ...
كلمه (فرادا) جمع (فرد) و به معناى هر چيزى است كه از يك جهت منفصل و جداى از غير خود باشد، و در مقابل آن (زوج ) قرار دارد كه به معناى چيزى است كه از يك جهت با غير خود اختلاط داشته باشد. دو كلمه (وتر) و (شفع ) نيز از جهت معنا بى شباهت به فرد و زوج نيست ، چون كلمه (وتر) به معناى چيزى است كه منضم به غير خود نباشد، و كلمه (شفع ) به معناى هر چيزى است كه با غير خود منضم باشد. (تخويل ) به معناى دادن مال و يا هر چيز ديگرى است كه قوام زندگى آدمى به آن و تصرف و تدبير در آن است .

*(213/19)*

و مراد از (شفعاء) خدايانى هستند كه مشركين آنها را در مقابل خدا معبود خود مى گرفتند و آنها را مى پرستيدند تا شايد در نزد خدا شفاعتشان كنند، و از اين راه شركاى خدا در آفرينش شمرده شدند.
حقيقت زندگى انسان پس از مرگ .
اين آيه شريفه خبر از حقيقت زندگى انسانى در نشاءت آخرت مى دهد، آنروزى كه با مردن بر پروردگار خود وارد شده و حقيقت امر را دريافته مى فهمد كه او فقط مدبر به تدبير الهى بوده و خواهد بود، و جز خداى تعالى چيزى زندگى او را اداره نمى كرده و نمى كند، و هر چه را كه خيال مى كرده كه در تدبير امر او مؤ ثر است چه اموالى كه وسيله زندگى خويش مى پنداشته و چه اولادى كه يار و مددكارش خيال مى كرده و چه همسران و خويشاوندان كه پشت و پناه خود مى دانسته هيچ كدام در تدبير زندگى او اثر نداشته و پندار وى خرافهاى بيش نبوده ، همچنين شفاعت خواهى از اربابى به جز خدا كه به شريك قرار دادن براى خدا منجر مى شد سراسر پندار بوده است .
آرى ، انسان جزئى از اجزاى عالم است كه مانند همه آن اجزا در تحت تدبير الهى متوجه به سوى غايتى است كه خداى سبحان برايش معين و مقدر كرده ، و هيچ موجودى از موجودات عالم دخالت و حكومت در تدبير امور او ندارد، و اسبابى هم كه بر حسب ظاهر مؤ ثر به نظر مى رسند آثارشان همه از خداى تعالى است و هيچيك از آن اسباب و علل مستقل در تاءثير نيست .

*(213/20)*

اما چه بايد كرد كه انسان وقتى در برابر زينتهاى ظاهرى و مادى زندگى ، و اين علل و اسباب صورى قرار مى گيرد يكباره دل به آن لذائذ داده ، و تماما به آن علل و اسباب تمسك مى جويد، و قهرا در برابر آنها خاضع گشته و همين خضوع او را از توجه به مسبب الاسباب و خالق و به وجود آرنده علل باز مى دارد و به تدريج آن اسباب را مستقل در تاءثير مى پندارد، به طورى كه ديگر هيچ همى برايش نمى گذارد جز اينكه با خضوع در برابر آنها لذائذ مادى خود را تاءمين كند، و همه عمر خود را به سرگرمى با اين اوهام سپرى ساخته و به كلى از حق و حقيقت غافل بماند، همچنانكه فرموده : (و ما هذه الحيوة الدنيا الا لهو و لعب ).
آرى اين آن حقيقتى است كه قرآن پرده از روى آن برداشته و به عبارات مختلفى آنرا به بشر گوشزد نموده ، از آن جمله در آيه (نسوا الله فانسيهم انفسهم اولئك هم الفاسقون ) فرموده كه وقتى انسان از حالت بندگى بيرون رفت قهرا پروردگار خود را فراموش ‍ مى كند، و همين فراموش كردن خدا باعث مى شود كه خودش را هم فراموش كند و از حقيقت خود و سعادت واقعيش غافل بماند.
و ليكن همين انسان وقتى با فرا رسيدن مرگ جان از كالبدش جدا شود ارتباطش با تمامى علل و اسباب مادى قطع مى گردد، چون همه ارتباط آنها با بدن انسان مى باشد و وقتى بدنى نماند قهرا آن ارتباطها نيز از بين خواهد رفت ، و آنوقت است كه به عيان مى بيند آن استقلالى كه در دنيا براى علل و اسباب مادى قائل بود خيالى باطل بوده ، و با بصيرت تمام مى فهمد كه تدبير امر او در آغاز و فرجام به دست پروردگارش بوده و جز او رب ديگرى نداشته ، و مؤ ثر ديگرى در امورش نبوده است .

*(213/21)*

پس اينكه فرمود: (و لقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم اول مرة ) اشاره است به حقيقت امر. و جمله (و تركتم ما خولناكم وراء ظهوركم ...) بيان بطلان سببيت اسباب و عللى است كه انسان را در طول زندگيش از ياد پروردگارش غافل مى سازد. و اينكه فرمود: (لقد تقطع بينكم و ضل عنكم ما كنتم تزعمون ) علت و جهت انقطاع انسان را از اسباب و سقوط آن اسباب را از استقلال در سببيت بيان مى كند، و حاصل آن بيان اين است كه سبب آن انكشاف بطلان پندارهايى است كه آدمى را در دنيا به خود مشغول و سرگرم مى كرده . آرى ، حقيقت امر براى او روشن مى شود كه اين اسباب اوهامى بيش نيستند كه آدمى را به خود مشغول كرده و آدمى آنها را داراى سببيت و اثر مستقل پنداشته .
ان الله فالق الحب و النوى ...
(فلق ) به معناى شكافتن است . پس از آنكه در آيه قبلى استقلال اسباب را در تاءثير نفى نمود و شفيع بودن اربابهائى كه به غير خدا اتخاذ كرده آنها را شركاى خدا دانستند ابطال نمود، اينكه در اين آيه كلام را منصرف به بيان اين جهت كرد كه اين ارباب و هر چيز ديگرى كه انسان را از توجه به پروردگار خود باز مى دارد همه مخلوقات خدا و تحت تدبير اويند، و از پيش خود و بدون تقدير الهى و تدبير او هيچ اثرى در اصلاح حيات انسان و سوق او به سوى غايات خلقت ندارند، پس رب و پروردگار تنها همان خداى تعالى است و كسى جز او پروردگار نيست .
پس اين خداى سبحان است كه دانه هاى نباتات و هسته را ميشكافد و از آنها گياه و درخت مى روياند، و مردم را با دانه ها و ميوه هاى آنها روزى مى دهد. او است كه زنده را از مرده و مرده را از زنده خارج مى سازد - تفسير اين جمله در ذيل آيه 27 از سوره آل عمران گذشت .
(ذلكم الله فانى تؤ فكون ) اين است خداى شما نه غير او، از حق روى گردانيده به كجا مى رويد و به چه باطلى روى مى آوريد؟.
فالق الاصباح و جعل الليل سكنا...

*(213/22)*

(اصباح ) - به كسر همزه - به معناى صبح و در اصل مصدر است ، و (سكن ) به معناى هر چيزى است كه مايه سكونت و آرامش باشد، و (حسبان ) جمع حساب و به قول بعضى مصدر (حسب حسابا) است ، و جمله (جعل الليل سكنا) عطف است بر جمله (فالق الاصباح ). و اگر كسى بگويد جمله دومى كه جمله فعليه است چگونه عطف مى شود بر جمله اولى كه جمله اى است اسميه ، در جواب مى گوييم : هر جا كه مثل آيه مورد بحث جمله اسميه معناى فعل را داشته باشد عطف جمله فعليه به آن اشكال ندارد، البته بعضى از قراء جمله اولى را هم اسميه گرفته و (جعل ) را (جاعل ) قرائت كرده اند.
و چون در شكافتن صبح و موقع استراحت قرار دادن شب و همچنين حركت ماه و خورشيد كه باعث پديد آمدن شب و روز و ماه و سال مى گردد، تقدير عجيبى به كار رفته و در نتيجه اين تقدير موجب انتظام نظام معاش انسان و مرتب شدن زندگى او شده ، لذا در ذيل آيه فرموده (ذلك تقدير العزيز العليم ) و با بيان اين جمله مى فهماند كه خداى تعالى آن عزيز و مقتدرى است كه هيچ قدرتى بر قدرت او نمى تواند غالب شود تا كوچك ترين اثرى در تباه ساختن تدبير او داشته باشد، و نيز خداى تعالى آن دانايى است كه به كوچك ترين چيزى از مصالح مملكت خود جاهل نيست تا مانند ساير كشورداران نظام مملكتش دچار تباهى شده و دوام پيدا نكند.
و هو الذى جعل لكم النجوم لتهتدوا بها...
معناى اين جمله واضح است ، و مراد از (تفصيل آيات ) يا تفصيل به حسب تكوين و خلقت است ، و يا تفصيل به حسب بيان لفظى است .
و اينكه غايت و نتيجه خلقت و بگردش درآوردن اجرام عظيم آسمانى را براى مصالح انسان و سعادت زندگيش در نشاه دنيا قرار داده ، منافاتى ندارد به اينكه هر يك از آنها مقصود به اراده مستقل الهى باشند.

*(213/23)*

چون جهات قضيه مختلف است ، و تحقق بعضى از جهات منافات با تحقق جهات ديگر ندارد و ارتباط و اتصالى كه در سرتاسر اجزاى عالم است مانع از اين نيست كه يك يك اجزاء به اراده مستقل به وجود آمده باشند.
و هو الذى انشاكم من نفس واحدة فمستقر و مستودع ...
كلمه (مستقر) هم به فتح قاف قرائت شده و هم به كسر آن . بنابراين كه مستقر، به فتح قاف باشد اسم مكان و به معناى محل استقرار خواهد بود، و همچنين (مستودع ) نيز به فتح دال و به معناى مكانى كه وديعه را در آن قرار مى دهند خواهد بود. اين دو كلمه در آيه (و ما من دابة فى الارض الا على الله رزقها و يعلم مستقرها و مستودعها كل فى كتاب مبين ) نيز آمده . و در آيه مورد بحث حذف و ايجاز بكار رفته و تقدير آن - بنا بر قرائت به فتح قاف - چنين است : (فمنكم من هو فى مستقر و منكم من هو فى مستودع ). و بنابر قرائت به كسر قاف - كه بهتر نيز مى باشد - مستقر اسم فاعل و مستودع اسم مفعول و تقدير آن چنين است : (فمنكم مستقر و منكم مستودع بعضى از شما كسانى هستند كه مستقرند، و بعضى ديگر آنان هستند كه مستقر نيستند).
مراد از انشاء و پديده آوردن بنى آدم از (نفس واحدة ) و تقسيم آنان به (مستقر) و(مستودع ).
ظاهرا مراد از اينكه فرمود: (و هو الذى انشاكم من نفس واحدة ) اين است كه نسل حاضر بشر با همه انتشار و كثرتى كه دارد منتهى به يك نفر است ، و آن آدم است كه قرآن كريم او را مبداء نسل بشر فعلى دانسته است . و مراد از (مستقر) آن افرادى است كه دوران سير در اصلاب را طى كرده و متولد شده و در زمين كه به مقتضاى آيه (و لكم فى الارض مستقر) قرارگاه نوع بشر است مستقر گشته ، و مراد از (مستودع ) آن افرادى است كه هنوز سير در اصلاب را تمام نكرده و به دنيا نيامده و بعدا متولد خواهند شد. و نيز ممكن است كه لفظ (مستقر) و (مستودع ) را مصدر ميمى گرفت .

*(213/24)*

به هر حال معنايى كه ما براى جمله مورد بحث كرديم ، معنايى است كه با مقام بيان آيه سازگارتر است ، چون آيه در مقام بيان خلقت تمامى افراد بشر و انشعابشان از يك فرد است ، و به همين جهت است كه به لفظ (انشاء) تعبير كرد نه به لفظ (خلقت )، چون لفظ انشاء معناى ايجاد دفعى و بدون تدريج را مى رساند بر خلاف خلقت و الفاظ ديگرى كه مرادف آن است كه معناى ايجاد تدريجى را مى دهد. مؤ يد معنايى كه ما براى آيه كرديم آيه (و ما من دابة فى الارض الا على الله رزقها و يعلم مستقرها و مستودعها) است كه در مقام بيان علم خدا به احوال همه افراد بشر است ، و معلوم است كه علم خداوند به احوال افراد بشر چه آنانكه متولد شده اند و چه آنانكه در اصلاب پدرانشان مى باشند علمى است دفعى نه تدريجى .
بنابراين ، معناى آيه شريفه اين است كه : (پروردگار متعال آن كسى است كه شما نوع بشر را از يك فرد ايجاد كرده و زمين را تا مدت معينى به دست شما آباد نموده است ، و اين زمين تا زمانى كه شما نسل بشر منقرض نشده ايد مشغول به شما و در دست شما است ، پيوسته بعضى از شما افراد بشر مستقر در آن و بعضى ديگر مستودع در اصلاب و ارحام و در حال به وجود آمدن در آنند).
مفسرين معانى ديگرى براى آيه ذكر كرده از آن جمله گفته اند: (مراد از انشاء و ايجاد انسان از نفس واحد اين است كه تمامى افراد بشر همه از يك نفس كه همان نفس و روح انسانيت است آفريده شده اند) و يا گفته اند: (مراد اين است كه همه افراد اين نوع داراى يك نفس و يك بدنند، به اين معنا كه تركيب نفسى و بدنى آنان در همه افراد يك نوع از تركيب است ، و آن نوع از تركيب همان چيزى است كه از آن به حقيقت انسانيت تعبير مى كنيم .)

*(213/25)*

بعضى ديگر گفته اند: (مراد از مستقر همان ارحام است كه نسل بعد از قرار گرفتن در آن سير در اصلابش خاتمه پيدا مى كند، و مراد از مستودع اصلاب است كه منزل عاريتى نسل است ). بعضى نيز گفته اند (مراد از مستقر، زمين و مراد از مستودع ، قبر است )، و يا (مراد از مستقر رحم و مراد از مستودع زمين يا قبر است ). بعضى ديگر گفته اند: (مراد از مستقر روح و مراد از مستودع بدن است ). و جز اينها اقوال ديگرى نيز هست كه فايدهاى در نقل آنها نيست .
و هو الذى انزل من السماء ماء...
(سماء) به معناى سمت بالا است . بنابراين هر چيزى در فوق انسان قرار گرفته باشد و بر سر آدمى سايه افكنده باشد (سماء) ناميده مى شود، و مراد از اينكه فرمود: (فاخرجنا به نبات كل شى ء) - بطورى كه ديگران نيز گفته اند - اين است كه ما به وسيله آبى كه از آسمان مى فرستيم گياهان را مى رويانيم ، و آن قوه نموى كه در روئيدنيها است به ظهور درآورده گياهان و درختان و آدميان و ساير انواع حيوانات را نمو مى دهيم .
(خضر) به معناى اخضر (سبز) و گويا مخفف (خاضر) است ، و (تراكب حب ) انعقاد بعضى بر بالاى بعضى ديگر است ،
نظير خوشه گندم كه در آن دانه ها روى هم قرار دارد، و (طلع ) به معناى اولين مرحله ظهور خرما بر شاخه هاى نخل است ، و (قنوان ) جمع (قنو) و به معناى عذق - به كسر عين - است كه خوشه خرما را گويند، و (دانية ) به معناى نزديك و (مشتبه و غير متشابه ) به معناى هم شكل و مخالف در شكل نوعى است ، و (ينع ) ميوه ، رسيدن و پخته شدن آن را گويند.

*(213/26)*

خداى تعالى در اين آيه شريفه چند فقره از چيزهايى را كه به دست قدرت خود آفريده خاطرنشان ساخته تا آنانكه داراى عقل و بصيرتند در خلقت آنها نظر كرده و بدين وسيله به توحيد خداى تعالى راه يابند: بعضى از آن مذكورات امورى هستند مربوط به زمين ، مانند شكافتن دانه هاى گياهان و هسته هاى درختان و امثال آن ، بعضى ديگر امورى هستند مربوط به آسمان ، مانند پديد آوردن شب و صبح و به وجود آوردن آفتاب و ماه و ستارگان ، بعضى ديگر مربوط به خود آدمى و اينكه تمامى افراد بشر از يك فرد منشعب شده ، كه بعضى از آنان مستقر و بعضى ديگر مستودعند، و بعضى ديگر امورى هستند مربوط به همه آن مذكورات ، و آن فرستادن باران از آسمان و فراهم ساختن غذا براى نباتات ، ميوه ها، حيوانات و آدميان و روياندن اشيايى كه قوه روئيدن دارند مانند گياه و حيوان و انسان است .
خداى تعالى در اين آيه ستارگان را آيتى مخصوص مردم دانا، و انشاى نفوس بشرى را آيتى مخصوص به مردمان فقيه ، و تدبير نظام روئيدنيها را آيتى مخصوص به مردم با ايمان شمرده است ، و اين به خاطر مناسبتى است كه در ميان مى باشد، مثلا نظر در تدبير نظام را از اين جهت اختصاص به مردم با ايمان داد كه تفكر در آن احتياج به درس خواندن و مؤ نه علمى ندارد، بلكه هر فهم عادى نيز مى تواند در آن نظر كرده از دقتى كه در آن بكار رفته پى به صانع آن ببرد، بشرط اينكه همين مقدار فهم عواميش به نور ايمان روشن و متنور بوده و قذارت عناد و لجاج آن را آلوده نكرده باشد. به خلاف نظر در ستارگان و اوضاع آسمان كه هر كسى نمى تواند از آن سر درآورده و به دقايق آن پى ببرد، بلكه مخصوص است به دانشمندانى كه تا حدى آشنايى به دست آورده باشند، و همچنين سر درآوردن از خصوصيات نفس و اسرار خلقت آن كه علاوه بر داشتن مؤ نه علمى كافى محتاج است به مراقبت باطن و تهذيب نفس .
و جعلوا لله شركاء الجن و خلقهم ...

*(213/27)*

(جن ) در تركيب يا مفعول دوم كلمه (جعلوا) و مفعول اول آن (شركاء) است ، و يا بدل از (شركاء)، و جمله (و خلقهم ) به منزله حال است ، گر چه بعضى از علماى نحوى آنرا قبول نكرده اند، و ليكن دليلشان روشن نيست . و به هر حال اين جمله در مقام رد مشركين است ، و معنايش اين است كه : مشركين براى خداى تعالى شركائى از جن اتخاذ كردند، در حالى كه جن نيز مخلوق خدا است و مخلوق نمى تواند با خالق خود در خدايى شركت داشته باشد.
منظور از (جن ) در اينجا شيطانهايند، چون بعضى مانند مجوسيان كه قائل به اهريمن و يزدان بودند و همچنين مانند يزيديها كه قائل به الوهيت ابليس (ملك طاووس - شاه پريان ) بودند شياطين را شريك خدا مى دانستند. و نيز ممكن است مراد از جن همين جن معروف باشد، چون بطورى كه نسبت مى دهند بعضى از مشركين قريش معتقد بودند كه خداى تعالى دخترى از جن گرفته و از آن دختر ملائكه بوجود آمده . اين احتمال با سياق جمله (و جعلوا لله شركاء الجن و خلقهم و خرقوا له بنين و بنات بغير علم ) سازگارتر است ، و بنابراين احتمال ، (بنين پسران ) و (بنات دختران ) از جنس ملائكه خواهند بود كه مشركين آنها را به عنوان شركايى به خدا نسبت داده و بر او افترا بستند، پاك و منزه است خداى تعالى از آنچه مشركين او را وصف مى كنند.
و اگر مراد از (بنين ) و (بنات ) اعم از ملائكه باشد بعيد نيست كه مقصود از آن همان اعتقادى باشد كه در ساير ملل غير اسلامى يافت مى شود، مانند اعتقاد برهماييها و بودائيها كه اعتقادى نظير اعتقاد مسيحيها داشتند و نيز مانند اعتقادى كه ساير بت پرستان قديم داشته و خدايان ساختگى خود را پسران و دختران خدا مى دانستند. و هم اكنون آثارى كه به دست باستانشناسان كشف مى شود وجود چنين اعتقادى را تاءييد مى كند، مشركين عرب هم ملائكه را دختران خدا مى پنداشتند.
next page
fehrest page
back page

*(213/28)*

next page
fehrest page
back page
وصف (بديع السموات والارض ) متضمن حجت بر استحاله فرزند داشتن خدا است .
بديع السموات و الارض ...
اين جمله جواب از همان اعتقاد است ، و حاصلش اين است كه : داشتن فرزند حقيقى موقوف بر اين است كه قبلا همسرى اتخاذ شود و اتخاذ همسر براى خداى تعالى معقول نيست ، و با اين حال ديگر از كجا فرزند خواهد داشت ؟ علاوه بر اين ، خداى تعالى خالق و فاطر هر چيزى است ، و صاحب فرزند نمى تواند خالق فرزند خود باشد چون فرزند جزئى از پدر است كه به وسيله عمل لقاح به محيط تربيتى رحم منتقل مى شود، و معقول نيست كه جزء خداوند مخلوق خودش باشد - اين دو دليل در جمله كوتاه (بديع السموات و الارض ) نهفته است - چون وقتى خداوند به وجود آورنده همه اجزاى آسمانها و زمين باشد ديگر چه چيزى باقى خواهد ماند كه بتواند همسر خداوند بوده باشد، و يا پسران و دخترانى ، همانند خود داشته باشد. ممكن است گفته شود شما كى سرتاسر عالم را گشتيد و مثل و مانندى براى خدا نيافتيد؟ در جواب مى گوييم :
همينكه خداوند از اين مطلب خبر داده باشد كافى است ، چون آفريدگار جهان به همه اطراف آن ، عالم و مطلع است و فرض علم نداشتن او مستلزم خروج از فرض خدائى است ، همچنانكه فرموده : (و خلق كل شى ء و هو بكل شى ء عليم ).
در جلد سوم اين ترجمه در ذيل آيه شريفه (و ما كان لبشر ان يؤ تيه الله ...) مطالبى مفيد و مربوط به اين مقام گذرانديم .
ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شى ء...

*(214/1)*

جمله اولى يعنى جمله (ذلكم الله ربكم ) نتيجهاى است كه از بيان آيات سابق گرفته شده ، و معناى آن اين است كه : بعد از آنكه مطلب از قرارى بود كه ذكر شد پس خداى تعالى كه وصفش گذشت پروردگار شما است ، نه غير او. (و جمله لا اله الا هو) تقريبا به همان توحيد ضمنى كه در جمله قبلى بود تصريح مى كند، و در عين حال همان جمله را تعليل نموده چنين مى رساند: اينكه گفتيم پروردگار او است ، و جز او پروردگارى نيست بدان سبب كه او يگانه معبودى است كه جز او معبودى نيست ، و چگونه ممكن است غير او پروردگار باشد و در عين حال اله و معبود نباشد؟.
و جمله (خالق كل شى ء) نيز علتى است براى جمله (لا اله الا هو) و معنايش چنين مى شود: و اينكه گفتيم الوهيت و معبود بودن منحصر در او است براى اينكه آفرينش تمامى موجودات از او است ، و جز او خالق ديگرى نيست كه حتى كوچكترين موجودى را آفريده باشد تا در الوهيت با او شريك باشد، و در نتيجه بعضى از مخلوقات در برابر خداى تعالى و بعضى در برابر او خاضع شوند.
و جمله (فاعبدوه ) متفرع بر ما قبل و به منزله نتيجه براى جمله (ذلكم الله ربكم ) است ، و معنايش اين است : وقتى معلوم شد كه پروردگار شما فقط خداى تعالى است ، نه غير او، پس همو را بپرستيد.
و جمله (و هو على كل شى ء وكيل ) معنايش اين است كه او قائم بر هر چيز و مدبر امر و نظام وجود و زندگى هر چيزى است ، و چون چنين است بايد از او حساب برد و از پيش خود و بدون داشتن دليل برايش شريك نگرفت . پس اين جمله در حقيقت به منزله تاكيد جمله (فاعبدوه ) است ، و اين معنا را مى رساند كه او را عبادت كنيد و از عبادتش سرمپيچيد براى اينكه او وكيل است بر شما و از نظام اعمال شما غافل و بى خبر نيست .
دقائق و لطائفى كه از جمله : (لا تدركه الابصار و هو يدرك الابصار) استفاده مىشود.

*(214/2)*

و اما اينكه فرمود: (لا تدركه الابصار) براى دفع توهمى است كه ممكن بود در اينجا بشود، و مشركين كه مورد خطاب در اين آيه اند بفهم ساده خود چنين بپندارند كه وقتى خداى تعالى وكيل برايشان است پس لابد او هم مثل ساير وكلا كه متصدى اعمال جسمانى مى شوند موجودى است مادى و جسمانى ، لذا براى دفع اين توهم فرمود: (چشمها او را نمى بينند) براى اينكه او عاليتر از جسميت و لوازم جسميت است .
و اينكه فرمود: (و هو يدرك الابصار) نيز دفع توهم ديگرى است ، چون مشركين مردمى بودند معتاد به تفكر در ماديات و فرو رفته در حس و محسوسات ، و بيم آن بود كه خيال كنند وقتى خداى تعالى محسوس به حاسه بينائى نباشد قهرا اتصال وجودى - كه مناط شعور و درك است - با مخلوقات خود نخواهد داشت ، و در نتيجه همانطورى كه هيچ موجودى او را درك نمى كند او نيز از حال هيچ موجودى اطلاع نخواهد داشت ، و هيچ موجودى را نخواهد ديد - لذا خداى تعالى براى دفع اين توهم فرمود: (و هو يدرك الابصار) او چشمها را مى بيند. آنگاه همين معنا را با جمله (و هو اللطيف الخبير) تعليل نمود، چون (لطيف ) به معناى رقيق و نفوذ كننده است ، و (خبير) آن كسى است كه خبره و مطلع است . وقتى خداى تعالى محيط باشد به هر چيزى ، و احاطه اش هم احاطه حقيقى باشد قهرا شاهد و ناظر بر هر چيزى خواهد بود، و پيدا و پنهان هر چيزى را خواهد ديد، و به ظاهر و باطن هر چيزى عالم خواهد بود ، ديگر ناظر بودن او بر تمامى احوال يك موجود او را از اينكه در همان حال بر تمامى احوال تمامى موجودات ناظر و واقف باشد باز نمى دارد، و هيچ چيزى حجاب و فاصله بين او و بين موجودى ديگر نمى شود، پس او هم چشمها را مى بيند و هم آنچه را كه چشمها مى بيند، و اما چشمهاى ما مخلوقات فقط ديدنيها را مى بيند.

*(214/3)*

و اگر در اين آيه نسبت ادراك را به چشمها داده نه به صاحبان چشم براى اين است كه ادراك خداى تعالى از قبيل ادراكات حسى ما نيست ، تا ادراك او هم مانند ادراك ما به ظواهر اشياء تعلق بگيرد. مثلا ديدن او مانند ديدن چشم ما كه تنها رنگها و روشنى ها، دورى و نزديكى ، كوچكى و بزرگى و حركت و سكون را مى بيند نيست ، بلكه علاوه بر اين ، باطن هر چيزى را هم مى بيند، پس خداى تعالى چشمها را و آنچه را كه چشمها درك مى كنند مى بيند و ليكن چشمها او را نمى بينند.
پس در اين دو آيه چنان بيان درخشان و راه هموار و سخن كوتاهى گنجانده شده كه عقل را حيران مى كند، و با اينهمه هوشمندان را به رازهايى كه در پس پرده نهفته است آشنا مى كند.
گفتارى در عموميت خلقت و گسترش دامنه آن .
اينكه خداى تعالى فرمود: (ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شى ء) ظهور دارد در اينكه خلقت عمومى است و بر هر چيزى كه بهرهاى از وجود دارد گسترش دارد و خلاصه هيچ موجودى نيست مگر آنكه به صنع او وجود يافته است ، و اين عبارت يعنى عبارت (الله خالق كل شى ء) در قرآن كريم مكرر آمده ، و در هيچ جا قرينهاى كه دلالت بر تخصيص آن داشته باشد نيست ، اينك ما موارد آنرا نقل مى كنيم تا خواننده نيز عموميت و نبودن قرينه تخصيص را بنگرد: (قال الله خالق كل شى ء و هو الواحد القهار، الله خالق كل شى ء و هو على كل شى ء وكيل ، ذلكم الله ربكم خالق كل شى ء لا اله الا هو).

*(214/4)*

راجع به اين مساءله در بين فلاسفه و متكلمين ملتهايى مانند يهود، نصارا و اسلام كه داراى مكتب توحيداند اختلافات و مشاجرات دامنهدار عجيبى به پا خاسته ، و در نتيجه حرفهاى عجيب و غريبى زدهاند، و چون بحث فعلى ما قرآنى و تفسيرى است و حاجتى به ايراد آن اقوال و آرا نداريم از نقل آنها خوددارى نموده و تنها در تحقيق اين جهت برمى آييم كه خلاصه نظر قرآن كريم در اين باره چيست ، و آيات مربوط به آنرا نقل مى كنيم تا ببينيم از آنها چه به دست مى آيد.
نخست مى بينيم كه قرآن كريم در باره اينكه موجودات عالم مانند آسمان ، ستارگان ، سيارات ، زمين ، كوهها، پستيها، بلنديها، درياها، خشكيها ، عناصر، معدنيها، ابرها، رعد و برقها، باران ، صاعقه ، تگرگ ، گياه ، درخت ، حيوان و انسان داراى آثار و خواصى هستند، و اينكه نسبت اين آثار به موجودات نسبت فعل به فاعل و معلول به علت است همان نظريهاى را اظهار داشته كه خود ما هم همان را امر مسلمى مى دانيم .
و نيز مى بينيم كه براى آدميان مانند ساير انواع موجودات ، افعالى از قبيل خوردن و آشاميدن ، نشستن و راه رفتن ، صحت و مرض ، رشد، فهم و شعور و خوشحالى و سرور، قائل شده و آنها را قائم به وجود انسان و مستند به وى دانسته است .
در قرآن كريم افعال انسان به خود او نسبت داده شده و قانون (عليت ) مسلم دانسته شدهاست .

*(214/5)*

قرآن همه اين افعال را فعل انسان مى داند و در اين باره هيچ فرقى بين انسان و بين ساير انواع موجودات قائل نشده ، مثلا به همان لسانى كه مى فرمايد: (ابر باريد) و (درخت ميوه داد) به همان بيان مى فرمايد (فلان قوم فلان كار را كرد)، يا (انسان بايد فلان كار را بكند و يا نكند) و اگر جز اين بود اين امر و نهى معنايى نداشت . آرى ، قرآن براى يك فرد انسان همان وزن را قائل است كه خود ما آدميان در جامعه خود آن وزن را براى او قائليم ، و او را داراى افعال و آثارى مى دانيم ، و در پارهاى از كارهايش از قبيل خوردن و آشاميدن كه به نحوى بازگشت به اراده و اختيار او دارد، او را مؤ اخذه نموده ، و در پارهاى از كارهاى ديگرش كه در تحت اختيار او نيست از قبيل صحت و مرض و پيرى و جوانى و امثال آن مؤ اخذه نمى كنيم .
خلاصه كلام اينكه ، قرآن كريم براى انسان همان نظامى را قائل است كه خود ما آدميان نيز همان را براى خود احساس مى كنيم ، و عقل و تجربه ما نيز اين احساس را تاءييد مى كند، و احساس ما را بر خطا نمى داند. و آن احساس اين است كه تمامى اجزاى عالم با همه اختلافى كه در هويتها و انواع آن هست هر يك در نظام عمومى ، فعل و اثرى دارد و از نظام آثارى را تحمل مى كند، و با اين تاءثير و تاثر و فعل و انفعال ، اجزاى نظام موجود كه براى هر جزء آن ارتباط تامى با اجزاء ديگر است ، التيام مييابد، و اين همان قانون عليت عمومى در اجزاى عالم است كه در بارهاش گفته اند: (هر موجودى كه از ناحيه خودش وجود و عدمش مانند دو كفه ترازو مساوى باشد يعنى ممكن است موجود بشود و ممكن است نشود اين چنين موجود اگر وجود يافت قطعا به وسيله علتى وجود يافته و معلول علتى غير خودش مى باشد، و چون چنين است ، پس ميتوان گفت : معلول با نبود علتى كه او را ايجاد كند، ممتنع الوجود است ).

*(214/6)*

قرآن نيز آن قانون را تصديق و امضا كرده و به همين قانون در مساءله وجود صانع و توحيد او و قدرت و علم و ساير صفاتش استدلال كرده ، و اگر اين قانون صحيح نبود و عقل و تجربه ما ، در تشخيص آن به خطا رفته بود استدلال به آن صحيح نبود.
و همانطورى كه هر معلولى با نبود علتش ممتنع الوجود است با فرض بودن علت هم واجب الوجود خواهد بود، براى همان رابطهاى كه گفتيم در بين علت و معلول است . قرآن اين را نيز امضا كرده و خداى سبحان در موارد بسيارى از كلام خود از طريق صفات علياى خود معلولها و آثار آن صفات را اثبات كرده ، از آن جمله فرموده است : (و هو الواحد القهار)، (ان الله عزيز ذو انتقام )، (ان الله عزيز حكيم (ان الله غفور رحيم ) و نيز استدلال كرده بر كثيرى از حوادث به ثبوت حوادث ديگرى كه قبلا بوده ، از آن جمله فرموده : (فما كانوا ليؤ منوا بما كذبوا به من قبل ) و از اين قبيل آيات ديگر كه در باره ايمان مؤ منين و كفر كفار و نفاق منافقين است . و اگر قرآن كريم تخلف اثر را از مؤ ثر در عين وجود شرايط تاءثير و نبودن موانع آن جايز ميدانست هيچ يك از اين آيات و احتجاجاتى كه در آن شده صحيح نمى بود.
از اينجا مى فهميم كه قرآن نيز مساءله حكم فرما بودن قانون علت و معلول را در سراسر عالم هستى قبول داشته و تصديق دارد كه براى هر چيزى و نيز براى عوارض آن چيز و براى هر حادثهاى از حوادث علت و يا عللى است كه وجود آن را اقتضا مى كند، و با فرض ‍ نبودن آن ، وجودش ممتنع است . اين آن چيزى است كه بدون ترديد هر كسى در اولين برخورد و دقت در آيات فوق آنرا مى فهمد.
از نظر قرآن ذوات تمامى اشياء مخلوق خدا است ولىاعمال و رفتار آنان منسوب به (تقدير و هدايت ) مى باشد.

*(214/7)*

مطلب ديگرى كه ما از قرآن كريم مى فهميم اين است كه خداوند در اين كلام مجيدش خلقت خود را تعميم داده و هر موجود كوچك و بزرگى را كه كلمه شى ء بر آن صادق باشد مخلوق خود دانسته از آن جمله فرموده است : (قل الله خالق كل شى ء و هو الواحد القهار) و نيز فرموده : (الذى له ملك السموات و الارض ) و در آخر مى فرمايد: (و خلق كل شى ء فقدره تقديرا) و نيز مى فرمايد: (ربنا الذى اعطى كل شى ء خلقه ثم هدى ) و نيز مى فرمايد: (الذى خلق فسوى و الذى قدر فهدى ).
در اين آيات و آيات ديگرى نظير اينها يك نوع بيان ديگرى به كار رفته ، و آن اين است كه خود موجودات را مستند به خلقت دانسته و اعمال و آثار گوناگون و حركات و سكنات آنها را مستند به تقدير و هدايت الهى دانسته است ، مثلا گام برداشتن انسان براى انتقال از اينجا به آنجا و شناورى ماهى و پرواز مرغ و ساير كارها و آثار مستند به تقدير الهى و خود آن نامبرده ها مستند به خلقت او است ، همچنانكه فرموده : (فمنهم من يمشى على بطنه و منهم من يمشى على رجلين و منهم من يمشى على اربع يخلق الله ما يشاء).
و از اين قبيل آيات بسيار است كه خصوصيات اعمال موجودات و حدود آنها و همچنين غاياتى را كه موجودات به هدايت تكوينى خدا هر يك به سوى آن سير مى كند منتهى به خدا دانسته و همه را مستند به تقدير خداى عزيز عليم مى داند.
پس جوهره ذات مستند به خلقت الهى و حدود وجودى آنها و تحولات و غاياتى كه در مسير وجودى خود دارند همه منتهى به تقدير خدا و مربوط به كيفيت و خصوصيتى است كه در خلقت هر يك از آنها است . در اين ميان آيات ديگرى نيز هست كه مى رساند اجزاى عالم همه به هم متصل و مربوطند و اتصال آن اجزا به حدى است كه همه را به صورت يك موجود در آورده ، و نظام واحدى در آن حكم فرما است . حكما همين اتصال را بصورت برهان داده و آن را (برهان اتصال تدبير) ناميده اند.
دو اشكال بى اساس بر عموميت خلقت .

*(214/8)*

اين بود آن چيزى كه با دقت در قرآن كريم به دست مى آيد، البته در اين ميان جهات ديگرى نيز هست كه نبايد آنرا از نظر دور داشت و از آن غفلت كرد.
اول - اينكه در اين عالمى كه گفتيم تمامى اجزاى آن و آثار و افعال آن اجزا، همه مخلوق خدايند بعضى از آثار و افعال هست كه نمى توانيم بگوييم آنها را هم خداوند به وجود آورده ، مانند انواع ظلمها و فجورى كه عقل شرم دارد از اينكه آنها را به ساحت قدس و كبرياى خداوند نسبت دهد. قرآن كريم هم در آيات بسيارى ساحت او را از هر ظلم و هر عمل بدى منزه دانسته از آن جمله مى فرمايد: (و ما ربك بظلام للعبيد) و نيز مى فرمايد: (قل ان الله لا يامر بالفحشاء) با اين حال چطور ميتوان قائل به عموميت خلقت شد؟ عده اى از علما در جواب از اين اشكال اصل اشكال را قبول كرده و گفته اند: چارهاى جز اين نيست كه آيه شريفه مورد بحث و آيات ديگر دال بر عموميت خلقت را به اين مخصص عقلى و قرآنى تخصيص زد و گفت كه (همه موجودات و افعال و آثار آنها مخلوق خدا است مگر افعال انسان كه مخلوق خود او است ).
يك اشكال و محذور ديگرى در مخلوق خدا بودن افعال انسان كرده اند، و آن اين است كه لازم مى آيد انسان در كارهاى خودش ‍ اختيار نداشته باشد، و اين همان جبرى است كه مستلزم بطلان نظام امر و نهى ، اطاعت و معصيت ، ثواب و عقاب و فرستادن انبيا و آمدن كتابهاى آسمانى و تشريع شرايع است .

*(214/9)*

اين اشكال و جوابى است كه عده اى از علما در ذيل آيه ايراد كرده اند، و غفلت ورزيده اند از اينكه در بحث خود بين امور حقيقى و واقعياتى كه وجود و تحقق به خود مى گيرند و بين امور اعتبارى كه ثبوت واقعى ندارند و انسان از روى اضطرار و احتياج به زندگى اجتماعى ناچار شده است آنها را تصور يا تصديق نموده و معتبر بشمارد فرق بگذارند، از اين رو ميان جهات وجودى و عدمى اشيا خلط كرده اند. و ما در بحثى كه در جلد اول اين كتاب راجع به جبر و تفويض گذرانديم تا اندازهاى اين مطلب را روشن ساختيم .
خلقت و حسن ، متلازمند و هر چيزى ذاتا و به لحاظ اينكه آفريننده خدا است ، نيكو است .
آنچه مناسب است در اينجا در جواب آن دو اشكال بگوييم اين است كه ظاهر جمله (و الله خالق كل شى ء) اين است كه خلقت پروردگار عموميت داشته و هر چيزى را كه اسم شى ء بر آن صادق است شامل مى شود. از طرفى هم ظاهر جمله (الذى احسن كل شى ء) خلقه اين است كه خوبى و حسن در تمامى مخلوقات وجود دارد. پس ، از مجموع اين دو آيه استفاده مى شود كه جز خدا هر چيزى كه بتوان او را (شى ء) ناميد مخلوق خدا است ، و هر چيزى كه مخلوق خدا است متصف به حسن هست ، و خلقت و حسن دو امر متلازم در وجودند. هر چيزى از جهت اينكه مخلوق خدا است در حقيقت به تمام واقعيت خارجيش داراى حسن است ، و اگر بدى و قبحى بر او عارض شود از جهت نسبتها و اضافات و امور ديگرى است كه خارج از ذات او است و ربطى به واقعيت و وجود حقيقيش كه منسوب به خداى سبحان است ندارد.

*(214/10)*

بعد از آنكه اين معنا را از تركيب آن دو آيه فهميديم لاجرم هر جا كه در كلام خداى تعالى به ذكر سيئه و ظلم و گناه و امثال آن بر مى خوريم بايد بگوييم كه اين معانى عناوينى هستند غير حقيقى ، به اين معنا كه هيچ انسان گنهكارى خودش و گناهش مجموعا مخلوق خدا نيستند، بلكه تنها خودش مخلوق او است ، و گناهش هيچ انتسابى به خدا و خلقت خدا ندارد، و اگر مى بينيم بين آن گناه و آن گنهكار رابطهاى است كه بين آن و غير او نيست اين به خاطر وضع يا اضافه يا نسبتى است كه بين آن و بين عملى مشابه آن برقرار است ، و به عبارت ديگر هيچ معصيت و ظلمى نيست مگر آنكه عملى از سنخ خود آن هست كه معصيت و ظلم نيست و اگر آنرا ظلم مى ناميم و اين را نميناميم بخاطر مخالفتى است كه اولى با دستور دين و يا با حكم عقل دارد، و يا بخاطر فسادى است كه در جامعه داشته و يا نقض غرضى از اغراض است و دومى اين آثار سوء را ندارد،
مثلا زنا و ازدواج كه دو فعل شبيه به همند هيچگونه اختلافى در اصل و حقيقت و وجود نوعى آن دو نيست و اگر يكى را زشت و مذموم و ديگرى را ممدوح مى دانيم به خاطر موافقت و مخالفتى است كه با شرع الهى و يا سنت اجتماعى و يا مصلحتى از مصالح اجتماع دارند.
حسن و قبح ، از امور اعتباريه مى باشند و قابل خلق و ايجاد نيستند.
و اينگونه امور جهاتى قراردادى و اعتبارياند كه ربطى به خلقت و ايجاد نداشته ، و قابل خلق و ايجاد نيستند، بلكه اعتبارياتى هستند كه عقل عملى و شعور اجتماعى حكم به اعتبار آنها مى كند، و ظرف اعتبار آنها همان ظرف اجتماع است ، و در عالم تكوين و خارج جز آثار آن كه همان ثواب و عقاب است ديده نمى شود.

*(214/11)*

بنابراين ، عمل زشت ، خودش و عنوان زشتيش كه يا ظلم است و يا چيزى ديگر تنها در ظرف اجتماع تحقق داشته و خلاصه در ظرف اجتماع زشت و مستلزم مذمت و عقاب است ، و اما در ظرف تكوين و خارج چيزى جز يك مشت حركات صادره از انسان وجود ندارد. آرى ، علل خارجى و مخصوصا علة العلل و سبب اول كه همان خداى تعالى است تنها متصدى تكوين و ايجاد موجوداتند و اما عنوان قبح آن موجودات چيزى نيست كه آن علل ايجادشان كند، همچنانكه زيد به عنوان رياستى كه دارد موضوعى است اجتماعى كه در نظر افراد اجتماع داراى آثار خارجى هم هست ، احترامش مى كنند، دستوراتش را اجرا مى نمايند، و اما در عالم خارج چيزى جز فردى از افراد انسان نيست ، و هيچ فرقى با مرئوس خود ندارد، و چنان نيست كه در خارج يك زيدى باشد و يك چيز ديگرى به نام رياست و همچنين فقر، توانگرى ، آقائى ، نوكرى ، عزت ، ذلت ، شرافت و خست و امثال اينها.
خلاصه ، خلقت و ايجاد در عين حال كه شامل هر چيزى است ، تنها به موضوعات و كارهاى گوناگونى كه در ظرف اجتماع تكون و واقعيت خارجى دارد تعلق مى گيرد، ولى جهات نيكى و زشتى و فرمانبرى و نافرمانى و ساير اوصاف و عناوينى كه بر موضوعات و افعال عارض مى شود، خلقت به آنها تعلق نمى گيرد و ظرف ثبوت آنها تنها ظرف تشريع و اعتبار و نياز اجتماعى است .
بعد از آنكه معلوم شد كه ظرف تحقيق امر و نهى ، حسن و قبح ، اطاعت و معصيت ، ثواب و عقاب ، رياست و مرئوسيت و عزت و ذلت و امثال اينها غير از ظرف تكوين و واقعيت خارجى است ، اينك مى گوييم : عموميت خلقت كه از آيه مورد بحث استفاده مى شد لازمهاش بطلان نظام امر و نهى و ثواب و عقاب و ساير لوازمى كه ذكر كردند نيست .

*(214/12)*

و چگونه ممكن است كسى در كلام خداى متعال تدبر كند و سرانجام سر از چنين مجوسيت و وثنيت در آورد؟ با اينكه كلام مجيدش پر است از اينكه او خالق هر چيز و اينكه او واحد قهار و هدايت تكوينى و ربوبيش و تدبيرش شامل تمامى اشيا است ، و هيچ چيزى از قلم تدبير او ساقط نمى شود، و اينكه ملك و سلطنت و كرسى او محيط به هر چيز است ، و براى او است آنچه كه در آسمان و زمين و آنچه كه آشكار و نهان است ، آيا با بودن چنين تعاليمى در قرآن چطور ممكن است گفته شود كه در بين مخلوقات خدا هزاران موجود است كه مخلوق او نيست ؟
پاسخ به اشكالى ديگر و بيان اينكه انحصار خلقت و عليت ايجاد در خدا، مستلزم نفىقانون عليت نيست .
دوم - اينكه ممكن است كسى بگويد: اينطور كه قرآن كريم خلقت و عليت ايجاد را در خداى تعالى منحصر كرده لازمهاش ابطال رابطه عليت و معلوليت در بين موجودات است ، و معنايش اين است كه غير از خدا هيچ علتى در عالم نيست ، و اگر مى بينيم فلان موجود معلول فلان علت است - مثلا حرارت با بودن آتش موجود مى شود - اين نه بخاطر عليت آتش و معلوليت حرارت است بلكه به خاطر اين است كه خداوند عادتش بر اين قرار گرفته كه حرارت را بدنبال آتش و يا برودت را بدنبال آب ايجاد كند وگرنه هيچ رابطهاى بين حرارت و آتش و يا برودت و آب نيست و نسبت آب و آتش با حرارت و برودت يكسان است .

*(214/13)*

و اين نظر - كه از ظاهر آيات قرآنى استفاده مى شود - اگر صحيح باشد سر از جاى بدى در مى آورد، زيرا مستلزم بطلان قانون عليت و معلوليت عمومى است كه اگر بنا شود اين قانون باطل باشد به طور كلى احكام عقلى از اعتبار افتاده ، و با بى اعتبار شدن آن احكام ديگر راهى به اثبات صانع باقى نمى ماند تا نوبت برسد به قرآن و احتجاج به اينگونه آياتش بر بطلان قانون مزبور. پس قطعا ظاهر اين آيات مقصود نيست ، و معقول نيست كه قرآن شريف اين قانون را كه از احكام صريح عقلى است باطل دانسته در نتيجه عقل را از حكم كردن ساقط و معزول كند، چون حجيت و حقانيت خود قرآن به وسيله عقل اثبات شده ، و عقل دليل بر اعتبار آن است ، آيا ممكن است نتيجه يك دليل دليل خودش را ابطال كند؟ با اينكه ابطال آن دليل ابطال خودش است ؟.
اين نه تنها خيالى است كه ممكن است بكنند، بلكه عده اى در اين اشتباه افتادهاند و غفلت كرده اند از اينكه آن قاعده عقلى معروفى كه شنيده اند (براى ايجاد يك معلول محال است دو علت مؤ ثر و دستاندركار باشند) در باره دو علت در عرض هم است كه نمى توانند هر دو در ايجاد تمامى ذات يك معلول توارد كنند، و اما آن دو علتى كه يكى در طول ديگرى است نه تنها تواردشان بر يك معلول محال نيست بلكه هميشه همين طور است و جز آن نيست ، زيرا وقتى علتى باعث ايجاد آتش باشد قهرا همان علت وجود آتش در يك معلول كه عبارت از حرارت است توارد كرده اند، و اين آن تواردى كه محال است نيست ، بلكه در حقيقت توارد نيست ، چون دو علت تامه مستقلا در معلول عمل نكرده است ، بلكه علتى آنرا ايجاد كرده كه خود معلول علت فوق است .
و به بيان دقيقتر: منشا اين اشتباه فرق نگذاشتن و تميز ندادن فاعلى است كه معلول از او صادر مى شود از فاعلى كه معلول به سبب او موجود مى شود. توضيح فرق بين اين دو فاعل و اين دو قسم علت موكول به محل ديگرى است .

*(214/14)*

جواب اين شبهه كه عليت خدا در بقاء اشياء مستلزم توارد و اجتماع دو علتمستقل در معلول واحد است .
سوم - كه قريب الماخذ به شبهه دوم است ، اين است كه چون ديده اند كه خداى تعالى خلقت تمامى اشيا را به خود نسبت داده ، و در عين حال رابطه عليت و معلوليت را هم صحيح و مسلم دانسته است ، پيش خود براى رفع اين تنافى گفته اند: (خداى تعالى تنها علت ايجاد اشياء است ، و اما بقاى اشيا مستند است به همين علتهايى كه خود ما به علت آنها پى بردهايم ، و اگر خداى تعالى در بقا هم عليت ميداشت لازم مى آمد دو علت مستقل در يك معلول توارد و اجتماع كنند). و لذا مى بينيم اين دسته از علما هميشه سعى دارند وجود صانع عالم را به وسيله حدوث موجودات اثبات كنند، و به حدوث انسان بعد از نبودنش و حدوث زمين و حدوث عالم بعد از عدمش تمسك جويند.
و نيز مى بينيم كه در اثر اين اشتباه ، حدوث و وجود هر چيزى را كه به علت حدوثش برخوردهاند مستند به آن علت دانسته و حدوث امثال روح و زندگى انسانى و حيوانى و نباتى را مستند به خود خداى تعالى دانسته و طبقه بى سوادتر آنان حدوث امثال ابر، باران ، برف ، ستاره هاى دنبالهدار، زلزله ، قحط سالى و مرضهاى عمومى را كه فهم عاميانه آنان به علل طبيعى آنها نرسيده نيز مستند به خداى تعالى دانسته ، و در نتيجه هر وقت به علت طبيعى يكى از آنها پى مى برند با شرمسارى از گفته قبلى خود چشم پوشيده و يا در برابر خصم تسليم مى شدند.

*(214/15)*

عده كثيرى از دانشمندان علم كلام همين درك ساده عوامى را به صورت يك مطلب علمى درآورده و گفته اند (وجود ممكن تنها در حدوثش محتاج به واجب الوجود است نه در بقايش ). حتى بعضى از آنان تصريح كرده اند كه : (اگر عدم و نيستى براى خدا جايز و ممكن باشد، نيستى او ضررى به هستى عالم نميزند). و چنين به نظر مى رسد كه اين حرف از ناحيه يهوديها در بين مسلمين رخنه يافته ، و ذهن پارهاى از علماى كم بضاعت اسلام را مشوب نموده ، در نتيجه حرفهاى ديگرى از قبيل محال بودن بداء و نسخ را هم بر آن متفرع كرده اند، و هنوز هم كه هنوز است اين قبيل حرفها در ميان مردم در دهانها مى گردد.
به هر حال ، شبهه مذكور موهومترين شبهات و پستترين اوهام است ، و احتجاجات قرآن كريم مخالف آن است ،
چون قرآن كريم تنها به مثل روح ، استدلال بر وجود صانع نكرده بلكه به تمامى آيات مشهوده در عالم و نظام جارى در هر نوع از انواع مخلوقات و تغير و تحول و فعل و انفعال آنها و منافعى كه از هر يك از آنها استفاده مى شود استدلال كرده است ، و اين مخالف با آن نظريه است ، چون خداوند، همه عالم و عوامل آنرا - چه مشهود و چه غير مشهود - معلول و مصنوع خود دانسته و به وجود آفتاب ، ماه ، ستارگان و طلوع و غروب آنها و منافعى كه مردم از آنها استفاده مى كنند ، و چهار فصلى كه در زمين پديد مى آورند، و همچنين بوجود درياها، نهرها و كشتيهايى كه در آنها جريان مييابد، و ابرها و بارانها و منافعى كه از ناحيه آنها عايد بشر مى شود، و همچنين به وجود حيوانات ، نباتات و احوال طبيعى و تحولاتى كه دارند از قبيل نطفه بودن و سپس جنين شدن و كودك و جوان و پير شدن آنها و ساير تحولاتشان بر وجود صانع استدلال كرده است .
موجودات در بقاء خود نيز - همچون حدوث - محتاج خدا هستند.

*(214/16)*

و حال آنكه تمامى آنچه كه خداى تعالى به آن استدلال بر وجود صانع كرده و آنها را معلول خود دانسته همه معلول موجوداتى قبل از خود و از سنخ خود هستند، موجودات امروز علت موجودات فردا و موجودات فردا معلول موجودات امروزند.
و اگر بقاى موجودات بى نياز از وجود خداى تعالى مى بود و به طور اتوماتيك جريان عليت و معلوليت همچنان در بين آنها ادامه ميداشت ، استدلالهاى نامبرده قرآن كريم هيچ كدامش صحيح و به جا نبود. توضيح اين معنا اينكه ، احتجاج قرآن كريم بوجود اين موجودات بر وجود صانع از دو جهت است :
جهت اول - جهت فاعل است ، همچنانكه آيه شريفه (افى الله شك فاطر السموات و الارض ) نيز اشاره به آن دارد، و اين معنا را خاطر نشان مى سازد كه به ضرورت عقل هيچ يك از موجودات نه خودش خود را آفريده و نه موجودى مثل خودش ، براى اينكه موجود مثل او هم مانند خود او محتاج است به موجود ديگرى كه ايجادش كند، آن موجود نيز محتاج به موجود ديگرى است ، و اين احتياج همچنان ادامه دارد تا منتهى شود به موجود بالذاتى كه محتاج به غير نباشد و عدم در او راه نيابد، و گر نه هيچ موجودى وجود پيدا نمى كند، پس تمامى موجودات به ايجاد خداوندى موجود شده اند كه بالذات حق و غير قابل بطلان است و هيچگونه تغييرى در او راه ندارد.

*(214/17)*

با اين حال هيچ موجودى پس از پديد آمدنش نيز از پديد آورنده خود بى نياز نيست و اين احتياج از قبيل احتياج گرم شدن آب به آتش و يا حرارتهاى ديگر نيست كه پس از گرم شدن تا مدتى باقى بماند اگر چه آتش نباشد، چون اگر مساءله وجود و ايجاد از اين قبيل بود ميبايست موجود بعد از يافتن وجود قابل معدوم شدن نبوده و خود مثل آفريدگارش واجب الوجود باشد. اين همان مطلبى است كه فهم ساده فطرى از آن تعبير مى كند به اينكه اشياى عالم اگر خود مالك نفس خود بودند، و حتى از يك جهت مستقل و بى نياز از پروردگار بودند به هيچ وجه هلاك و فساد نمى پذيرفتند، زيرا محال است چيزى مالك نفس خود باشد و خود براى خود بطلان و شقاوت را طلب كند.
آيه شريفه (كل شى ء هالك الا وجهه ) و همچنين آيه (و لا يملكون لانفسهم ضرا و لا نفعا و لا يملكون موتا و لا حيوة و لا نشورا) همين معنا را افاده مى كند. و نيز آيات بسيار ديگرى كه دلالت دارند بر اينكه خداى سبحان مالك هر چيز است و مالكى جز او نيست ، و هر چيزى مملوك او است ، و جز مملوكيت شان ديگرى ندارد.
بنابراين ، پس هر موجودى همچنانكه در ابتداى تكون و حدوثش وجودش را از خداى تعالى مى گيرد همچنين در بقاى خود هر لحظه وجودش را از خداى تعالى اخذ مى كند، و تا وقتى باقى است كه از ناحيه او به وى افاضه وجود بشود، همينكه اين فيض قطع شد، معدوم گشته اسم و رسمش از لوح وجود محو مى گردد، چنانكه فرموده : (كلا نمد هؤ لاء و هؤ لاء من عطاء ربك و ما كان عطاء ربك محظورا) و بر اين مضمون آيات بسيار است .
نظام جارى در عالم دلالت بر وجود صانع مى كند.

*(214/18)*

جهت دوم - جهت غايت و نتيجه است ، كه آيات راجع به نظام جارى در عالم اشاره به آن دارد، چون از اين آيات بر مى آيد كه تمامى اجزا و اطراف عالم به يكديگر متصل و مربوط است به طورى كه سير يك موجود در مسير وجوديش موجود ديگرى را هم به كمال و نتيجه اى كه از خلقتش منظور بوده مى رساند، و سلسله موجودات به منزله زنجيرى است كه وقتى اولين حلقه آن به طرف نتيجه و هدف به حركت درآيد آخرين حلقه سلسله نيز به سوى سعادت و هدفش براه ميافتد، مثلا انسان از نظامى كه در حيوانات و نباتات جريان دارد استفاده مى كند و نباتات از نظامى كه در اراضى و جو محيط جريان دارد منتفع مى شوند،
و موجودات زمينى از نظام جارى در آسمانها و آسمانيها از نظام جارى در موجودات زمين استمداد ميجويند، پس تمامى موجودات داراى نظام متصلى هستند كه هر نوعى از انواع را به سوى سعادت خاصهاش سوق مى دهد، اينجاست كه فطرت سليم و شعور زنده و آزاد ناگزير مى شود از اينكه بگويد: نظامى به اين وسعت و دقت جز به تقدير خدايى عزيز و عليم و تدبير پروردگارى حكيم و خبير صورت نمى گيرد.
و نيز ناچار است بگويد: اين تقدير و تدبير جز به اين فرض نمى شود كه هويت و اعيان و خلاصه ذات هر موجود را در قالبى ريخته باشد كه فلان فعل و اثر مخصوص از او سر بزند در هر منزل از منازلى كه در طول مسيرش برايش تعيين شده همان نقشى را كه از او خواستهاند بازى كند، و در منزلى كه به عنوان آخرين منزل و منتها اليه سيرش تعيين گرديده متوقف شود، و همه اين مراحل را در ميان سلسله علل و اسباب در پيش روى قائد قضا و به دنبال سائق قدر طى نمايد.
اينك چند آيه به عنوان نمونه از آياتى كه گفتيم اين معانى را افاده مى كند ايراد مى شود: (له الخلق و الامر)، (الا له الحكم )، (و لكل وجهة هو موليها)، (و الله يحكم لا معقب لحكمة )، (هو قائم على كل نفس بما كسبت ).

*(214/19)*

اينها نمونهاى است از آن آياتى كه گفتيم قرآن كريم در آن آيات از جهت دوم يعنى جهت نظامى كه در عالم برقرار است بر وجود صانع استدلال مى كند. حال آيا جا دارد كسانى كه خود را داناى به معانى قرآن ميدانند آياتى به اين صراحت و روشنى را از معانى روبراهش به اين معنا برگردانند كه خداوند سبحان ذوات موجودات را با خصوصيات و شخصيات آنها آفريده و خود در گوشهاى عزلت گزيده ، و جز اين هم نميتوانست بكند كه در كمينگاه خود نشسته ببيند اين موجودات پس از شروع به سير و تفاعل در يكديگر و به كار بردن عليت و معلوليت و فعل و انفعالى كه مستقل در آنند چه مى كنند، و در انتظار روز فنا و از كار افتادن آنها حساب عمل يك يك آنها را نگه دارد تا پس از نابود شدن دو باره به خلقت جديدى به وجودشان درآورده ، فرمانبران را ثواب و پاداش و مستكبرين را كيفر دهد،

*(214/20)*

و اين موجودات بدون احتياج به پروردگارشان هر چه بخواهند بكنند، و خداوند هيچ دخالتى در كار آنها نداشته باشد، تنها گاهى كه از پارهاى نافرمانيها بر آنان غضب كند، از كمينگاه خود بيرون آمده جلو مشيت و كيد آنان را گرفته و مشيت خود را اعمال كند؟ به اين صورت كه در علل و اسباب هستى دخالت نموده ، و بر خلاف اقتضاى آنها حوادثى را ايجاد كند كه خودش بخواهد. و معلوم است كه اين مفسرين ناگزيرند اين مداخلات استثنائى خدا را بدين گونه بدانند كه خداوند قانون عليت و معلوليتى را كه در مورد غضب او است ابطال نموده آنگاه اراده خود را در آن مورد اجرا نمايد. چون اگر بگويند خداوند اراده خود را در اين موارد هم به دست اسباب و علل طبيعى اجرا مى كند باز در حقيقت تاءثير و عليت را براى اسباب طبيعى قائل شده اند نه براى خداوند، و اتفاقا همين حرفها را هم زده اند، و در خوارق عادات و معجزات گفته اند كه اينگونه خوارق تنها به اراده الهى و به نقض قانون عليت عمومى انجام مييابد، و اين مخالف گفتار خود آنان است كه مى گفتند: موجودات در اصل حدوث محتاج به خداى تعالى هستند، و اما در بقا هيچ احتياجى به او ندارند.
پس آنها يا بايد بطور كلى بگويند: عالم با همه وسعت و پهناوريش و با همه دقت و ظرافتى كه در نظام او است مستقل و بى نياز از خدا است ، و خداوند بعد از ايجاد آن ديگر هيچ تاثيرى در اجزاى آن و در تحولات واقع در آن ندارد. و يا آنكه بگويند: خداوند هم خالق و پديد آورنده عالم است و هم در بقاى آن افاضه وجود مى كند و خلاصه تمامى موجودات هم در حدوث و هم در بقا محتاج خداى تعالى هستند.

*(214/21)*

و چون قرآن كريم بطورى كه ملاحظه كرديد قول اول را رد مى كند، و در آيات بسيارى خلقت را عمومى و تسلط غيبى خدا را بر ظاهر و باطن و اول و آخر و ذوات و افعال و حدوث و بقاى اشيا اثبات مى كند، لذا جز به قول دوم نميتوان معتقد شد. براهين عقلى هم همين را كه از آيات استفاده مى شود تاءييد مى كند.
پس ، از آنچه گذشت معلوم شد كه جمله (الله خالق كل شى ء) به عموم ظاهريش باقى است . و هيچ مخصص عقلى و يا شرعى آنرا تخصيص نزده است .
قد جاءكم بصائر من ربكم فمن ابصر فلنفسه و من عمى فعليها...
در مجمع البيان مى گويد: كلمه (بصيرة ) به معناى بينه و دلالتى است كه به وسيله آن هر چيز آنطور كه هست ديده شود، و كلمه (بصائر) جمع آن است .
بعضى از مفسرين ديگر گفته اند كه كلمه (بصيرة ) نسبت به قلب به منزله بينايى نسبت به چشم سر است ، و به هر معنايى كه باشد در اين باب به معناى ادراك حاسه بينايى است كه براى رسيدن به خارج و ظاهر هر چيزى از قويترين ادراكات شمرده مى شود، و اين ديدن و نديدن كه در آيه شريفه است مجازا به معناى علم و جهل و يا ايمان و كفر است .
گويا خداى تعالى با اين جمله خواسته است به احتجاجاتى كه در آيات قبلى بر وحدانيت خود و شريك نداشتنش كرده بود اشاره كند. بنابراين ، معناى آن چنين خواهد بود كه : اين برهان و احتجاجهاى روشنى كه اقامه كرديم مايه بصيرتى بود كه از جانب خداوند براى شما به سوى من وحى شد. اين خطابى است كه پيغمبر (صلى الله عليه وآله و سلم ) به مردم كرده و سپس فرموده : شما اى مشركين در كار خود مختاريد اگر خواستيد با اين احتجاجات بصيرت بيابيد، و اگر نخواستيد نسبت به فهم آن به همان كورى خود باقى بمانيد. و اينكه در باره بصيرت و بينايى فرمود: (فلنفسه ) و در باره جهالت و كورى فرمود: (فعليها) بدان سبب بوده كه بصيرت يافتن آنان به نفعشان و جهالت و كوريشان به ضررشان است .

*(214/22)*

پس معلوم شد منظور از اينكه فرمود: (و ما انا عليكم بحفيظ من صاحب اختيار شما و دلهاى شما نيستم ) حفظ تكوينى آنان را از خود نفى مى كند، چون رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) ناصح مردم است نه مالك دلهاى آنان .
آيه اى كه در پيرامون آن بحث شد نسبت به آيات قبليش مثل جمله معترضه است كه بين آن آيات و آيه بعدى فاصله شده است ، چون خطاب در آن آيات از زبان پيغمبر گرامى است كه مانند يك رسول و پيغام آور پيامى را به سوى قوم آورده و در خلال رساندن آن پيغام بطور جمله معترضه راجع به خود حرفهايى ميزند و خود را خيرخواه و مبرا از هر غرض فاسدى معرفى مى كند تا بدين وسيله آنان را در شنيدن و اطاعت و انقياد تحريك كند.
و كذلك نصرف الايات و ليقولوا درست ...
كلمه (درست ) به صيغه (دارست ) كه مذكر مخاطب است و صيغه (درست ) كه مؤ نث غايب است نيز قرائت شده است . بعضى در باره (نصرف ) گفته اند: (تصريف ) به معناى بيان يك معنا است در صورتهاى گوناگون تا فايدهاش جامعتر شود، و كلمه (درست ) از ماده (درس ) به معناى تعليم و تعلم از راه خواندن است ، قرائت (دارست ) نيز مبنى بر اين معنا است ، جز اينكه زيادتى معنى را افاده مى كند. و اما بنا بر قرائت (درست ) به صيغه مؤ نث غايب ، از ماده (دروس ) و به معناى از بين رفتن اثر است . و بنا بر اين قرائت ، معناى آيه چنين مى شود كه : تا بگويند اين حرفها همان حرفهاى كهنه و از بين رفته است كه ديگر امروز به هيچ دردى نميخورد. همچنان كه در آيات ديگرى اين معنا را از قول كفار نقل كرده كه گفتند: اين همان اساطير اولين است .

*(214/23)*

و بنا بر قرائت اول معنايش اين است كه : ما آيات را به عبارات گوناگون و بيانات مختلفى گوشزد مى كنيم براى هدفهايى كه در نظر داريم ، و از آن جمله يكى اين است كه اين بدبختها بدبختى خود را تكميل نموده تو را به اين معنا متهم كنند كه تو اين معارف و اين آيات را نزد بعضى از اهل كتاب خوانده و از او ياد گرفتهاى .
(و لنبينه لقوم يعلمون ) هدف ديگر ما اين است كه با اين تنوع در گفتار دلهاى عده اى ديگر را پاك نموده شرح صدرشان دهيم ، همچنان كه در جاى ديگر اين هدف را چنين بيان نموده : (و ننزل من القرآن ما هو شفاء و رحمة للمؤ منين و لا يزيد الظالمين الا خسارا).
بحث روايتى
رواياتى در ذيل (و ما قدروا الله حق قدره ).
در كافى به سند خود از فضيل بن يسار نقل كرده كه گفت : از امام صادق (عليهالسلام ) شنيدم كه مى فرمود: خداى تعالى را نميتوان وصف كرد، و چگونه وصف او ممكن است و حال آنكه خودش در كتاب خود فرموده : (و ما قدروا الله حق قدره ) چون از اين آيه برمى آيد كه به هيچ قدرى توصيف نمى شود مگر آنكه او از آن قدر افزون است .

*(214/24)*

و در الدرالمنثور است كه : ابن جرير، ابن منذر، ابن ابى حاتم ، ابو الشيخ و ابن مردويه از ابن عباس روايت كرده اند كه در ذيل آيه (و ما قدروا الله حق قدره ) گفته است : مخاطب سخن در اين آيه كفارى هستند كه به قدرت خدا ايمان نياوردهاند، و اما مؤ منينى كه قبول كرده اند كه خدا بر هر چيزى قادر است آنان خداى را بطور صحيح و به نحوى كه ميبايست شناخته و تقدير كرده اند. و اما كفارى كه گفتند: (ما انزل الله على بشر من شى ء) آنان خداى را نشناخته و به حق تقدير نكردند، و آنان همان يهوديها هستند كه گفتند: اى محمد آيا خداوند به تو كتابى داده ؟! فرمود آرى ، گفتند: به خدا سوگند كه هرگز خداوند كتابى از آسمان نفرستاده . خداى تعالى در پاسخ آنان اين آيه را فرستاد: (قل من انزل الكتاب الذى جاء به موسى نورا و هدى للناس ) - تا آنجا كه مى فرمايد - (و لا آباءكم قل الله ).
مؤ لف : معنايى كه در صدر روايت است به طورى كه در بيان سابق ما گذشت خلاف ظاهر آيه است ، چون ظاهر آيه اين است كه جمله (ما انزل الله على بشر من شى ء) كلام همان كسانى است كه در بارهشان فرموده بود: (ما قدروا الله حق قدره ).
و نيز در الدر المنثور است كه : ابن ابى حاتم و ابوالشيخ از سدى روايت كرده اند كه در شاءن نزول جمله (ما انزل الله ...) گفته است كه اين حرف را فنحاص يهودى گفته بود كه : خداوند چيزى بر محمد نازل نكرده .
مؤ لف : اين روايت صحيح نيست ، براى اينكه بين گفته فنحاص كه محكمى آيه است و بين آيه كه حاكى آن است اختلاف است ، و اين اختلاف باعث فساد معنى است .

*(214/25)*

و اين احتمال كه سدى گفته فنحاص را نقل به معنا كرده باشد احتمال ضعيفى است ، براى اينكه اختلاف آنقدر فاحش است كه احتمال نميرود در اثر نقل به معنا بوده باشد . و نيز در همان كتاب است كه ابن جرير، ابن منذر و ابن ابى حاتم از سعيد بن جبير روايت كرده اند كه گفت : مردى از يهود كه اسمش مالك بن صيف بود نزد رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) آمده با وى مخاصمه نمود، رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) به وى فرمود: تو را به آن كسى كه تورات را بر موسى نازل كرد سوگند مى دهم آيا در تورات ديدهاى كه : خداى حبر (ملاى يهوديها) چاق را دشمن ميدارد؟ و اتفاقا خود مالك حبرى فربه بود، لذا عصبانى شد و در جواب رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) گفت : (ما انزل الله على بشر من شى ء) يارانش كه حاضر بودند گفتند: واى بر تو حتى بر موسى ؟ در جواب مجددا گفت : (ما انزل الله على بشر من شى ء)، لذا خداوند آيه (و ما قدروا الله حق قدره ...) را در اين باره نازل فرمود.
و نيز در آن كتاب از ابن مردويه از بريده روايت شده كه گفت رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) فرمود: ام القرى در شهر مكه است .
و در تفسير عياشى از على بن اسباط روايت شده كه گفت : من خدمت حضرت ابى جعفر عرض كردم ، چرا رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) (امى ) ناميده شد؟ حضرت فرمود: چون
منسوب به مكه بود كه خداوند در بارهاش فرموده : (لينذر ام القرى و من حولها) و مقصود از حول آن طائف است .
مؤ لف : بنابراين روايت ، جمله مذكور معناى جمله (و انذر عشيرتك الاقربين ) را خواهد داشت ، و اين دو جمله كه امر به انذار طائفه خاصى (اهل طائف و نزديكان رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) مى كند با رسالت بر عموم مردم كه امثال جمله (لانذركم به و من بلغ ) و جمله (ان هو الا ذكر للعالمين ) و جمله (قل يا ايها الناس انى رسول الله اليكم جميعا) منافات ندارد.

*(214/26)*

و در تفسير عياشى از عبدالله بن سنان روايت شده كه گفت از امام صادق (عليهالسلام ) معناى آيه (قل من انزل الكتاب ... تجعلونه قراطيس تبدونها و تخفون كثيرا) را پرسيدم . فرمود: يهوديها برخى از آيات تورات را اظهار مى كردند، و برخى ديگر را كتمان مينمودند.
و در روايت ديگرى فرمود: تورات را در كاغذهايى مينوشتند و از آن هر چه ميخواستند آشكار مينمودند و آنچه ميخواستند پنهان مينمودند، سپس فرمود: آنچه كه از آسمان نازل شده همه اش در نزد اهل علم است .
مؤ لف : مراد از (اهل علم ) ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) ميباشند.
رواياتى در مورد نزول آيه : (و من اظلم ممن افترى على الله ...) درباره عبدالله بنسعد بن ابى سرح .
در الدر المنثور در ذيل جمله (و من اظلم ممن افترى ...) از مستدرك حاكم از شرحبيل بن سعد روايت كرده كه گفت : اين آيه در باره عبدالله بن ابى سرح نازل شده ، و اين عبدالله بعد از آنكه رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) در سال فتح وارد مكه شد به عثمان برادر رضاعيش پناهنده شد، و عثمان او را در منزل خود پنهان نمود تا زمانيكه رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) همه اهل مكه را امان داد او نيز از آنجناب امان خواسته از نهان گاه خود بيرون شد.
و نيز در آن كتاب است كه ابن جرير و ابوالشيخ از عكرمه روايت كرده اند كه در ذيل آيه

*(214/27)*

(و من اظلم ...) گفته است : اين آيه در باره مسيلمه كذّاب و حرفهايى كه به هم ميبافت و بدان وسيله خود را از كاهنان قلمداد مى كرد نازل شده . و در ذيل جمله (و من قال سانزل مثل ما انزل الله ) گفته است : اين جمله در حق عبدالله بن سعد بن ابى سرح نازل شده كه در ابتدا به اسلام گرويده بود و براى رسول خدا نويسندگى مى كرد، و در نوشتن آياتى كه نازل مى شد خيانت مينمود، مثلا (عزيز حكيم ) را (غفور رحيم ) نوشت و نوشته خود را بر مردم قرائت كرد. و اگر هم مى گفتند آيه اينطور نيست ، در جواب ميگفت چه فرق مى كند همه مثل هم است ، و سرانجام از اسلام دست كشيد و به قريش پيوست .
مؤ لف : اين معنا به طريق ديگرى نيز روايت شده است .
و در تفسير قمى مى گويد: پدرم از صفوان از ابن مسكان از ابى بصير از امام صادق (عليهالسلام ) برايم روايت كرد كه آن حضرت فرمود: عبدالله بن سعد بن ابى سرح برادر رضاعى عثمان بود، بعد از هجرت رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) به مدينه آمد و به اسلام گرويده ، و چون خط خوبى داشت هر وقت آيهاى نازل مى شد رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) او را ميخواست تا آن آيه را بنويسد، رسول خدا وقتى املا مى فرمود و مى گفت تا بنويسد (و الله سميع بصير) او مينوشت (سميع عليم ) رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) ميگفت : (و الله بما تعملون خبير) او به جاى (خبير) مينوشت (بصير) و گاهى (تاء) را (ياء) مينوشت ، و رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) مى فرمود يكى است .
عبدالله بالا خره از دين اسلام برگشت و به مكه مراجعت نمود، و به قريش گفت : به خدا سوگند محمد نميفهمد چه مى گويد، من مثل او حرف ميزدم چيزى نميگفت ، پس اين آيه در حقش نازل شد: (و من اظلم ممن افترى على الله ...).

*(214/28)*

بعد از فتح مكه رسول خدا دستور قتل او را صادر نمود و خونش را هدر كرد، عبدالله ناگزير دست به دامن برادرش عثمان شد، عثمان دست او را گرفته نزد رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) آورد، رسول خدا در آن موقع در مسجد بود. عثمان عرض كرد يا رسول الله ! اين مرد را به من ببخش . حضرت ساكت شد و چيزى نگفت ، مجددا عرض كرد: از جرم اين مرد درگذر. حضرت فرمود: او را به تو بخشيدم . وقتى عثمان برميگشت حضرت به اصحاب خود فرمود: مگر به شما نگفتم او را بكشيد. مردى عرض كرد يا رسول الله ! من چشم به شما دوخته و منتظر اشاره شما بودم .
حضرت فرمود: انبيا (عليهم السلام ) كسى را به اشاره نمى كشند. در نتيجه عبدالله از آزاد شدگان رسول خدا است .
مؤ لف : اين معنا در كافى ، تفسير عياشى و مجمع البيان به طرق ديگرى از امام باقر و امام صادق (عليهالسلام ) نيز روايت شده .
بعضى از مفسرين بعد از اينكه اين داستان را از عكرمه و سدى نقل كرده اند حكم به بطلان هر دو روايت كرده و گفته اند: در هيچكدام از سوره هاى مكى عبارت (سميع عليم ) و يا (عليم حكيم ) و يا (عزيز حكيم ) نيامده مگر در سوره لقمان ، و بنابر روايت ابن عباس سوره لقمان هم بعد از سوره انعام نازل شده ، و آن آيه اى كه در اين سوره با جمله (عزيز حكيم ) ختم شده و همچنين دو آيه بعد از آن در مدينه نازل شده است چنانكه در كتاب اتقان نيز به همين معنى اشاره شده است .
مفسر مذكور بعد مى گويد: و آنچه گفته اند كه احتمال ميرود اين آيه در مدينه نازل شده باشد حاجتى به آن نمى باشد، روايت نيز صحيح نيست .

*(214/29)*

و نيز مى گويد: روايت شده كه عبدالله بن سعد بعد از آنكه از اسلام برگشت كارش طعن به قرآن و عيبجويى از آن بود، و بعيد نيست كه وى سخنانى را كه در روايات از او نقل شده به عنوان دروغ و افترا گفته باشد زيرا سوره هايى كه در ايام نويسندگى وى نازل شده در هيچكدام آن عباراتى كه وى در آن تصرف كرده وجود ندارد. ديگر اينكه اين شخص قبل از فتح مكه باز به اسلام برگشت ، و اگر در قرآن تصرفى كرده و پيغمبر آنرا امضا نموده بود و از اين راه در باره نبوت آنجناب به شك مى افتاد معنا نداشت كه بار ديگر به اسلام برگردد.
خواننده محترم بخاطر دارد كه روايات معتبرى كه از امام صادق و امام باقر (عليهالسلام ) در اين باره وارد شده صريح در اين بود كه داستان ابن ابى سرح در مدينه و بعد از هجرت اتفاق افتاده ، نه در مكه ، اخبارى هم كه از طرق اهل سنت و جماعت وارد شده بود اگر نگوييم كه ظهور در وقوع اين داستان در مدينه دارد صريح در اينكه اين داستان در مكه واقع شده ، نبود. و اما اينكه بعضيها به روايت ابن عباس راجع به ترتيب نزول سوره ها استناد كرده اند،
بايد دانست كه آن روايت از رواياتى كه وى طرح نموده معتبرتر نيست .
next page
fehrest page
back page

*(214/30)*

next page
fehrest page
back page
و اما اينكه گفته اند: عبدالله قبل از سال فتح به طوع و رغبت مسلمان شده اين نيز صحيح نيست ، زيرا رواياتى كه ما از طرق شيعه و سنى به نظر خواننده رسانديم گوياى اين مطلب بود كه وى تا روز فتح مكه به اسلام برنگشته بود، و رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) در روز فتح خونش را هدر كرده بود و به شفاعت عثمان از او صرفنظر نمود.
در اينجا يك اشكال بر ظاهر روايات باقى مى ماند، و آن اين است كه آيه شريفه (و من قال سانزل مثل ما انزل الله ) با آنچه كه در روايات است كه عبدالله گفته بود: (فانا انزل مثل ما انزل الله ) منطبق نيست .
علاوه بر اين ، نازل شدن آيه (و من اظلم ممن افترى على الله كذبا او قال اوحى الى و لم يوح اليه شى ء و من قال سانزل مثل ما انزل الله ) در مدينه ، با اتصال آن به آيه بعديش نمى سازد، و در اين صورت ناگزيريم بگوييم آيه بعديش هم در مدينه نازل شده و حال آنكه در مدينه نازل نشده است .
البته در اين ميان روايت ديگرى هم هست كه سبب نزول آيه را چيز ديگرى مى داند، و آن روايتى است كه عبد بن حميد از عكرمه نقل كرده كه گفت : بعد از آنكه سوره (و المرسلات عرفا فالعاصفات عصفا) نازل گرديد نضر كه مردى از بنى عبدالدار بود در مقابل آيات اين سوره گفت : (و الطاحنات طحنا فالعاجنات عجنا) و از اين قبيل ترهات زياد به هم بافت ، خداى تعالى در بارهاش اين آيه را فرستاد: (و من اظلم ممن افترى على الله كذبا او قال اوحى الى و لم يوح اليه شى ء...) و در تفسير عياشى از سلام از ابى جعفر (عليهالسلام ) روايت شده كه در ذيل آيه (اليوم تجزون عذاب الهون ) فرمود: مراد از آن عطش روز قيامت است .
مؤ لف : اين مضمون را از فضيل از امام صادق (عليهالسلام ) نيز روايت كرده ، با اين تفاوت كه در آن كلمه (روز قيامت ) نيامده است .
روايتى راجع به (طينت ) آدمى .

*(215/1)*

و در كافى به سند خود از ابراهيم از امام صادق (عليهالسلام ) روايت كرده كه فرمود: وقتى خداى عزوجل خواست آدم را بيافريند جبرئيل را در اولين ساعت از روز جمعه فرستاد و جبرئيل به قبضه دست راستش كه همه مسافت بين آسمان دنيا و آسمان هفتم را قبضه مى كرد
از هر آسمانى كمى خاك برداشت و به قبضه دست چپش كه تا زمين هفتم ميرسيد از هر زمين قبضهاى برداشت ، آنگاه به امر پروردگار قبضه اولى را در دست راست و قبضه دومى را در دست چپ خود نگاهداشت ، آنگاه آن گل را دو قسمت كرده قدرى از زمين و قدرى از آسمانها در هر قسمت ريخت (آنها را به هم بياميخت ). در آن موقع خداى تعالى به آن گلى كه در دست راست او بود فرمود: رسولان ، انبيا، اوصيا، صديقان ، مؤ منان و شهداء و هر آنكس كه من كرامتش را بخواهم از تو خواهد بود، و آنچه را كه فرمود واجب و حتمى شد. سپس به آن گلى كه در دست چپ او بود فرمود جبارها، مشركين ، منافقين و شيطانها و هر كه من خوارى و بدبختيش را بخواهم از تو خواهد بود، و آنچه را كه فرمود براى ايشان واجب و حتمى گرديد.
آنگاه اين دو طينت به هم آميخته شدند، و مقصود از آيه شريفه (ان الله فالق الحب و النوى ) هم همين جريان است ، چون مراد از حب ، طينت مؤ من است كه خداوند محبت خود را در آن جاى داد، و مراد از (نوى )، طينت كافر است كه از هر خيرى دور است ، و اگر طينت مذكور را نوى خواند براى همين است كه اين طينت از حق دور است ، چون كلمه (نوى ) از ماده (ناى ) است كه به معناى دورى است .

*(215/2)*

و همچنين آيه شريفه (يخرج الحى من الميت و مخرج الميت من الحى ) نيز راجع به اين مطلب است . و مقصود از (حى ) مؤ منى است كه از طينت كافر به وجود مى آيد، و مقصود از (ميت ) كافرى است كه از طينت مؤ من موجود مى شود. و خلاصه اينكه ، مراد از حى مؤ من و مراد از ميت كافر است . و همچنين آيه (او من كان ميتا فاحييناه ) كه مقصود از مرگ ، اختلاط طينت مؤ من با طينت كافر، و مقصود از زنده شدن ، جدا شدن همان طينت است از آن طينت ديگر، آرى خداوند مؤ من را در هنگام ولادت از ظلمت به سوى نور بيرون مى آورد، و به همين نحو كافر را كه در نور بود از نور به سوى ظلمت خارج مى سازد. اين است معناى آيه شريفه (لينذر من كان حيا و يحق القول على الكافرين ).
مؤ لف : اين روايت يكى از اخبار طينت است كه به زودى در محل مناسبى بحث در پيرامون آن و همچنين اخبار مشابه آن خواهد آمد - ان شاء الله -. و اينكه در اين روايت (حب ) و (نوى ) به مؤ من و كافر تفسير شده از باب تفسير به باطن است ، نه اينكه معناى ظاهرى و لغوى اين دو كلمه بوده باشد و اين مطلب در روايات ديگرى نيز آمده است .
و در تفسير عياشى در ذيل جمله (و جعل الليل سكنا) از حسن بن على بن بنت الياس روايت كرده است كه گفت :
من از حضرت رضا (عليهالسلام ) شنيدم كه مى فرمود: خداوند شب را سكن قرار داد و زنان را هم سكن قرار داد، و به همين جهت همخوابگى با زنان و اطعام طعام در شب سنت شد.
و در همان كتاب از على بن عقبه از پدرش از امام صادق (عليهالسلام ) روايت شده كه فرمود: در شب ، زفاف را انجام دهيد، چون خداوند شب را سكن قرار داده ، و در شبها در پى حوائج خود برنياييد.
رواياتى درباره (مستقر) و (مستودع ) در آيه شريفه .

*(215/3)*

در كافى به سند خود از يونس از بعضى از شيعيان از حضرت ابى الحسن (عليهالسلام ) روايت كرده كه فرمود: خداوند انبياء را بر نبوت آفريده و آنان جز نبى نتوانند بود، و مؤ منين را هم بر ايمان آفريده ، آنان نيز جز مؤ من نتوانند بود، به مردمى ديگر ايمان را به عاريت داده كه اگر خواست تا به آخر براى ايشان باقى ميگذارد و اگر نخواست از آنان ميستاند، و در اين باره است كه مى فرمايد: (فمستقر و مستودع ). آنگاه فرمود: ايمان فلانى مستودع بود كه خداوند وقتى ديد كه به ما دروغ بست از او بازگرفت .
مؤ لف : در اينكه (مستقر) و (مستودع ) دو قسم است روايات بسيارى در تفسير عياشى و همچنين در تفسير قمى از ائمه (عليهم السلام ) نقل شده ، و روايت بالا همه آنها را توجيه نموده و ميفهماند كه تفسير (مستقر) و (مستودع ) به اين دو قسم ايمان از باب تطبيق كلى بر مصداق است .
و در تفسير عياشى از سعد بن سعيد ابى الاصبغ روايت شده كه گفت : من از امام صادق (عليهالسلام ) شنيدم كه در تفسير (مستقر) و (مستودع ) مى فرمود: (مستقر) آن نطفهاى است كه از اصلاب تا به رحم با داشتن ايمان رسيده باشد، و (مستودع ) آن نطفهاى است كه هنوز در رحمى قرار نگرفته باشد، چون چنين نطفهاى معلوم نيست تا موقع قرار گرفتن در رحم ايمانش باقى بماند، ممكن است به خاطر بعضى از عوامل از او سلب شود... .
و نيز در همان كتاب از سدير روايت شده كه گفت : در حضور حضرت ابا جعفر (عليهالسلام ) بودم ،
حمران از آنجناب از معناى (بديع السموات و الارض ) پرسيد، حضرت در جوابش فرمود: خداوند تمام اشيا را به علم خود ابتكار كرد، نه اينكه الگوى آنها را از موجوداتى مثل آنها برداشته باشد، آسمانها و زمينها را آفريد در حالى كه قبلا هيچ آسمان و زمينى نبود. مگر نشنيدى كه خودش مى فرمايد: (و كان عرشه على الماء).
چند روايت در مورد ديده نشدن خداى تعالى به چشم (لا تدركه الابصار).

*(215/4)*

و در كافى به سند خود از عبدالله بن سنان از امام صادق (عليهالسلام ) روايت كرده كه در ذيل آيه (لا تدركه الابصار) فرمود. مقصود از درك ابصار احاطه اوهام است ، مگر نميبينى كه در جمله (قد جاءكم بصائر من ربكم ) نيز معناى لغوى (بصائر) ديدن به چشم و همچنين در (و من عمى فعليها) كورى چشم اراده نشده ، آرى ، در همه اين موارد مقصود از بصيرت احاطه وهم است . عرب هم اين كلمه را به همين معنا استعمال مى كند، مثلا مى گويد: فلانى بصير به شعر و فلانى بصير به فقه است و فلانى در شناختن پولها بصيرت دارد و فلانى بصير به انواع لباسها و پارچه ها است . وقتى در بشر صحيح باشد كه اين كلمه به معناى احاطه استعمال شود در خداى تعالى چگونه صحيح نباشد و حال آنكه خداوند بزرگتر از آن است كه به چشمها ديده شود.
مؤ لف : اين روايت را مرحوم صدوق به سند ديگرى از آنجناب و همچنين به سندى كه به ابى هاشم جعفرى دارد از حضرت رضا (عليهالسلام ) روايت كرده .
و نيز در كافى به سند خود از صفوان بن يحيى روايت كرده كه گفت : ابو قره محدث از من تقاضا كرد كه او را به خدمت حضرت رضا (عليهالسلام ) ببرم ، من از آن حضرت جهت وى اذن خواستم ، اذن دادند. به اتفاق شرفياب شديم . ابو قره از حلال و حرام و ساير احكام دين مسائل زيادى پرسيد تا آنكه به مساءله توحيد رسيد، پرسيد: روايتى در دست ما هست كه مى گويد: خداوند رؤ يت و كلام خود را بين دو پيغمبر تقسيم نموده كلام خود را به موسى بن عمران و رؤ يتش را به محمد (صلى الله عليه وآله ) اختصاص داد.
امام (عليهالسلام ) فرمود: چه كسى بود كه از ناحيه خداوند به جن و انس تبليغ مى كرد كه : (لا تدركه الابصار، لا يحيطون به علما، ليس ‍ كمثله شى ء) آيا محمد نبود؟.
ابو قره عرض كرد چرا او بود. امام فرمود: چطور ممكن است كسى خود را به جهانيان چنين معرفى كند كه از ناحيه خداوند آمده ،

*(215/5)*

تا بشر را به امر خداوند به سوى او دعوت نمايد، و در باره خداى تعالى بگويد: چشمها او را نمى بينند، و علم بشر به او احاطه نمييابد، و چيزى مثل او وجود ندارد آنگاه همين شخص بگويد: من خدا را به چشم خود ديده ام ، و به علم خود به وى احاطه يافتهام و او را در صورت ، مثل بشر ديدم ؟ آيا شرم نمى كنيد؟ زنادقه هم نتوانستند به خداوند چنين نسبتهاى ناروائى بدهند و بگويند از طرف خداوند آمده آنگاه حرفهايى بزنند كه انكار وجود خدا را برساند.
ابو قره در اينجا به عرض ايشان رسانيد كه خود خداى تعالى ديده شدن خود را در كلام خود خاطرنشان ساخته و فرموده است : (و لقد رآه نزلة اخرى ). امام (عليهالسلام ) فرمود: اين آيه دنبالهاى دارد كه معناى آنرا روشن مى سازد، و آن اين است كه مى فرمايد: (ما كذب الفؤ اد ما راى ) يعنى قلب و دل محمد (صلى الله عليه وآله ) تكذيب نكرد آنچه را كه او به چشمان خود ديد، (لقد راءى من آيات ربه الكبرى ) او از آيات بزرگ پروردگار خود چيزهايى ديد، پس بطورى كه مى بينى دنباله آيه موردتو مقصود از ما راءى آنچه را كه ديده بود بيان نموده و معلوم كرد كه مقصود از آن آيات خدا بود نه خود خدا، اگر مقصود ديدن خود خدا بود معنا نداشت در جاى ديگر بفرمايد: (و لا يحيطون به علما) براى اينكه وقتى چشم خدا را ببيند قهرا انسان احاطه علمى نيز به او پيدا مى كند.
ابو قره عرض كرد: بنابراين شما ميخواهيد روايات مذكور را تكذيب كنيد. حضرت فرمود: آرى ، وقتى روايتى مخالف با قرآن باشد من آن روايت را تكذيب ميكنم ، علاوه بر اينكه روايت مورد سؤ ال تو مخالف با اجماع مسلمين هم هست ، چون همه مسلمين اجماع دارند بر اينكه خداوند محاط علم كسى واقع نمى شود، و چشمها او را نميبيند، و چيزى شبيه و مانند او نيست .

*(215/6)*

مؤ لف : اين مضمون در اخبار ديگرى كه از ائمه هدى (عليهم السلام ) روايت شده نيز آمده است ، البته روايات ديگرى هم هست كه مساءله رؤ يت را به معناى دقيقتر ديگرى كه لايق ساحت قدس خداى تعالى است اثبات مى كند، و ما آن روايات را به زودى در تفسير سوره اعراف ايراد خواهيم نمود - ان شاء الله -. و اگر مى بينيد كه امام (عليهالسلام ) در روايت بالارؤ يت را شديدا انكار نموده براى اين است كه مشهور در افواه مردم آنروز رؤ يت جسمانى بود، آنهايى كه رؤ يت را اثبات مى كردند رؤ يت به چشم سر را مى گفتند كه صريح عقل و نص كتاب آنرا نفى مى كند.
مثلا از عكرمه از ابن عباس روايت مى كردند كه وى گفته است رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) پروردگار خود را ديد، و وقتى از عكرمه پرسيدند چطور ممكن است كسى خدا را ببيند و حال آنكه خودش فرموده : (لا تدركه الابصار)، در جواب گفته است : آيا اگر كسى بگويد تو آسمان را مى بينى دروغ گفته ؟ گفت نه راست است . گفت : صحيح است گفته شود تو آسمان را مى بينى و حال آنكه تو همه آنرا نمى بينى ، معناى آيه هم اين است كه چشم ما همه جاى خداوند را نمى بيند.
و معلوم است كه از اين روايت و روايات بسيارى ديگر كه ادله قائلين به رؤ يت است به خوبى برمى آيد كه آنان قائل به رؤ يت جسمانى بودند.

*(215/7)*

در اينجا بايد به عكرمه گفت اگر مراد از (لا تدركه الابصار) اين باشد كه كسى به تمام جهات و جوانب خداوند احاطه پيدا نمى كند، اين اختصاصى به خداوند ندارد؟ چون همه موجودات از انسان و حيوان و ساير اجسام زمينى و اجرام آسمانى همين طورند، زيرا هيچ موجود مادى نيست مگر اينكه داراى سطوح متعدد است ، و در علم (مناظر و مرايا) كه همان قوانين و قواعد مربوط به چشم و عمل آن است مسلم شده است كه حس باصره جز يك طرف جسم را كه مقابل با آن است ، و شعاعى بين آن و بين جسم در دوران است نمى بيند، مثلا وقتى ما انسانى را مى بينيم ، از تمام سطوح و جوانب او كه عبارتند از پشت و رو، راست و چپ ، و بالا و پايين تنها آن مقدار به چشم ما ميخورد كه در مقابل ما قرار دارد، و محال است كه در يك نظر تمامى سطحهايى كه محيط به او است در باصره ما قرار گيرد. پس اگر مراد از اينكه فرمود: (ديده ها او را نمى بيند) نديدن به اين معنا باشد در اين صورت كلام بى معنايى خواهد بود.
مرحوم شيخ صدوق در كتاب توحيد به سند خود از اسماعيل بن فضل روايت كرده كه گفت : از امام صادق (عليهالسلام ) پرسيدم آيا خداى تعالى در روز قيامت ديده مى شود يا خير؟ حضرت فرمود: خداوند منزه و بزرگتر از اين حرفها است ، اى ابن الفضل ! چشمها نمى بينند جز چيزهايى را كه داراى رنگ و كيفيت باشد، و خدا خود آفريننده رنگها و كيفيتها است .
آيات 113 - 106 سوره انعام .

*(215/8)*

اتبع ما اوحى اليك من ربك لا اله الا هو و اعرض عن المشركين (106) و لوشاء الله ما اشر كوا و ما جعلناك عليهم حفيظا و ما انت عليهم بوكيل (107) و لا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم كذلك زينا لكل امة عملهم ثم الى ربهم مرجعهم فينبئهم بما كانوا يعملون (108) واقسموا بالله جهد ايمانهم لئن جاءتهم آية ليؤ منن بها قل انما الايات عندالله و ما يشعركم انها اذا جاءت لا يؤ منون (109) و نقلب افدتهم و ابصرهم كما لم يؤ منوا به اول مرة و نذرهم فى طغينهم يعمهون (110) و لو اننا نزلنا اليهم الملئكة و كلمهم الموتى و حشرنا عليهم كل شى ء قبلا ما كانوا ليؤ منوا الا ان يشاء الله و لكن اكثرهم يجهلون (111) و كذلك جعلنا لكل نبى عدوا شياطين الانس و الجن يوحى بعضهم الى بعض زخرف القول غرورا و لو شاء ربك ما فعلوه فذرهم و ما يفترون (112) و لتصغى اليه افئدة الذين لا يؤ منون بالاخرة و ليرضوه و ليقترفوا ما هم مقترفون (113).
ترجمه آيات
پيروى كن آن چيزها را كه از پروردگارت به تو وحى شده ، خدايى جز او نيست و از اگر خدا ميخواست شرك نمى آوردند،
ما ترا نگهبان نكردهايم و عهده دار امور ايشان نيستى (107)
شما مؤ منان به آنانكه غير خدا را ميخوانند دشنام مدهيد تا مبادا آنها از روى دشمنى و نادانى خدا را دشنام گويند، ما بدينسان براى هر امتى عملشان را بياراستيم و عاقبت بازگشت آنان به سوى پروردگارشان است ، و او از اعمالى كه مى كرده اند خبرشان مى دهد (108)
به خدا قسمهاى مؤ كد خورده اند كه اگر معجزهاى به سوى آنان بيايد بدان ايمان آورند، بگو معجزه ها فقط نزد خدا است شما چه ميدانيد كه چون معجزهاى بيايد ايمان نمى آورند (109)
دلها و ديده هايشان را دگرگون مى كنيم ، همانطور كه نخستين بار ايمان نياوردند و در طغيانشان رهايشان مى كنيم تا كوردل بمانند (110)

*(215/9)*

اگر فرشتگان را برايشان نازل مى كرديم و مردگان با ايشان سخن مى گفتند و همه چيزها را گروه گروه نزد ايشان جمع مى آورديم بدان ايمان آور نبودند مگر آنكه خدا بخواهد، ولى بيشترشان نميدانند (111)
بدينگونه هر پيغمبرى را دشمنى نهاديم از ديونهادان انس و جن كه براى فريب ، گفتار آراسته به يكديگر القا مى كنند، اگر پروردگار تو ميخواست چنين نمى كردند پس ايشان را با چيزهايى كه مى سازند واگذار (112)
و هم براى اينكه قلوب كسانى كه به آخرت ايمان ندارند به آن (گفتار آراسته ) مايل شود و آنرا بپسندد و تا اينان نيز در آن عاقبت بد كه اهريمنان را است ، در افتند (113).
بيان آيات
اتصال اين آيات به ما قبل خود واضح است و احتياجى به توضيح ندارد، و مانند آيات قبل راجع به توحيد است .
اتبع ما اوحى اليك من ربك لا اله الا هو و اعرض عن المشركين
در اين آيه رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) را امر مى كند به اينكه پيروى كند آنچه را كه از توحيد و اصول شرايع دين به وى وحى شده است ، بدون اينكه در اين راه چيزى را جلوگير خود بداند، و در باره استكبار مشركين و خاضع نشدنشان در برابر كلمه حق و اعراضشان از دعوت دين ملاحظهاى بكند.
كلمه (من ربك ) كه مزيد اختصاص را مى رساند مشعر است بر اينكه رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) مورد عنايت خاصه الهى بوده ، ولى از آنجايى كه قبل از جمله (و اعرض عن المشركين ) قرار گرفته ممكن است انسان را به اين توهم بيندازد كه معنايش اين است كه تو وحى را پيروى و پروردگارت را عبادت بكن بگذار مشركين سرگرم پرستش بتهاى خود باشند و در نتيجه شنونده خيال كند كه خداوند طريقه و كيش بت پرستان را امضا و صحه گذارده است ،

*(215/10)*

لذا بين آن دو جمله فاصله انداخته ، بعد از جمله اول فرموده : (لا اله الا هو) تا هم توهم مزبور را دفع كند و هم در نتيجه جمله (و اعرض ) معناى مورد نظر را برساند. و آن معنا اين است كه : تو آنچه را به سويت وحى شده و پروردگارت با وحى آنها تو را مورد عنايت بالغه و رحمت خاصه خود قرار داده پيروى كن ، و از اين مشركين اعراض نما، البته نه به اينكه كارى بكار آنان نداشته باشى و بگذارى بتهاى خود را بپرستند، و به عمل ناشايستشان راضى باشى تا در نتيجه بتپرستى آنان را امضا كرده باشى ، چون معبود يكى است و او همان پروردگار تو است كه به سويت وحى فرستاده ، معبود ديگرى جز او نيست ، بلكه به اينكه از آنان اعراض نموده و خود را در تحميل دين توحيد بر آنان به زحمت نيندازى ، و خلاصه تو ماءمور به تكليفى كه فوق طاقتت باشد نيستى ، وظيفه تو تنها ابلاغ رسالت است ، نه اينكه حفيظ و وكيل آنان باشى ، حفيظ و وكيل آنان خدا است ، و خداوند مشيتش تعلق نگرفته كه ايشان موفق به دين توحيد شوند، چون اگر مشيتش تعلق گرفته بود هرگز شرك نمى ورزيدند، آرى ، خداوند ايشان را به خودشان واگذاشته كه در همان ضلالت باقى بمانند، چون از حق اعراض و از خضوع در برابر حقيقت استكبار كردند.
و لو شاء الله ما اشركوا و ما جعلناك عليهم حفيظا و ما انت عليهم بوكيل

*(215/11)*

اين آيه تسليت مى دهد رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) را به اينكه از شرك مشركين و اينكه ميبيند زحماتش در باره هدايت آنان به جايى نمى رسد اندوهناك نشود، چون هدايت و ضلالت ايشان به مشيت خداى تعالى بستگى دارد و ايشان اگر تو را به تنگ آورده اند خدا را نمى توانند به تنگ آورند، لذا مى بينى كه خداوند آنان را به جرم اينكه در زمين استكبار مينمايند و خودشان را از خدا بزرگتر ميشمارند و با او مكر مى كنند از نعمت ايمان و هدايت محروم داشته براى هميشه هلاكشان ساخت ، و بدين وسيله مكرشان را به خودشان برگردانيد و ايشان را از توفيق ايمان و هدايت محروم ساخت .
در نظام عالم تشريع نيز سنت عليت و معلوليت حاكم است .
آرى ، نظام عالم تشريع هم مانند نظامى است كه در عالم تكوين برقرار است ، و همچنانكه در سراسر عالم تكوين قانون و سنت و عليت و معلوليت برقرار است و با آنكه مشيت پروردگار مطلق است همواره در ايجاد موجودات و احداث حوادث بر وفق نظام علت و معلول تعلق مى گيرد و آن حادثهاى را احداث مى كند كه علتى اقتضاى حدوث آنرا داشته باشد يعنى شرايط حدوثش موجود و موانع آن مفقود بوده باشد. همچنين در عالم تشريع كسى را هدايت مى كند كه از ناحيه خودش تقاضاى هدايت داشته باشد،
و به آن كسى رحم مى كند كه از او رحم بخواهد، و اما كسى كه از هدايت و رحم او اعراض مى كند او را هدايت ننموده ترحم نمى كند.

*(215/12)*

البته هدايت به معناى نشان دادن راه شامل هدايت همه افراد انسان مى شود، و ليكن هدايت به معناى رسانيدن به مطلوب مختص ‍ كسانى است كه در صدد تحصيل آن برآمده بخواهند از اين موهبت الهى بهره مند شوند، و با فسق و فجور و كفر و عناد راه خود را منحرف نسازند، چنين كسانى به پاكيزه ترين زندگانى زنده خواهند شد، و اما آنانكه پيرو هواى نفس خويشند و با حق دشمنى نموده ، و خود را بزرگتر از خدا پنداشته ، با خدا مكر و به آيات خدا استهزا مى كنند چنين كسانى را خداوند از رسيدن به مطلوب كه همان سعادت زندگى است محروم نموده ، آنان را در عين داشتن علم به عواقب كار خويش دچار شقاوت و ضلالت مى كند و دلهايشان را به كفر مهر مى كند تا براى هميشه روى نجات نبينند.
اين است سنت پروردگار در نظام تشريع ، و اگر اينطور نبود قطعا نظام اسباب و قانون عليت و معلوليت باطل گشته و جاى خود را به گزاف و هرج و مرج ميداد، مصالح و حكم و هدفها لغو مى شد، و فساد اين نظام به نظام تكوين هم سرايت نموده آنرا نيز باطل مى كرد، براى اينكه برگشت تشريع بالا خره به تكوين است ، اگر فساد در اين رخنه كند قطعا به آن نيز سرايت مى كند.

*(215/13)*

مثلا اگر چنانچه خداوند كفار را طورى مى آفريد كه به اضطرار مجبور به قبول ايمان مى بودند و راه ديگرى جز اين نبود تا بدان راه بيفتند انسان هرگز در دو راهى ايمان و كفر قرار نميگرفت ، و اختيارى كه وسيله تحصيل ايمان است باطل شده نيك و بد از بين ميرفت و همه افراد بشر كامل و بدون نقص مى شدند، و همه در قرب پروردگار و داشتن كرامت يكسان ميگرديدند، و معلوم است كه در چنين فرضى ديگر معنايى براى دعوت انبيا و تربيت و تكميل نمى ماند، و از طرفى اختلاف مراتب استعدادها و اختلاف اعمال و احوال و ملكات از بين ميرفت ، و در نتيجه نظام انسانى و نظامى كه به آن احاطه داشته و در آن كار مى كند به نظام ديگرى متبدل مى شد كه در آن نه از انسانى خبرى بود نه از درك و شعور خاص انسانى - دقت فرمائيد -.
از اين بيان به دست آمد كه در تفسير آيه مورد بحث هيچ احتياج و اجبارى در كار نيست كه آنرا بر ايمان اضطرارى حمل نموده و بگوييم مراد از آن اين است كه (اگر خدا بخواهد ميتواند به قهر و اجبار آنان را وادار به ترك شرك كند)، چون غير اين را هم ميتوان در تفسير آيه گفت ،
و آن همان معنايى است كه ما بيان كرده و گفتيم مراد از آيه تعلق مشيت الهى بر ترك شرك است با اختيار خود آنان ، همچنانكه در مؤ منين مشيتش تعلق گرفته به اينكه با اختيار خود ايمان بياورند نه به اضطرار، و اين معنا با كمال قدرت خدا و با تسليت و دلخوش ‍ ساختن رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) بهتر مى سازد.
از اين رو معناى آيه چنين مى شود: از ايشان اعراض كن ، و از جهت اينكه به خدا شرك ميورزند غمگين مباش ، چون خدا قادر است اگر ميخواست ايمان بياورند ايمان مى آوردند، همانطورى كه مؤ منين ايمان آوردند. علاوه براين ، تو تنها مسؤ ول ابلاغ رسالت خويش ‍ هستى ، نه مسؤ ول ايمان و كفر ايشان ، چون ايمان و كفر آنان نه تكوينا در دست تو است و نه به غير آن ، پس دلت آرام و آسوده باشد.

*(215/14)*

مراد از اينكه پيامبر (ص ) حفيظ و وكيل بر مردم نيست .
بنابراين معنايى كه ذكر شد، سياق جمله (و ما جعلناك عليهم حفيظا و ما انت عليهم بوكيل ) نيز سياق تسليت و خوشدل ساختن رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) خواهد بود، و گويا مراد از (حفيظ) كسى است كه اراده شؤ ون وجود، از قبيل حيات ، نشو، رزق و امثال آن به دست او است ، و مراد از (وكيل ) كسى است كه اداره اعمال به دست او است ، و او اعمال را طورى تنظيم مى كند كه به وسيله آن اعمال منافع را جلب و مضار را از مؤ كل خود دفع مى كند، پس حاصل معناى (و ما جعلناك ...) اين مى شود كه : امر زندگانى خارجى و همچنين زندگى دينى آنان محول به تو نيست تا اگر دعوت تو را رد كنند و تو را در آنچه كه از آنان ميطلبى اجابت ننمايند اندوهگين شوى .
اين بود آن معنايى كه از (حفيظ) و (وكيل ) به نظر ما رسيد، بعضى از مفسرين ديگر گفته اند: منظور از حفيظ كسى است كه از كسى كه وى حافظ او است دفع ضرر كند، و وكيل آن كسى است كه براى مؤ كل خود جلب نفع نمايد. و اين وجه خالى از بعد نيست ، براى اينكه متبادر از لفظ حفيظ حفظ در امور تكوينى است به خلاف وكيل كه هم در امور تكوينى استعمال مى شود و هم در غير آن ، و چون چندان فايدهاى در حمل يكى بر امور تكوينى و حمل ديگرى بر اعم از تكوين و غير تكوين تصور نمى شود لذا بهتر اين است كه حفيظ به امور تكوينى و وكيل به امور غير تكوينى حمل گردد.
و لا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم
معناى (سب ) (دشنام ) معروف و واضح است ، راغب در مفردات خود در باره كلمه (عدو) مى گويد: (عدو) به معناى تجاوز و ضد التيام است كه اگر نسبت به قلب ملاحظه شود عداوت و دشمنى را معنا مى دهد، و اگر نسبت به راه رفتن ملاحظه شود معناى دويدن را،

*(215/15)*

و نسبت به اخلال در عدالت در معامله معناى عدوان و ظلم را مى دهد، و به اين معنا در آيه (فيسبوا الله عدوا بغير علم ) آمده ، و اگر نسبت به اجزاى زمين و محل نشستن ملاحظه شود معناى ناهموارى را مى دهد.
نهى از هر كلام زشتى نسبت به مقدسات دينى .
اين آيه يكى از ادبهاى دينى را خاطرنشان مى سازد كه با رعايت آن ، احترام مقدسات جامعه دينى محفوظ مانده و دستخوش اهانت و ناسزا و يا سخريه نمى شود، چون اين معنا غريزه انسانى است كه از حريم مقدسات خود دفاع نموده با كسانى كه به حريم مقدساتش ‍ تجاوز كنند به مقابله برخيزد و چه بسا شدت خشم او را به فحش و ناسزاى به مقدسات آنان وادار سازد، و چون ممكن بود مسلمين به منظور دفاع از حريم پروردگار بتهاى مشركين را هدف دشنام خود قرار داده در نتيجه عصبيت جاهليت ، مشركين را نيز وادار سازد كه حريم مقدس خداى متعال را مورد هتك قرار دهند لذا به آنان دستور مى دهد كه به خدايان مشركين ناسزا نگويند، چون اگر ناسزا بگويند و آنان هم در مقام معارضه به مثل به ساحت قدس ربوبى توهين كنند در حقيقت خود مؤ منين باعث هتك حرمت و جسارت به مقام كبريايى خداوند شده اند.
از عموم تعليلى كه جمله (كذلك زينا لكل امة عملهم ) آنرا افاده مى كند نهى از هر كلام زشتى نسبت به مقدسات دينى استفاده مى شود.
كذلك زينا لكل امة عملهم ثم الى ربهم مرجعهم فينبئهم بما كانوا يعملون
(زينت )، هر چيز زيبا و دوست داشتنى است كه ضميمه چيز ديگرى مى شود و به آن زيبايى ميبخشد و آنرا مرغوب و محبوب قرار مى دهد و طالب زينت به طمع رسيدن به آن حركت مى كند و در نتيجه از فوايد آنچيز هم منتفع مى شود، مانند لباس زيبا كه انسان آنرا به جهت زيبايش ميپوشد و ضمنا بدنش نيز از سرما و گرما محفوظ مى ماند.

*(215/16)*

بايد دانست كه خداى تعالى ارادهاش بر اين تعلق گرفته كه بشر تا مدت معينى در اين دنيا زندگى كند و با اعمال قواى فعاله خود اين زندگى متنوع و متحول را ادامه داده و با قواى خود در نفع و ضررهايى كه با حواس ظاهرى خود درك مى كند تصرف نموده چيزهايى را بخورد و از آشاميدنيهايى بياشامد و با حركات مخصوصى عمل نكاح را انجام دهد چيزهايى را به صورت لباس درآورده به تن كند، آشيانهاى ساخته در آن مسكن گزيند و خلاصه منافعى را جلب و مضارى را از خود دفع كند.
خداوند براى انسان در جميع اين تصرفات لذايذى قرار داده كه آنها را ميچشد و نتايجى قرار داده كه منتها اليه همه آن نتايج سعادت واقعى و حقيقى زندگى است .
به هر حال ، انسان در هر عملى كه انجام مى دهد لذتى را در نظر مى گيرد كه يا لذت مادى و بدنى است ، مانند لذت طعام ، شراب ، نكاح و امثال آن ، و يا لذت فكرى است مانند لذت دوا، ترقى ، انس ، مدح ، فخر، نام نيك ، انتقام ، ثروت و امنيت و صدها نظاير آن .
اين لذايذ است كه عمل و متعلقات عمل انسان را در نظر انسان زينت مى دهد، و خداوند هم به وسيله همين لذايذ آدمى را تسخير كرده ، اگر اين لذايذ نبود بشر در صدد انجام هيچ عملى برنمى آمد و در نتيجه آن نتايجى را كه خداوند از خلقت انسان در نظر داشته و همچنين نتايج تكوينى از قبيل بقاى شخص و دوام نسل حاصل نمى شد، اگر در خوردن و آشاميدن و زناشويى لذتى نمى بود هيچ وقت انسان حاضر نمى شد براى رسيدن به آن ، اين همه رنج و زحمت بدنى و ناملايمات روحى را تحمل كند و در نتيجه نظام زندگى مختل مى شد، و افراد از بين رفته نوع بشر منقرض ميگشت و حكمت تكوين و ايجاد بدون شك لغو ميگرديد.
اقسام لذائذى كه عمل و متعلقات عمل انسان را زينت داده او را بهعمل وامى دارد.
اين لذايذى كه گفتيم چند قسم اند:

*(215/17)*

يك قسم آن لذايذى است كه لذيذ بودن و زيبايى آن طبيعى شى ء لذيذ است ، مانند طمعهاى لذيذى كه در انواع غذاها است ، و لذت نكاح و امثال آن . اينگونه لذايذ مستند به خلقت و منسوب به خداى سبحان است و خداوند آنرا به منظور سوق دادن اشيا به سوى غايت و هدف تكوينى در آنها قرار داده ، و اين كار كسى جز خداى تعالى نيست ، او است كه هر چيز را كه آفريده به سوى كمال وجوديش راهنمايى كرده است .
قسم ديگر، لذايذى است فكرى كه هم زندگى دنيوى انسان را اصلاح مى كند و هم نسبت به آخرت او ضررى ندارد. اين قسم نيز مانند قسم اول منسوب به خداى سبحان است ، چون التذاذ از اين لذات امرى است فطرى و ناشى مى شود از فطرت سالمى كه خداوند مردم را بر اساس آن فطرت آفريد، كه هيچ تغيير و تبديلى در خلقت خدا نمى باشد، و يكى از مثالهاى روشن اين گونه لذات ايمان است كه به مقتضاى آيه (حبب اليكم الايمان و زينه فى قلوبكم ) حلاوتش را خدا در دل هر كه بخواهد قرار مى دهد.
قسم سوم ، لذاتى است فكرى كه موافق با هوا و مايه بدبختى در دنيا و آخرت است ، عبادت را تباه و زندگى طيب را فاسد مى سازد، لذاتى است كه فطرت ساده و سالم مخالف آن است . آرى ، احكام فطرت و افكارى كه از فطرت منبعث مى شود هيچ وقت با اصل فطرت مخالفت و ناسازگارى ندارد و چون خداى تعالى فطرت انسان را طورى تنظيم كرده كه انسان را به سوى سعادتش سوق دهد، پس هر حكم و فكرى كه مخالف با فطرت سالم باشد و سعادت آدمى را تامين نكند از خود فطرت ترشح نشده ، و به طور مسلم القايى است از القائات شيطان و لغزشى است روحى و مستند به شيطان ، مانند لذات موهومى كه انسان از انواع فسق و فجور احساس مى كند، اينگونه لذات را خداوند به شيطان نسبت داده و از قول او چنين حكايت مى كند: (لازينن لهم فى الارض و لاغوينهم اجمعين ) و نيز مى فرمايد: (فزين لهم الشيطان اعمالهم ).

*(215/18)*

وجه اينكه لذات موافق با هواى نفس و گناهان بدون واسطه به خدا نسبت داده نمى شود.
و وجه اينكه اينگونه لذايذ بدون واسطه به خدا نسبت داده نمى شود اين است كه خداى تعالى كه نظام خلقت را منظم ساخته و هر چيزى را به سوى غايتش كه همان سعادت آن است سوق داده و هدايت نموده در نهاد آدميان نيز فطرتى و در آن فطرت افكار و عقايدى قرار داده تا آدميان اعمال خود را بر اساس آن افكار انجام داده در نتيجه به سعادت خود نايل آيند و دچار شقاوت و گمراهى و تباهى نگردند، ساحت ربوبى او پاك و منزه است از اينكه از اين سنت جارى خود چشم پوشيده امر به فحشا و نهى از معروف كند، و مردم را به سوى هر كار زشتى بخواند، همه مردم را هم به عمل زشت و هم به عمل نيك امر كند و همه مردم را هم از عمل زشت و هم از عمل نيك نهى كند. و خلاصه نظام تكليف و تشريع و ثواب و عقاب را مختل ساخته و در عين حال در وصف چنين دينى بگويد كه : (اين دين دين قيم است و آن دينى است كه خداوند فطرت بشر را بر اساس آن قرار داده است ). هيچ فطرتى حاضر نيست چنين تناقضى را قبول نموده و چنين كارى را كه خودش آنرا سفاهت ميشمارد به خود نسبت دهد.
در اينجا ممكن است كسى بگويد چه مانعى دارد كه خداوند نفوسى را كه آراسته به زيور تقوا و مجهز به سريره صالحند به اطاعت و عمل صالح دعوت كند و نفوسى را كه آلوده به قذارت فسق و فجور و خبث باطنند - به حسب اختلاف استعدادها - به فسق و فجور دعوت نمايد،
و به عبارت ديگر خودش هم داعى به خير و اطاعت باشد و هم داعى به سوى شر و معصيت ؟

*(215/19)*

در جواب مى گوييم : اين غير آن نظرى است كه ما روى آن بحث مى كنيم ، اين سؤ ال راجع به اسباب و وسايطى است كه بين خداى تعالى و اطاعت و معصيت بندگانش متخلل است ، و در جاى خود هم مطلب صحيحى است ، زيرا بدون شك خوب بودن و بد بودن حالات نفسانى دخالت مستقيمى در عمل اعضا دارد، خوبى آن حالات باعث صدور اطاعت و بدى آن باعث صدور معصيت است ، و در نتيجه اطاعت و معصيت را هم ميتوان به اين حالات نسبت داد و هم به خداى تعالى مستند ساخت ، البته استنادش به حالات نفسانى بدون واسطه است و به خداى تعالى به واسطه اذن است ، چون خداى تعالى است كه هر سبب به اذن او مسبب خود را به وجود مى آورد.
بحث ما راجع به اطاعت و معصيت از نظر تشريع احكام بود، و گفتيم كه معقول نيست خداى تعالى در مرحله تكوين ميل به اطاعت و نيكى را جزو سرشت انسانى قرار داده باشد آنگاه در مرحله تشريع خودش بدون واسطه امر به معصيت بكند، و در حقيقت هم به ايمان دعوت كند و هم به كفر، هم مردم را به اطاعت وابدارد و هم به معصيت ، و در عين حال دين خود را مايه قوام جامعه بشرى و دينى فطرى معرفى نمايد. گفتار ما در اين بود كه از دواعى نفسانى آن دواعى فطرى است كه با شرايع و دستورات دينى الهى موافق باشد، و اما آن دواعى كه موافق با هواى نفس و مخالف با احكام شريعت است مخالف با فطرت است ، و نمى توان آنرا به فطرت سالم كه سرشت خدايى است نسبت داده به خداى تعالى مستند ساخت ، همچنانكه فرموده : (و اذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا و الله امرنا بها قل ان الله لا يامر بالفحشاء اتقولون على الله ما لا تعلمون قل امر ربى بالقسط).

*(215/20)*

اين بود محل بحث ما نه اينكه بخواهيم استناد گناهان را به خداوند حتى با واسطه انكار كنيم حاشا اينكه كسى بتواند بدون اذن او در سلطنت مطلق و ملك عامش تصرف نمايد، شيطان هم كه شرك و گناه و هر چيزى را كه مايه غضب پروردگار است در دل اولياى خود زينت مى دهد به اذن خداى متعال است : (ما من شفيع الا من بعد اذنه ) اين خداى تعالى است كه ميخواهد بدين وسيله امتحان و حجت را كه نظام تشريع اقتضاى آنرا دارد بر بندگان خود تمام نمايد،
\*\*\*
همچنانكه فرموده : (و ليمحص الله الذين آمنوا و يمحق الكافرين ).
آيه شريفه (كذلك زينا لكل امة عملهم ) و از آن روشنتر آيه (انا جعلنا ما على الارض زينة لها لنبلوهم ايهم احسن عملا) شاهد ادعاى ما است كه گفتيم زينت اعمال كه همان محبوبيت و لذيذ بودن آن است نسبتى به خداى تعالى نيز دارد.
اقوال متعددى كه درباره مراد از زينت دادن اعمال در (و كذلك زينالكل امة عملهم ) گفته شده است .
اقوال ساير مفسرين در اين باره مختلف و در نتيجه تفسيرهايى هم كه براى آيه مورد بحث كرده اند مختلف است . از آن جمله يكى اين است كه گفته اند: مراد از زينت دادن عمل ، اصلاح آن به وسيله امر و نهى و بيان حسن و قبح آن است ، و معناى آيه اين است كه : (ما همانطورى كه عمل شما مؤ منين را اصلاح كرده و زينت داديم عمل امتهاى قبل از شما را نيز با دعوت به سوى حق اصلاح كرديم ، به اين معنا كه ما در دعوت خود خدايان ايشان را دشنام نداده و عقايدشان را جريحهدار نساختيم ورا از كارهايى كه باعث نفرت كفار از دين و رميدن آنان از قبول حق مى شود نهى كرديم ).
اين تفسير از جهت اينكه مخالف با ظهور آيه در عموميت است ، و دليلى هم بر تخصيص آن نيست مخدوش است .

*(215/21)*

قول ديگر اين است كه گفته اند: مراد از زينت دادن اعمال ، مطبوع كردن آن است ، و معناى آيه اين است كه : (ما از طرفى عمل امتها را موافق طبع آنان قرار داديم ، و از طرف ديگر حق و حقيقت را به آنان معرفى كرديم تا به اختيار خود بر طبق حق عمل كنند و از باطل اجتناب نمايند).
اشكال اين تفسير اين است كه همچنانكه نميتوانيم دعوت به اطاعت و معصيت و ايمان و كفر را مستقيما و بدون واسطه به خدا نسبت دهيم اين را نيز نميتوانيم بگوييم كه خداوند طبايعى در آدميان قرار داده كه به كار نيك و كار بد به يك صورت و يك جور متمايل است ، زيرا در اين مرحله هيچ فرقى بين دعوت تكوينى و دعوت تشريعى نيست . تفسير ديگر اين است كه گفته اند: مراد از زينت دادن اعمال بيان آثار نيك اعمال و اجر و ثواب مترتب بر آن است ،
و مفاد اين آيه مفاد آيه (و لكن الله حبب اليكم الايمان و زينه فى قلوبكم و كره اليكم الكفر و الفسوق و العصيان ) است كه مى فرمايد: خداوند از راه تشويق و ذكر ثواب و مدح نيكوكاران ، ايمان و كار نيك را در نظر نيكوكاران شيرين و محبوب كرد، و از راه بيان عقاب كفر و گناه و مذمت كفار و گنهكاران ، كفر و گناه را از نظرهايشان انداخت .
اشكال اين وجه اين است كه آيه را تخصيص به كارهاى نيك داده و حال آنكه آيه مطلق است ، علاوه بر اينكه اين وجه از سياق آيه و همچنين از ظاهر لفظ (تزيين ) به دور است . اشكال مهمتر آن اين است كه اين نحو تزيين اختصاص به مؤ منين ندارد چون دعوت دينى به غير مؤ منين نيز رسيده است .
تفسير ديگرى كه براى آيه مورد بحث شده اين است كه : مقصود از تزيين ، زينت دادن مطلق اعمال است چه حسنات و چه سيئات ، و خداوند خودش ابتداء و بدون وساطت وسايط تمامى اعمال را زينت مى دهد، و بشر را وادار به انجام آن مى كند، و بشر از خودش ‍ هيچ اختيارى ندارد، و در هر كار نيك و بدى كه مى كند مجبور است .

*(215/22)*

اشكال اين وجه اين است كه اتفاقا دلالت آيه بر اينكه بشر مختار است بيشتر است از دلالت بر جبر، زيرا تشويق و ترغيب و زينت دادن عمل در جايى صحيح است كه فاعل مختار باشد، و بخواهند او را به وسيله تشويق به كار وادار كنند، و خلاف آن كار را از نظرش بيندازند، اگر قدرت بشر در فعل و ترك عملش يكسان نبود و تنها يك طرف را قادر بود ديگر تشويق و ترجيح كه در طاعت و عمل نيك هدايت و توفيق و در عمل زشت اضلال و مكر الهى ناميده مى شود معنا نداشت و اگر در پارهاى آيات اضلال و مكر به خداوند نسبت داده شده اضلال و مكر به عنوان مجازات است نه ابتدايى ، توضيح بيشتر اين معنا در چند جاى اين كتاب و مخصوصا در بحث جبر و تفويض در جلد اول گذشت .
جمله (ثم اليه مرجعهم فينبئهم بما كانوا يعملون ) نيز ادعاى ما را مبنى بر اينكه (تزيين ) در اين آيه مطلق و شامل جميع اعمال باطنى از قبيل ايمان و كفر، و تمامى اعمال ظاهرى و حسنات و سيئات است مى نمايد، براى اينكه ظاهر اين جمله مى رساند كه انسان هر عملى را كه انجام مى دهد چه خوب و چه بد به خاطر غرضى است كه در نظرش محبوب و لذيذ است ، و فكر مى كند كه اين عمل آن غرض را تامين مى كند، چيزى كه هست
وقتى به سوى پروردگار خود بازگشت نمود خداوند پرده غفلت را از جلو چشم و فهم او برداشته و حقيقت را مكشوف مى سازد، اولياى خدا لذاتى را مى بينند كه هرگز خيالش را هم نمى كردند، و اولياى شيطان هم حقيقت آن اعمالى را كه مى كردند مى بينند، و امورى براى ايشان كشف مى شود كه هيچگاه در خاطرشان خطور نمى كرد، پس ظهور حقايق اعمال در روز قيامت اختصاص به يك طائفه ندارد.
و اقسموا بالله جهد ايمانهم ... عندالله

*(215/23)*

كلمه (جهد) - به فتح جيم - به معناى طاقت است ، و كلمه (ايمان ) جمع (يمين ) به معناى سوگند است ، و (جهد يمين ) قسم خوردن به مقدار قدرت و طاقت است ، و منظور اين است كه : ايشان تا آنجا كه ميتوانستند قسم ياد كرده تاءكيد نمودند. و مقصود از بودن آيات در نزد خدا، بودن آن در ملك خدا است ، و معنايش اين است كه : هيچ كس مالك چيزى از آن آيات نيست مگر به اذن خدا.
بنابراين ما حصل معناى آيه چنين است : ايشان تا آنجا كه توانستند قسمهاى غليظ و شديد خوردند كه اگر معجزهاى از ناحيه پروردگار ببينند كه دلالت بر صدق ادعاى رسول خدا و نبوت وى كند ايمان خواهند آورد - البته منظور كفار اقتراح و بازيچه قرار دادن معجزات بود - بگو اختيار آوردن آيات و معجزات به دست من نيست تا از پيش خود خواسته شما را اجابت كنم ، مالك و محيط بر آنها خدا است .
ايمان آوردن مردم منوط به مشيت الهى است و كفرشان نيز خارج از مشيت خدا نمى باشد.
و ما يشعركم انها اذا جاءت لا يؤ منون
كلمه (لا يؤ منون ) هم با ياى غيبت قرائت شده و هم با تاى خطاب (لا تؤ منون ) و بنابر قرائت اول روى سخن بطور التفات به مؤ منين ، و بنابر قرائت دوم روى سخن با مشركين است .
و كلام تتمه گفتار رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) است .

*(215/24)*

از ظاهر كلام چنين برمى آيد كه لفظ (ما) در (ما يشعركم ) استفهاميه مى باشد، و بنابراين ، معناى آيه چنين مى شود: (شما مؤ منين چه ميدانيد كه واقع مطلب چيست ؟ واقع اين است كه اگر ما معجزه هم برايشان بفرستيم باز ايمان نمى آورند) و در حقيقت آيه شريفه ميخواهد اين معنا را برساند كه : اين مشركين قسم مى خورند اگر معجزهاى برايشان بفرستيم حتما ايمان مى آورند، و چه بسا شما مؤ منين فريب اين قسمهايشان را بخوريد، و حال آنكه خبر نداريد كه اگر ما معجزه دلخواهشان را برايشان بفرستيم ايمان نخواهند آورد، چون خدا نخواسته كه ايشان موفق به ايمان شوند. روى اين حساب آيه شريفه جزو آيات راجع به اخبار غيبى است .
پاره اى از مفسرين گفته اند: لفظ (ان ) كه در جمله (انها اذا جاءت ...) است به معناى (لعل - شايد) مى باشد. و ليكن اين حرف صحيح نيست ، براى اينكه آمدن اين لفظ به اين معنا به فرضى كه در كلام عرب ديده شده باشد بسيار كم است ، و نميتوان كلام خداى تعالى را حمل بر آن نمود.
و نقلب افئدتهم و ابصارهم كما لم يؤ منوا به اول مرة ...
ظاهر سياق چنين مى رساند كه اين جمله عطف بر جمله (لا يؤ منون ) باشد و در حقيقت تفسير و بيان ايمان نياوردن مشركين است . و مراد از اينكه فرمود (اول مرة ) دعوت قبل از نزول اين آيات است كه قهرا آن دعوت بعد از نزول اين آيات دعوت دومى مى شود.

*(215/25)*

و معناى آيه اين است كه : به فرضى هم كه آيه و معجزهاى براى آنان نازل شود ايمان نمى آورند، براى اينكه ما دلهاى ايشان را واژگونه مى كنيم ديگر با چنين دلهايى نخواهند توانست آنطور كه بايد تعقل كنند، و همچنين چشمهايشان را منقلب ميسازيم ديگر آنطور كه بايد نمى توانند ببينند، و در نتيجه به آن آيهاى كه پيشنهاد نزولش را مى كنند ايمان نخواهند آورد، همچنانكه به آيات قرآنى بار اول ايمان نياوردند. ما آنها را در طغيان و نافرمانيشان واميگذاريم تا همچنان در وادى حيرت و سرگردانى باقى بمانند. اين آن معنايى است كه از ظاهر سياق آيه استفاده مى شود.
مفسرين ديگر معانى و اقوال عجيب و غريب ديگرى براى آيه ذكر كرده اند كه چون فايدهاى در نقل آنها نيست از ايراد آن خوددارى گرديد، و طالبين را به كتب تفسيرى كه مظان آن اقوال است حواله مى دهيم .
ولواننا نزلنا اليهم الملئكة و كلمهم الموتى ...
اين آيه بيان ديگرى است براى جمله (انما الايات عندالله ) و اينكه ادعاى مشركين كه مى گويند: (لئن جاءتهم آية ليؤ منن بها) ادعا و وعده دروغ است كه جهل به عظمت پروردگار آنان را به چنين دروغ پردازيها وادار كرده ، اين نابخردان خيال كرده اند كه آيه و معجزه ، ايمان را در دل آنان ايجاد مى كند و دل آنان را براى قبول ايمان قابل و مستعد مى سازد، و حال آنكه اين كار بستگى به مشيت پروردگار دارد.
بنابراين ، سياق آيه دلالت دارد بر اينكه به منظور اختصار در كلام چيزى حذف شده ، و تقدير آن اين است كه : اگر ما پيشنهاد مشركين را ميپذيرفتيم و آيات عجيب و غريب براى آنان نازل مى كرديم ، حتى اگر ملائكه را به چشم آنان در مى آورديم و يا مرده ها را برايشان زنده مى كرديم و آنان با مرده هاى خود حرف ميزدند، و مرده ها به صدق دعوت ما شهادت ميدادند،

*(215/26)*

و يا تمام موجودات را طائفه طائفه جمع نموده و يا مواجه با آنان مى كرديم و همه به زبان حال و يا به زبان قال شهادت ميدادند، باز ايشان ايمان آور نبودند، و هيچ يك از اين كارها در آنان تاءثير نمى كرد، مگر اينكه خدا خواسته باشد.
پس اين مردم جز به مشيت خدا ايمان نمى آورند. آرى ، گر چه نظام عالم خلقت با همه عرض عريضى كه دارد محكوم به قانون علت و معلول است و بر طبق اين قانون جريان دارد، ليكن اين علل و اسباب خود محتاج به خداى تعالى هستند، و از ناحيه خود استقلال ندارند. و خلاصه خداوند با اجراى اين نظام دست بند به دست خود نزده ، علل و اسباب وقتى مؤ ثرند كه خداوند خواسته و اذن داده باشد.
اما چه بايد كرد كه بيشتر مشركين - كه شايد عوام و غير علماى اهل بغى و ستم آنان باشند - به مقام پروردگار خود جاهلند، و همه علل و اسباب را مستقل در تاءثير مى پندارند، و خيال مى كنند اگر خداوند معجزه را كه سبب ايمان است برايشان بياورد ايمان مى آورند و حق را پيرو مى شوند هر چند خداوند نخواسته باشد، و اشتباهشان از اين جهت است كه اين اسباب ناقص را اسباب مستقل پنداشتهاند.
و كذلك جعلنا لكل نبى عدوا شياطين الانس و الجن ...

*(215/27)*

(شياطين ) جمع (شيطان ) است كه در اصل لغت به معناى شرير مى باشد و در اثر غلبه استعمال بيشتر به (ابليس ) اطلاق مى شود. كلمه (جن ) از ماده (جن ) - بفتح - اتخاذ شده كه در اصل لغت به معناى استتار و نهان شدن است و در عرف قرآن به معناى طائفهاى از موجودات غير ملائكه هستند كه شعور و اراده دارند و از حواس ما پنهانند، و خداوند ابليس را از سنخ جن معرفى كرده است . كلمه (وحى ) به معناى گفتار در گوشى و پنهانى و اشاره و امثال آن است . و (زخرف ) آن آرايشى را گويند كه آدمى را به اشتباه بيندازد، پس (زخرف قول ) آن گفتارى است كه امر را بر انسان مشتبه سازد. و كلمه (غرور) در اين آيه يا مفعول مطلق فعل مقدرى است از جنس خود آن يعنى از ماده (غرر)، و يا مفعول له .
بنابراين ، معناى آيه چنين مى شود: همانطور كه براى تو دشمنانى از شيطانهاى انسى و جنى درست كرده ايم كه پنهانى و با اشاره عليه تو نقشه ريزى مى كنند و با سخنان فريبنده مردم را به اشتباه مى اندازند براى تمامى انبياى گذشته نيز چنين دشمنانى درست كرده بوديم . و گويا مراد اين باشد كه شيطانهاى جنى به وسيله وسوسه به شيطانهاى انسى وحى مى كنند و شيطانهاى انسى هم آن وحى را بطور مكر و تسويل پنهانى براى اينكه فريب دهند - يا براى اينكه خود فريب آنرا خورده اند - به همديگر مى رسانند.
(و لو شاء ربك ما فعلوه ) اين جمله اشاره مى كند به اينكه حكم و مشيت الهى عمومى و جارى و نافذ است و چنانكه آيات بدون مشيت و خواست خدا كمترين اثرى در ايمان مردم ندارد همچنان دشمنى شياطين با انبيا و سخنان فريبنده كه به همديگر وحى مى كنند اگر اثر مى كند به اذن خدا است و اگر خدا ميخواست وحى نمى كردند و با انبيا دشمن نمى بودند.
بنابراين معنى ، اتصال اين آيه با آيات قبل روشن است ، زيرا هر دو در صدد بيان اين معنى هستند كه همه كارها متوقف به مشيت و خواست خدا است .

*(215/28)*

(فذرهم و ما يفترون ) اين جمله تفريع بر نفوذ مشيت پروردگار است ، و معنايش اين است كه : وقتى معلوم شد كه دشمنى مشركين و فساد انگيختن و وسوسه كردنشان همه بر وفق مشيت خدا است ، نه مخالف و مانع نفوذ آن ، پس چه جا دارد كه از ديدن اخلالگرى و فساد انگيزى ايشان اندوهناك شوى ؟ واگذارشان تا هر افترايى كه مى خواهند به خدا ببندند، و هر شريكى را براى او اتخاذ بكنند.
next page
fehrest page
back page

*(215/29)*

next page
fehrest page
back page
پس در حقيقت جمله (ولوشاء ربك ما فعلوه ) همان معنايى را افاده مى كند كه جمله (و اعرض عن المشركين و لو شاء الله ما اشركوا) در صدر آيات آنرا افاده مى كرد.
و اينكه در آيه مورد بحث (و كذلك جعلنا لكل نبى عدوا شياطين الانس و الجن ...) دشمنى شياطين با انبيا - كه متضمن توسل جستن بشر و برانگيختن به سوى شرك و معصيت است - به خدا نسبت داده شده و همچنين در آيه بعدى يعنى آيه (و لتصغى اليه افئدة الذين لا يؤ منون بالاخرة ) اين ستمگريها و گناهان از جمله هدفهاى خدا در دعوت حق قرار داده شده ، نظير آيه سابق (كذلك زينا لكل امة عملهم ) مى باشد كه زينت دادن اعمال به خدا نسبت داده شده ، و ما در توضيح اين نسبت سخن گفتيم ، مفسرين نيز در اين دو آيه به حسب مذاهب مختلف كه در نسبت اعمال به خدا دارند مناسب همان سخنى را گفته اند كه در خصوص ‍ تزيين اعمال از ايشان نقل كرديم .
در ذيل آيه (تزيين اعمال ) روشن كرديم كه آنچه از ظاهر آيه كريمه برمى آيد اين است كه هر چيز كه اسم (شى ء) بر آن اطلاق شود مملوك خدا و منسوب به او است ، ليكن آياتى كه ساحت مقدس او را از هر بدى و نقص منزه ميدارد دلالت دارد بر اينكه نيكيها بى واسطه و با واسطه همه منسوب به او است و بديها و گناهان بدون واسطه به شيطان و نفس و با واسطه اذن به خداى تعالى نسبت داده مى شود، و نسبتش به خدا از اين باب است كه اينگونه كارها به اذن او انجام مى گيرد تا امتحان الهى جاى خود را بيابد و امر دعوت دينى و لوازم آن از قبيل امر و نهى و ثواب و عقاب صورت بپذيرد و معطل نماند، چون اگر امتحان در كار نيايد سنتى كه خداوند در سوق دادن تمامى انواع موجودات به سوى سعادتشان دارد،
و در خصوص انسان ، جريان پيدا نمى كند آن هم در اين عالم كه عالم كون و فساد است و هر سير و تكاملى در آن محكوم است به اينكه به تدريج صورت بگيرد.

*(216/1)*

و لتصغى اليه افئدة الذين لا يؤ منون بالاخرة ...
كلمه (اقتراف ) به معناى اكتساب است . و ضمير مفرد به كلمه (وحى ) كه در آيه قبلى بود برمى گردد. و لامى كه در (لتصغى ) است براى غايت و بيان نتيجه است . و جمله مورد بحث معطوف است بر كلامى كه در تقدير است ، و تقدير جمله اين است كه : ما كرديم آنچه را كه بايد مى كرديم و خواستيم آنچه را كه بايد ميخواستيم و در عين حال براى هدفها و نتايجى ناگفتنى از وحيى كه شيطانها به يكديگر مى كردند جلوگيرى ننموديم ، تا هم آن نتايج به دست آيد و هم در نتيجه اعراض تو از آنان و رها كردنت آنان را دلهايشان وحى شيطان را اجابت نموده ، آنرا بپسندند، و در نتيجه بكنند آن كارهاى زشتى را كه بايد بكنند تا به منتها درجه شقاوت كه استعداد آنرا دارند برسند. آرى ، خداوند نه تنها اهل سعادت را در رسيدن به سعادت كمك مى كند بلكه اهل شقاوت را نيز در رسيدن به كمال شقاوتشان مدد مى نمايد، همچنانكه فرمود: (كلا نمد هؤ لاء و هؤ لاء من عطاء ربك و ما كان عطاء ربك محظورا).
بحث روايتى
(روايتى در ذيل آيات شريفه گذشته : نهى از سب خدايان مشركين ، ايمان نياوردن كفارو...).
در الدر المنثور است كه ابن ابى حاتم از سدى روايت كرده كه گفت : وقتى كه ابو طالب (عليهالسلام ) از دنيا ميرفت مشركين قريش به يكديگر گفتند چه خوب است برويم و اين مرد را ديده از وى بخواهيم كه برادرزاده خود (محمد) را سفارش كند كه متعرض ما و خدايان ما نگردد، چون ما بعد از مردن وى از كشتن برادرزادهاش شرم داريم ، و ميترسيم فردا عرب بگويد در ايام زندگى ابوطالب از ترس او متعرض محمد نمى شدند، همينكه از دنيا رفت او را كشتند.

*(216/2)*

بدنبال اين گفتگو ابو سفيان و ابوجهل و نضر بن حارث و اميه و ابى - پسران خلف - و همچنين عقبة بن ابى معيط و عمرو بن عاصى و اسود بن بخترى به راه افتاده مردى را به نام مطلب فرستادند تا از ابى طالب اجازه ملاقات بگيرد.
مطلب نزد ابو طالب رفت و گفت : بزرگان قومت ميخواهند از تو ديدن كنند. ابوطالب اجازه داد تا داخل شوند. نامبردگان داخل شده و به ابو طالب گفتند كه : تو بزرگ و رئيس مايى ، و اين محمد، ما و خدايان ما را آزار مى دهد تقاضا داريم او را بخواهى و از اين عمل نهيش كنى تا او به خدايان ما كارى نداشته باشد ما نيز به خداى او كارى نداشته باشيم . ابو طالب محمد (صلى الله عليه وآله ) را خواست و به او گفت : اين جمع را كه مى بينى فاميل و پسر عموهاى تو هستند. رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) گفت چه ميخواهند؟ قريش گفتند: ما از تو ميخواهيم كه دست از ما و خدايان ما بردارى ، و در مقابل ، ما هم به تو و خداى تو كارى نداشته باشيم .
رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) فرمود: اگر اين پيشنهاد را از شما بپذيرم شما حاضريد يك پيشنهاد از من بپذيريد و كلمهاى را بگوييد كه در اثر گفتن آن ملك عرب را به چنگ آورده و از عجم خراج دريافت كنيد؟ ابوجهل در جواب گفت : يك كلمه كه چيزى نيست ما حاضريم ده كلمه مثل آن را بگوييم بگو ببينيم آن كلمه چيست ؟ رسول خدا فرمود: بگوييد (لا اله الا الله ). ابوجهل و ساير حضار مجلس از شنيدن آن روى ترش كرده و حاضر به گفتن آن نشدند.

*(216/3)*

ابوطالب در اينجا رو به رسول خدا كرد و گفت : غير اين را بگو، زيرا اين مردم از اين كلمه وحشت دارند، فرمود: اى عمو ! من كسى نيستم كه غير اين را بگويم مگر اينكه اين مردم آفتاب را از آسمان پايين كشيده و در دست من بگذارند، بلكه اگر بفرض محال چنين كارى را هم بكنند باز من از اين حرف دست بر نمى دارم . رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) با اين گفتار خود آب پاكى روى دست مشركين ريخته آنان را براى هميشه از سازش نا اميد ساخت . قريش در حالى كه خشمگين شده بودند گفتند: يا از بد گويى به خدايان ما دست بازدار و يا اينكه ما نيز تو را و آن كسى كه تو را ماءمور اينكار كرده ناسزا خواهيم گفت . اينجا بود كه خداوند آيه شريفه (و لا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم ) را نازل فرمود.
مؤ لف : اين روايت بطورى كه مى بينيد صدر و ذيلش با هم مختلف است ، براى اينكه در صدر روايت اعتراض مشركين به دعوت رسول خدا بود و مى گفتند كه وى دست از دعوت مردم به سوى توحيد و ترك بتها بردارد، و مقتضاى اين ذيل اين بود كه بگويند اگر دست از دعوت برندارى ما چنين و چنان مى كنيم نه اينكه اسمى از دعوت نياورده و بگويند اگر خدايان ما را ناسزا بگويى ما نيز خداى تو را ناسزا مى گوييم .

*(216/4)*

علاوه بر اين ، داستانى كه در اين روايت آمده نميتواند شان نزول آيه باشد، براى اينكه در آيه شريفه صحبتى از دعوت به ميان نيامده ، بلكه تنها از دشنام بتهاى مشركين نهى شده . از اين هم كه بگذريم از نظر ديگرى روايت مخدوش و غير قابل قبول است ، و آن اين است كه وقار نبوت و خلق عظيم رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) مانع از اين است كه لب به ناسزا بگشايد. و اگر در پارهاى از روايات وارد شده كه آنجناب بعضى از بزرگان قريش را لعنت كرده و فرموده : (اللهم العن فلانا و فلانا) و يا در قرآن كريم وارد شده كه فرموده است : (لعنهم الله بكفرهم ) و يا فرموده : (فقتل كيف قدر) و يا فرموده : (قتل الانسان ) و يا فرموده : (اف لكم و لما تعبدون من دون الله ) و امثال اين كلمات ، ناسزا و توهين نيست بلكه نفرين است . امثال آيه (مناع للخير معتد اثيم عتل بعد ذلك ) زنيم هم از قبيل بيان واقع است نه ناسزا.
بنابراين ، نمى توانيم بگوييم نهى در آيه مورد بحث متوجه رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) است بلكه از ظاهر امر برمى آيد كه مسلمانان آنروز در اثر برخورد با مشركين و مشاجره و جدال با آنان كارشان به دشنام مى كشيده و آيه ايشان را از ناسزاى به خدايان مشركين نهى كرده است . آرى ، ناسزا كار عوام است نه كار انبيا، اتفاقا روايت ذيل هم همين معنا را تاءييد مى كند.

*(216/5)*

قمى در تفسير خود مى گويد: پدرم از مسعدة بن صدقه از امام صادق (عليهالسلام ) برايم روايت كرد كه شخصى از آنجناب از معناى كلام رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) كه فرموده : (اثر شرك در دل آدمى نامحسوستر است از حركت مورچهاى كه در شب تاريك روى سنگ سياه و صاف راه ميرود( سؤ ال كرد. حضرت فرمود: مؤ منين زمان آن حضرت خدايان مشركين را دشنام مى دادند، و مشركين هم خداى مؤ منين را ناسزا مى گفتند، لذا خداى تعالى ايشان را از دشنام به خدايان مشركين نهى فرمود، چون مؤ منين با اين عمل خود داشتند مشرك مى شدند و خودشان نمى فهميدند و لذا خداى تعالى فرمود: (و لا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم ).
در تفسير عياشى از عمرو طيالسى روايت شده كه گفت از امام صادق (عليهالسلام ) معناى آيه (و لا تسبوا...) را پرسيدم ، حضرت فرمود: اى عمرو هيچ ديدهاى كسى خدا را دشنام بگويد؟ عرض كردم خدا مرا فدايت كند چطور مگر؟ فرمود: مقصود از دشنام به خدا، دشنام به اولياى خدا است ، زيرا هر كس وليى از اولياى خدا را دشنام دهد خدا را دشنام داده است .
و در الدرالمنثور است كه ابن جرير از محمد بن كعب قرظى روايت كرده كه گفت رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) با قريش ‍ در باره نبوت خود گفتگو كرد، قريش در پاسخش گفتند: موسى براى اثبات نبوت خود عصائى آورد كه به سنگ ميزد آب از آن جوشيدن ميگرفت ، عيسى مرده زنده مى كرد، ثمود ماده شترى معجزهاش بود، تو هم اگر پيغمبرى بايد معجزهاى بياورى تا ما تصديقت كنيم . رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) پرسيد چه معجزهاى دوست ميداريد برايتان بياورم ؟ گفتند: كوه صفا را براى ما طلا كن ، فرمود: اگر اينكار را بكنم مرا تصديق مى كنيد؟ گفتند: آرى ، و الله اگر چنين كارى بكنى مطمئن باش كه همگى ما پيرويت مى كنيم .

*(216/6)*

حضرت از جاى برخاست تا دعا كند و كوه صفا را طلا بگرداند، جبرئيل نازل شد و عرض كرد: اگر بخواهى طلا مى شود، و ليكن بايد بدانى كه اگر قومت بعد از ديدن اين معجزه ايمان نياورند ما ايشان را به عذاب دچار خواهيم كرد مگر اينكه آنان را رها كنى تا هر كدامشان خواستند از كفر دست برداشته و توبه كنند. حضرت اين پيشنهاد را قبول كرد، و معجزه مورد نظر آنان را نياورد، در باره اين جريان بود كه خدا آيه (و اقسموا بالله جهد ايمانهم ...) را نازل فرموده و بدين وسيله آنان را در وعده اى كه دادند تكذيب نموده خبر داد كه ايشان هرگز ايمان نمى آورند. چون خداوند برايشان غضب كرده و توفيق تشرف به ايمان را از آنان سلب فرموده است .
مؤ لف : داستانى كه در اين روايت سبب نزول آيات بالا تصور شده با ظاهر آنها سازگار نيست زيرا پيش از اين گفتيم كه ظاهر اين آيات اين است كه اينان به آياتى كه به ايشان مى رسد هر چه باشد ايمان نمى آورند و شرك را رها نمى كنند مگر اينكه خدا بخواهد و خدا هم نخواسته است .
و هر گاه ظاهر آيات اين باشد چگونه با سخن جبرئيل در روايت قابل انطباق است كه گفت : اگر بخواهى كوه صفا طلا مى شود سپس ‍ اگر ايمان نياوردند دچار عذاب مى شوند و اگر ميخواهى آنان را بگذار تا هر كه از ايشان ميخواهد توبه كند و...
پس ظاهر اين است كه اين آيات در معنا با آيه (ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤ منون ) مطابق مى باشد، گويا گروهى از سران شرك پيشنهاد آياتى غير از قرآن كرده بودند و سخت سوگند خورده بودند كه اگر اين آيات فرود آيد ايمان خواهند آورد، خداى متعال هم ايشان را با اين آيات تكذيب كرد و خبر داد كه هرگز ايمان نمى آورند زيرا خداوند به كيفر كردارشان نخواسته است ايمان بياورند.

*(216/7)*

در تفسير قمى در ذيل آيه (و نقلب افئدتهم و ابصارهم ...) روايتى از ابى الجارود از امام ابى جعفر (عليهالسلام ) نقل شده كه فرمود: معناى اين جمله اين است كه ما دلهاى ايشان را وارونه مى كنيم بطورى كه پايين آن بالا و بالاى آن پايين قرار گيرد، و چشمهايشان را كور مى كنيم تا نتوانند راه هدايت را ببينند. آنگاه اضافه كرده كه امام على بن ابيطالب فرمود: آن مجاهدهاى كه شما به وسيله آن زير و رو مى شويد جهاد به دستها (بدنى ) و جهاد به دلهاست . پس كسى كه دلش معروف را معروف و منكر را منكر نداند دلش زير و رو و پايين و بالا شده و در نتيجه هيچ چيزى را نمى پذيرد.
مؤ لف : مقصود از زير و رو شدن دل واژگونه گشتن نفس در ادراكات و معكوس شدن آن در صدور احكام به خاطر پيروى هواى نفس و اعراض از عقل سليم است ، آن عقلى كه تقاضاهاى قواى سركش حيوانى را تعديل مى كند.
و در تفسير عياشى از زراره و حمران و محمد بن مسلم از ابى جعفر و ابى عبد الله (عليهالسلام ) روايت شده كه در تفسير آيه (و نقلب افئدتهم و ابصارهم ) فرمودند: مقصود از (اول مرة ) در جمله (كما لم يؤ منوا به اول مرة ) آن موقعى است كه خداوند از ايشان ميثاق و پيمان گرفت .
مؤ لف : به زودى بحث در باره ميثاق در تفسير آيه (و اذ اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم ...) خواهد آمد - ان شاء الله - ولى سابقا در بيان آيه گذشت كه ظاهر سياق اين است كه مراد از آن ايمان نياوردن ايشان به قرآن در اول دعوت است .
آيات 121 - 114 سوره انعام .

*(216/8)*

افغير الله ابتغى حكما و هو الذى انزل اليكم الكتب مفصلا و الذين اتيناهم الكتاب يعلمون انه منزل من ربك بالحق فلا تكونن من الممترين (114) و تمت كلمة ربك صدقا و عدلا لا مبدل لكلمته و هو السميع العليم (115) و ان تطع اكثر من فى الارض يضلوك عن سبيل الله ان يتبعون الا الظن و ان هم الا يخرصون (116) ان ربك هو اعلم من يضل عن سبيله و هو اعلم بالمهتدين (117) فكلوا مما ذكر اسم الله عليه ان كنتم بآياته مؤ منين (118) و ما لكم الا تاكلوا مما ذكر اسم الله عليه و قد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه و ان كثيرا ليضلون باهوائهم بغير علم ان ربك هو اعلم بالمعتدين (119) و ذروا ظهر الاثم و باطنه ان الذين يكسبون الاثم سيجزون بما كانوا يقترفون (120) و لا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه و انه لفسق و ان الشياطين ليوحون الى اوليائهم ليجدلوكم و ان اطعتموهم انكم لمشركون (121)
ترجمه آيات
آيا جز خدا داورى بجويم و حال آنكه او است كه اين كتاب را جزء به جزء به شما نازل كرده و كسانى كه كتابشان داده ايم ميدانند كه قرآن به حق از طرف پروردگار تو نازل شده ، پس به هيچ وجه از دودلان مباش (114)
و گفتار پروردگارت از روى راستى به انجام رسيد، كلمات وى تغيير پذير نيست كه او شنوا و دانا است . (115)
اگر اكثر مردم روى زمين را اطاعت كنى تو را از راه خدا گمراه خواهند كرد كه جز گمان را پيروى نمى كنند و جز تخمين نمى زنند (116)
پروردگار تو بهتر مى داند چه كسى از راه او گمراه است ، و نيز او هدايت شدگان را بهتر مى شناسد (117)
اگر به آيه هاى خدا ايمان داريد از ذبحى كه نام خدا بر آن برده شده بخوريد (118)

*(216/9)*

و چرا از آنچه اسم خدا بر آن برده شده نمى خوريد و حال آنكه خدا آنچه را كه به شما حرام كرده برايتان شرح داده جز آنچه بدان ناچار شده ايد، و خيليها به هوسهاى خويش بدون علم گمراه مى شوند كه خداى تو تجاوزكاران را بهتر مى شناسد (119)
گناه ظاهر و نهان را واگذاريد، كسانى كه گناه مى كنند به زودى سزاى اعمالى را كه مى كرده اند خواهند ديد (120)
از ذبحى كه نام خدا بر آن ياد نشده مخوريد كه عصيان است ، ديو نهادان به دوستان خود القا مى كنند تا با شما مجادله كنند اگر اطاعتشان كنيد مشرك خواهيد بود (121).
بيان آيات
اين آيات با اينكه به شهادت فاء تفريع در (افغير الله ) به آيات پيشين اتصال دارند در ميان خودشان نيز - كه هشت آيه هستند - اتصال دارند كه برخى را به برخى ربط مى دهد و به همديگر برمى گرداند، زيرا آيات مشتملند بر اينكه نبايد جز خدا را حكم گرفت و به حكمش گوش داد در حالى كه خداى متعال احكام خود را به تفصيل در كتاب خود بيان فرموده ، و مشتملند بر نهى از پيروى و فرمانبردارى از بيشتر مردم زيرا فرمانبردارى از بيشتر مردم كه پيروى ظن و تخمين مى كنند گمراه كننده است . و در آخر آيات بيان مى كند كه مشركين - كه اولياى شياطينند - با مؤ منين در باره خوردن مردار مجادله مى كنند، و در اين آيات به خوردن آنچه به نام خدا ذبح شده امر و از آنچه به نام خدا ذبح نشده نهى شده است ، و اينكه آنچه خدا فرموده و براى بندگان خود پسنديده همين است .
اين بيان مؤ يد آن روايتى است كه از ابن عباس نقل شده كه گفته است : مشركين در مساءله خوردن گوشت ميته با رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) و مؤ منين مجادله مى كردند كه چرا شما حيوانى را كه خودتان ذبح مى كنيد ميخوريد و اما حيوانى را كه خداوند كشته است نميخوريد؟ در پاسخ آنان اين آيات نازل شد كه فرق بين آن دو حيوان را بيان نموده و حكم خداى را اثبات كرده است .

*(216/10)*

افغير الله ابتغى حكما و هو الذى انزل اليكم الكتاب مفصلا
در مجمع البيان مى گويد: لفظ (حكم ) و (حاكم ) به يك معنا است ، جز اينكه حكم در رسانيدن مدح بليغتر است ،
براى اينكه در حق كسى اطلاق مى شود كه استحقاق حكم كردن را دارد، و جز به حق حكومت و قضاوت نمى كند، به خلاف (حاكم ) كه مطلق است و به اشخاصى هم كه گاهى به باطل حكومت و قضاوت مى كنند اطلاق مى شود. و در معناى كلمه تفصيل مى گويد: اين كلمه به معناى روشن ساختن معانى و رفع اشتباه از آن است ، به نحوى كه اگر خلط و تداخلى در آن معانى شده و در نتيجه مراد و مقصود مبهم شده باشد آن خلط و تداخل را از بين ببرد.
حرف (فاء) در جمله (افغير الله ) حرف تفريع است ، يعنى بيان مى كند كه جمله مزبور فرع و نتيجه جملات قبل است كه راجع به بياناتى بود كه از ناحيه خداى تعالى آمده ، و نيز پيشتر فرموده بود: (و هذا كتاب انزلناه مبارك مصدق الذى بين يديه ...) پس معناى آيه چنين مى شود: آيا من به غير خدا مانند شركايى كه شما آنها را معبود خود گرفتهايد يا كسانى كه به آنها انتساب ميجوييد حكمى بگيرم و در طلب حكمى كه حكمش را پيروى كنم برآيم در حالى كه خداى تعالى سزاوار حكميت است ، چون اوست آن كسى كه اين كتاب (قرآن ) را بر شما نازل كرده ، كه هيچ يك از معارفش مختلط به ديگرى نبوده و هيچ يك از احكامش مشتبه به ديگرى نيست ، و غير چنين كسى سزاوار حكميت نيست .
بنابراين ، اين آيه در معناى آيه (و الله يقضى بالحق و الذين يدعون من دونه لا يقضون بشى ء ان الله هو السميع البصير) و آيه (افمن يهدى الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدى الا ان يهدى ) مى باشد.
و الذين آتيناهم الكتاب يعلمون ...

*(216/11)*

در اينجا خطاب را دوباره متوجه رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) نموده و مطلبى را گوشزد وى مى سازد كه با شنيدن آن ايمان و ثبات قدم آنجناب نسبت به خطابى كه قبلا به مشركين داشت زيادتر مى گردد. پس در حقيقت در كلام التفاتى بكار رفته ، و جمله مورد بحث به منزله جمله معترضهاى است كه به منظور ثبوت قدم و اطمينان قلب رسول خدا و نيز براى اينكه مشركين بدانند كه آن جناب در كار خود بصيرت دارد، در وسط كلام آورده شده .
كلمه (بالحق ) متعلق است به جمله (منزل من ربك )، و نازل شدن به حق به همين است كه از ناحيه شيطان و از تسويلات او و يا از مقوله كهانت - كه خداوند در بارهاش فرموده : (هل انبئكم على من تنزل الشياطين ، تنزل على كل افاك اثيم ) نبوده باشد و شيطان در آن تصرف نكرده ، و وحى الهى با تسويلات شيطانى در آن مختلط نشده باشد، همچنانكه در آيه (عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول فانه يسلك من بين يديه و من خلفه رصدا ليعلم ان قد ابلغوا رسالات ربهم )اشاره فرموده است .
و تمت كلمة ربك صدقا و عدلا لا مبدل لكلماته و هو السميع العليم
معناى (كلمة ) و موارد استعمال آن در قرآن .

*(216/12)*

لفظ (كلمه ) در لغت به معناى لفظى است كه دلالت كند بر معناى تام و يا غير تام ، و در قرآن كريم گاهى استعمال مى شود در قول حقى كه خداى تعالى آنرا گفته باشد از قبيل قضا و وعد، مانند آيه (و لو لا كلمة سبقت من ربك لقضى بينهم ) كه مقصود از كلمهاى كه مى فرمايد در سابق گفته شده ، آن سخنى است كه در موقع هبوط آدم به وى فرموده بود، و قرآن كريم آنرا چنين حكايت مى كند: (و لكم فى الارض مستقر و متاع الى حين ) و مانند آيه (حقت عليهم كلمت ربك لا يؤ منون ) كه اشاره است به آن حكمى كه در داستان ابليس كرد و فرمود (لاملئن جهنم منك و ممن تبعك منهم اجمعين ). و همين قضا و حكم را در جاى ديگر تفسير كرده و فرموده : (و تمت كلمة ربك لاملئن جهنم من الجنة و الناس اجمعين ) و مانند آيه (و تمت كلمة ربك الحسنى على بنى اسرائيل بما صبروا) كه اشاره است به آن وعده اى كه به بنى اسرائيل داده بود كه به زودى ايشان را از ظلم فرعون نجات داده حكومت را به آنان خواهد سپرد، و قرآن آن وعده را چنين حكايت كرده : (و نريد ان نمن على الذين استضعفوا فى الارض و نجعلهم ائمة و نجعلهم الوارثين ).

*(216/13)*

گاهى هم به معناى موجود خارجى از قبيل انسان استعمال مى شود، مانند آيه (ان الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى بن مريم ) و مسيح را از اين جهت مورد استعمال اين كلمه قرار داده كه خلقت مسيح (عليهالسلام ) خارق العاده بوده ، عادت در خلقت انسان بر اين جارى است كه به تدريج صورت گيرد، و مسيح (عليهالسلام ) به كلمه ايجاد به وجود آمد، همچنانكه در قرآن فرموده : (ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون ) ظاهر سياق آيات در مورد بحث ما مى رساند كه مراد از كلمة (ربك كلمه ) دعوت اسلامى باشد با آنچه لازم آنست از قبيل نبوت محمد (صلى الله عليه وآله و سلم ) و نزول قرآن كه به همه كتابهاى آسمانى محيط و مسلط است و به عموم معارف الهى و كليات شرايع دينى مشتمل مى باشد، چنانكه خداى تعالى در كلام خود در دعايى كه از ابراهيم (عليهالسلام ) هنگام بناى كعبه حكايت فرموده : (ربنا و ابعث فيهم رسولا منهم يتلوا عليهم آياتك و يعلمهم الكتاب و الحكمة و يزكيهم 9 به آن اشاره نموده است .
و همچنين به سابقه ذكرش در كتابهاى آسمانى گذشته در آيه (الذين يتبعون الرسول النبى الامى الذى يجدونه مكتوبا عندهم فى التورية و الانجيل ) اشاره مى فرمايد، و همچنين آيه (و الذين آتيناهم الكتاب يعلمون انه منزل من ربك بالحق ) و آيه (الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم ) و آيات بسيار ديگر به آن اشاره دارد.
مراد از تماميت كلمه به صدق و عدل در: (تمت كلمة ربك ...)كمال يافتن شرايع - با تشريع شريعت اسلام است .

*(216/14)*

پس مراد از (تماميت كلمه ) - و خدا بهتر مى داند - اينست كه اين كلمه يعنى ظهور دعوت اسلامى با نبوت محمد (صلى الله عليه وآله و سلم ) و نزول قرآن كه مافوق همه كتابهاى آسمانى است پس از آنكه روزگارى دراز در مسير تدريجى نبوتى پس از نبوت ديگر و شريعتى پس از شريعت ديگر سير مى كرد به مرتبه ثبوت رسيده در قرارگاه تحقق قرار گرفت ، زيرا به دلالت آيات كريمه ، شريعت اسلامى به كليات شرايع گذشته مشتمل است و زيادت بر آنان نيز دارد، چنانكه خداى تعالى مى فرمايد: (شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا و الذى اوحينا اليك و ما وصينا به ابراهيم و موسى و عيسى ).
از اين بيان روشن شد كه مراد از (تماميت كلمه ) رسيدن شرايع آسمانى است از مراحل نقص و ناتمامى به مرحله كمال ، و مصداقش همين دين محمدى است . خدا مى فرمايد: (و الله متم نوره و لو كره الكافرون هو الذى ارسل رسوله بالهدى و دين الحق ليظهره على الدين كله و لو كره المشركون ).
و تماميت اين كلمه الهى از جهت صدق اين است كه آنچنان كه گفته شده تحقق پذيرد، و تماميت آن از جهت عدل اين است كه مواد و اجزاى آن يكنواخت باشد بدون اينكه به تضاد و تناقض مشتمل شود، و هر چيز را آنطور كه شانش مى باشد بسنجد، بدون حيف و ميل . و از اينجا است كه اين دو قيد يعنى صدق و عدل را با جمله (لا مبدل لكلماته ) بيان فرمود، زيرا كلمه الهى وقتى كه قابل تبديل نباشد خواه تبديل كننده خودش باشد و به واسطه تغيير اراده ، قول خود را به هم زند، يا كسى ديگر باشد كه خدا را عاجز و مجبور به تغيير نظر كند، كلمه خدايى صدق و آنچه فرموده محقق مى شود، و عدل و بدون انحراف و تعدى انجام مى گيرد.
پس جمله : (لا مبدل لكلماته ) نسبت به (صدقا و عدلا) به منزله تعليل مى باشد.

*(216/15)*

مفسرين ديگر را در معناى اين جمله اقوال ديگرى است ، از آن جمله يكى اين است كه مراد از (كلمه ) و (كلمات )، قرآن مى باشد. و بعضى گفته اند: مراد از (كلمه ) شرايع قرآن است كه نسخ مى پذيرد و مراد از (كلمات ) مطالب ديگر آن است كه قابل نسخ نيست ، همچنانكه فرموده : (لا مبدل لكلماته ). و بعضى گفته اند: منظور از (كلمه )، دين است . و بعضى گفته اند مراد از آن حجت است . و در باره معناى صدق و عدل گفته اند: (صدق )، وصف اخبارى است كه در قرآن آمده و عدل وصف احكام آن است .
و اينكه در آخر فرموده : (و هو السميع العليم ) معنايش اين است كه او اجابت مى كند آنچه را كه شما به لسان حاجت از او ميطلبيد و مى داند حقيقت حوائجى را كه شما داريد. و يا معنايش اين است كه او به وسيله ملائكه خود ميشنود اخبار حوادثى را كه شما داريد. و يا معنايش اين است كه او به وسيله ملائكه خود ميشنود اخبار حوادثى را كه در ملكش رخ مى دهد و مى داند همه آنها را بدون واسطه ملائكه . و يا معنايش اين است كه او ميشنود گفتارهاى شما را و مى داند كارهايى را كه شما انجام مى دهيد.
در امورى از قبيل معارف الهى و شرايع ، نبايد به حدس و تخمين بسنده كرد و جز به علمو يقين تكيه نبايد كرد.
و ان تطع اكثر من فى الارض يضلوك عن سبيل الله ...
كلمه (خرص ) در لغت هم به معناى دروغ آمده و هم به معناى تخمين ، و معناى دوم با سياق آيه مناسبتر است زيرا جمله (و ان هم الا يخرصون ) و همچنين جمله قبليش در حقيقت كار تعليل را مى كند، و براى جمله (و ان تطع اكثر من فى الارض ) به منزله علت است ، و مى رساند كه تخمين زدن در امورى از قبيل معارف الهى و شرايع كه مى بايستى از ناحيه خدا اخذ شود و در آن جز به علم و يقين نميتوان تكيه داشت طبعا سبب ضلالت و گمراهى است .

*(216/16)*

گو اينكه سير انسان در زندگى دنياييش بدون اعتماد به ظن و استمداد از تخمين قابل دوام نيست ، حتى دانشمندانى هم كه پيرامون علوم اعتبارى و علل و اسباب آنها و ارتباطش با زندگى دنيوى انسان بحث مى كنند به غير از چند نظريه كلى به هيچ موردى برنمى خورند كه در آن اعتماد انسان تنها به علم خالص و يقين محض بوده باشد.
ليكن همه اين اعتباريات قابل تخمين ، مربوط است به جزئيات زندگى دنيوى ، و اما سعادتى كه رستگارى انسان در داشتن آن و هلاكت ابدى و خسران دائميش در نداشتن آن است امرى نيست كه قابل تخمين باشد، و خداوند در امور مربوط به سعادت انسان و همچنين در مقدمات تحصيل آن از تفكر در عالم و اينكه چه كسى آنرا آفريده و غرضش چه بوده و سرانجام آن به كجا ميانجامد و آيا بعث و نشورى در كار است و اگر هست براى تاءمين سعادت در آن نشات ، بعثت انبيا و فرستادن كتب لازم است يا نه ؟ به هيچ وجه از بندگانش جز به علم و يقين راضى نمى شود، همچنانكه در آيات بسيارى از قبيل آيه ، (و لا تقف ما ليس لك به علم ) اين معنا خاطرنشان شده ، و يكى از روشنترين آنها آيه مورد بحث است كه مى فرمايد: بيشتر اهل زمين از آنجا كه پيرو حدس و تخمين اند نبايد ايشان را در آنچه كه بدان دعوت مينمايند و طرقى كه براى خداپرستى پيشنهاد مى كنند اطاعت نمود براى اينكه حدس و تخمين آميخته با جهل و عدم اطمينان است ، و عبوديت با جهل به مقام ربوبى سازگار نيست .

*(216/17)*

اين مطلب با قطع نظر از آيات و روايات مطلبى است كه عقل صريح نيز به آن حكم مى كند، البته خداى سبحان هم آنرا امضا نموده و در آيه بعدى كه به منزله تعليل آيه مورد بحث است مى فرمايد: (ان ربك هو اعلم من يضل عن سبيله و هو اعلم بالمهتدين ) كه نهى از اطاعت مردم را تعليل كرده است به علم خدا و اسمى از اينكه عقل چنين حكمى مى كند نبرده . و در پارهاى از آيات به هر دو جهت يعنى هم به علم خدا و هم به حكم عقل تعليل كرده ، از آن جمله فرموده است : (و ما لهم به من علم ان يتبعون الا الظن و ان الظن لا يغنى من الحق شيئا) تا اينجا تعليل مطلب است به حكم عقل ، و در قسمت بعد، يعنى (فاعرض عمن تولى عن ذكرنا و لم يرد الا الحيوة الدنيا ذلك مبلغهم من العلم ان ربك هو اعلم بمن ضل عن سبيله و هو اعلم بمن اهتدى ) تعليل شده به علم خداى سبحان و حكم او.
ان ربك هو اعلم من يضل عن سبيله و هو اعلم بالمهتدين
گفته اند كه اگر به دنبال كلمه (اعلم ) لفظ (من ) ذكر نشود گاهى معناى تفضيل (داناتر) مى دهد و گاهى معناى صفت خالى از تفضيل (دانا). و در اين آيه احتمال هر دو معنا هست ، چه اگر مقصود از علم حقيقت علم به گمراهان و هدايت يافتگان باشد كلمه مزبور به معناى دوم (دانا) خواهد بود، زيرا غير خداى تعالى كسى چنين علمى را ندارد تا خدا از او داناتر باشد. و اگر مقصود مطلق علم - اعم از علم ذاتى و علمى كه به عطيه خداى تعالى است - باشد كلمه مزبور معناى اول (داناتر) را خواهد داشت براى اينكه غير خدا نيز به آن مقدارى كه خداوند از نعمت علم به او افاضه كرده نسبت به گمراهان و هدايت يافتگان علم دارد.
از اينكه در جمله (اعلم بالمهتدين ) كلمه (اعلم ) به حرف (باء) متعدى شده است بر مى آيد كه كلمه (من ) در (من يضل ) منصوب به نزع خافض است ، و تقدير آن (اعلم بمن يضل ) مى باشد، آيه اى هم كه قبلا از سوره نجم نقل كرديم مؤ يد اين تقدير است .

*(216/18)*

فكلوا مما ذكر اسم الله عليه ان كنتم باياته مؤ منين
در بيانى كه پيش از اين آيه ايراد نمود به ثبوت رسانيد كه خداى تعالى كه پروردگار جهان و جهانيان است به اطاعت سزاوارتر از ديگران است ،
اينك در اين آيه از بيان قبلى استنتاج مى كند كه بنا بر اين بايد حكمى را كه خداوند تشريع فرموده (خوردن از گوشت حيوانى كه نام خدا بر آن برده شده ) اطاعت كرد ، و آنچه را ديگران از روى هواى نفس و بدون علم ، اباحه و تجويز مى كنند (خوردن از گوشت حيوان مردار كه نام خدا بر آن برده نشده ) و بر سر آن به وحى و وسوسه شياطين با مؤ منين به مجادله مى پردازند بايد به دور انداخت .
از اينجا معلوم مى شود كه در جملات اين آيه و سه آيه بعد از آن عنايت اصلى متعلق به همين دو جمله (فكلوا...) و (لا تاكلوا...) است ، و جملات ديگر به تبع آن دو جمله ذكر شده ، و غرض از ذكر آنها بيان جهات آن دو حكمى است كه در آن دو جمله ذكر شده است ، و گر نه اصل كلام همان دو جمله (فكلوا مما ذكر اسم الله عليه و لا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه ) است كه مفادش فرق گذاشتن بين حيوان ذبح شده و حيوان مردار و حليت آن و حرمت ديگرى است . مى فرمايد: شما از آن بخوريد و از اين مخوريد هر چند مشركين با شما در فرق بين آن دو مجادله كنند.
بنابراين ، جمله (فكلوا مما ذكر اسم الله عليه ) تفريع حكم است بر بيان قبلى .
و ما لكم الا تاكلوا مما ذكر اسم الله عليه ...

*(216/19)*

اين آيه تفريعى را كه اجمالا در آيه قبلى ذكر شده بود بطور تفصيل بيان مى كند، و معنايش اين است كه : خداوند آنچه را كه بر شما حرام كرده بيان فرموده ، و صورت اضطرار را نيز استثنا كرده است و گوشت حيوانى كه در هنگام ذبحش اسم خدا بر آن برده شده جزء آن محرمات نيست ، پس خوردن چنين گوشتى مانعى نخواهد داشت . بسيارى از مردم هستند كه كارشان گمراه ساختن ديگران است و آنان را با هواى نفس خود و بدون داشتن علم از راه به در مى برند، ليكن پروردگارت به كسانى كه از حدود خدايى تجاوز مى كنند داناتر است . و اين متجاوزين همان مشركين هستند كه مى گفتند: چه فرق است بين آن گوشتى كه با اسم خدا ذبح شده و آن حيوانى كه مردار شده و خدا آنرا كشته است ، يا بايد هيچكدام را نخورد، و يا هر دو را خورد.
بنابراين ، حرف (ما) در (ما لكم ) براى استفهام تعجبى است و معناى جمله (و ما لكم الا تاكلوا) اين خواهد بود: (چه فايدهاى براى شما هست در نخوردن ). بعضى ديگر گفته اند كه (ما) نافيه است و معناى جمله مزبور اين است كه : (نيست براى شما كه نخوريد).
از آيه شريفه به دست مى آيد كه محرمات از خوردنيها قبل از سوره انعام نازل شده ، و چون اين محرمات در ميان سور مكى در سوره نحل است پس بايد سوره نحل قبل از انعام نازل شده باشد.
و ذروا ظاهر الاثم و باطنه ...

*(216/20)*

اين آيه گر چه به حسب مضمون مطلق است ، و از جميع گناهان ظاهرى و باطنى نهى مى كند ولى از سياق آيات قبل و بعد از آن استفاده مى شود كه اين آيه تهميد و زمينه چينى است براى نهيى كه بعدا در جمله (و لا تاكلوا) مى آيد و لازمه آن اين است كه خوردن از گوشت حيوانى كه اسم خدا بر آن برده نشده حرام و از مصاديق اثم باشد، تا اين جمله مربوط به جمله (و ذروا ظاهر الاثم و باطنه ) شود، پس اين خوردن ، (اثم ظاهر) يا (اثم باطن ) هر دو ميتواند باشد، ولى از تاءكيد بليغى كه در جمله (و انه لفسق ) است به دست مى آيد كه خوردن چنين گوشتى جزو گناهان باطنى است ، وگرنه هيچ احتياجى به چنين تاءكيد اكيدى نبود.
مراد از گناه ظاهرى در: ذروا ظاهر الاءثم و باطنه ) واقوال مفسرين در اين باره .
از اين بيان معلوم شد كه مراد از (گناه ظاهرى ) آن گناهى است كه شومى عاقبت و زشتى اثرش بر كسى پوشيده نيست ، مانند شرك ، آشوبگرى و ظلم ، و مراد از (گناه باطنى ) آن گناهى است كه زشتيش همه كس فهم نيست ، مانند خوردن ميته ، خون و گوشت خوك ، اين قسم از گناه با تعليم خدايى شناخته مى شود و عقل نيز گاهى آنرا درك مى كند.

*(216/21)*

اين معنايى كه ما براى گناه ظاهرى و باطنى كرديم معنايى است كه ظاهر سياق آنرا افاده مى كند، بعضى از مفسرين معانى ديگرى براى آن كرده اند، از آن جمله گفته اند: ظاهر بودن گناه و باطن بودن آن به معناى علنى بودن و پنهانى بودن آن است . و نيز گفته اند: مقصود از گناه ظاهرى گناهانى است كه از جوارح سرميزند، و گناه باطنى گناهان قلبى و درونى است . و نيز گفته اند: گناه ظاهرى به معناى زنا و گناه باطنى روابط پنهانى نامشروع است . بعضى ديگر گفته اند: گناه ظاهرى ازدواج با زن پدر و گناه باطنى به معناى زنا است . و نيز گفته اند: گناه ظاهرى آن زنايى است كه علنى انجام گيرد، و گناه باطنى زنايى است كه در نهان انجام شود، چون مردم جاهليت بين اين دو قسم زنا فرق مى گذاشتند، و مى گفتند زنا در صورتى كه در نهان انجام شود گناه نيست ، وقتى گناه است كه علنا ارتكاب شود.
اين بود اقوال مفسرين در معناى گناه ظاهرى و باطنى ، و همانطورى كه ملاحظه مى كنيد هيچكدام اين اقوال با سياق آيه سازگار نيست و دليلى هم كه اقتضا كند آيه را بر خلاف ظاهرش حمل كنيم در كار نيست .
جمله (ان الذين يكسبون الاثم سيجزون بما كانوا يقترفون ) نهى قبلى را تعليل نموده از مخالفت آن ميترساند.
و لا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه
نهى در اين جمله مقابل امرى است كه در جمله (و كلوا مما ذكر اسم الله عليه ) بود. جمله (و انه لفسق ...) نيز نهى مزبور را تعليل نموده تثبيت مى كند. و تقدير جمله (و انه لفسق ) در حقيقت چنين است : (خوردن از گوشت ميته و گوشتى كه در هنگام ذبحش اسم خدا بر آن برده نشده فسق است ، و هر فسقى اجتنابش واجب است پس اجتناب از خوردن چنين گوشتى نيز واجب است ).

*(216/22)*

و اما جمله (و ان الشياطين ليوحون الى اوليائهم ليجادلوكم ) اين جمله رد آن سخنى است كه مشركين به دهان مؤ منين انداخته و جواب شبهه اى است كه به ذهن مؤ منين القا كرده بودند، و آن اين بود كه : چطور حيوان ذبح شده بدست شما حلال است و اما حيوانى كه خدا آنرا كشته خوردنش حرام ؟ جواب مى دهد: اين سخن از چيزهايى است كه شيطان به دلهاى اولياى خود (مشركين ) القا مى كند، زيرا بين اين دو قسم گوشت فرق هست ، يكى خوردنش فسق است و آن ديگرى نيست ، خدا خوردن ميته را حرام كرده و آن ديگرى را نكرده ، زيرا در بين محرمات الهى اسمى از حيوان تذكيه شده برده نشده است .
خطاب به مؤ منين كه اگر در خوردن مردار، از مشركين پيروى كنند در زمره آنان قرارخواهند گرفت .
و اما جمله (و ان اطعتموهم انكم لمشركون ) اين جمله تهديد مى كند مخالفت كنندگان را به خروج از ايمان ، و معنايش اين است كه : اگر شما مشركين را در خوردن از گوشت ميته اطاعت كنيد شما نيز مانند ايشان مشرك خواهيد شد. حال يا از اين جهت كه قائل به سنت مشركين شده اند، و يا از اين جهت كه با اطاعت ايشان از اولياى ايشان مى شوند، همچنانكه فرموده : (و من يتولهم منكم فانه منهم ).
اينكه اين جمله ، يعنى جمله (و ان اطعتموهم ) در ذيل نهى از خوردن گوشت مردار واقع شده نه در ذيل امر به خوردن گوشتى كه اسم خدا بر آن برده شده خود دليل بر اين است كه غرض مشركين از جدالى كه باداشتند اين بوده كه مؤ منين گوشت مردار را هم بخورند نه اينكه گوشت تذكيه شده را نخورند.
بحث روايتى
(رواياتى در ذيل جمله (و تمت كلمة ربك ...) و تذكيه حيوانات و...).

*(216/23)*

در الدرالمنثور است كه ابن مردويه از ابى اليمان جابر بن عبد الله روايت كرده كه گفت : رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) در روز فتح مكه داخل مسجد الحرام شد در حالى كه چوبدستى در دست داشت ، اقوام عرب هر كدام در مسجد الحرام براى خود بتى داشتند كه آنرا مى پرستيدند، رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) به هر يك از اين بتها كه مى گذشت عصاى خود را به سينه آن مى كوبيد و مى گذشت و تا بتى واژگون مى شد مردمى كه دنبال آن حضرت بودند با تبرهايى كه در دست داشتند آن بت را خرد كرده از مسجد بيرون مى انداختند. و رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) مكرر اين آيه را مى خواند: (و تمت كلمة ربك صدقا و عدلا لا مبدل لكلماته و هو السميع العليم ).
و نيز در همان كتاب است كه ابن مردويه و ابن النجار از انس بن مالك از رسول خدا روايت كرده اند كه در تفسير آيه (و تمت كلمة ربك صدقا و عدلا) فرمود: مقصود كلمه (لا اله الا الله ) است .
و در كافى به سند خود از محمد بن مروان روايت كرده كه گفت : از امام صادق (عليهالسلام ) شنيدم كه مى فرمود: امام در همان موقعى هم كه در شكم مادر است گفتگوها را مى شنود، و وقتى به دنيا مى آيد بين دو كتفش نوشته شده : (و تمت كلمة ربك صدقا و عدلا لا مبدل لكلماته و هو السميع العليم ). و هر گاه زمام امر به دست او بيفتد خداوند عمودى از نور برايش قرار مى دهد كه با آن نور آنچه را كه اهل هر شهرى عمل مى كنند مى بيند.
مؤ لف : اين معنا به طرق ديگرى از عده اى از اصحاب ما از امام صادق (عليهالسلام ) روايت شده . مرحوم قمى و عياشى نيز در تفسير خود آنرا از آن حضرت روايت كرده اند، و در بعضى از آن طرق دارد كه آيه شريفه در بين دو چشم امام و در بعضى ديگر دارد كه در بازوى راست او نوشته مى شود.

*(216/24)*

اين اختلافى كه در مورد نوشته شدن آيه است كشف مى كند از اينكه مراد از نوشته شدن ، قضاى الهى و ظهور حكم او است ، و اختلاف در موضع كتابت از جهت اختلاف در اعتبار است ، مثلا آن روايتى كه مى گويد آيه شريفه بين دو چشم امام نوشته شده آيه را وجهه و هدف امام قرار داده و مى رساند كه امام هميشه متوجه اين آيه است . و آن روايتى كه مى گويد آيه شريفه بين دو كتف امام نوشته شده منظور از آن اين است كه بار امامت به دوش آن حضرت گذاشته شده و ظهور و تاءييد امام به بركت اين آيه است . و آن روايتى كه مى گويد آيه شريفه به بازوى راست امام نوشته شده مى رساند كه اين آيه برنامه عملى امام است و تقويت و تاءييد امام در عمل به وسيله اين آيه است .
اين روايت و آن دو روايتى كه قبل از آن ايراد شد آنچه را كه در بيان آيه گفتيم كه آيه ظهور دارد در اينكه مراد از تماميت كلمه ، ظهور دعوت اسلامى و لوازم آن از قبيل نبوت رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) و نزول قرآن و امامت ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) است را تاءييد مى كند.
در تفسير عياشى در ذيل آيه (فكلوا مما ذكر اسم الله عليه ) از محمد بن مسلم روايت شده كه گفت : من از امام (عليهالسلام ) پرسيدم مردى ذبح مى كند و در هنگام ذبح (لا اله الا الله ) و يا (سبحان الله ) و يا (الحمد لله ) و يا (الله اكبر) مى گويد آيا اينگونه ذكرها كفايت از (بسم الله ) مى كند؟ فرمود: آرى همه اينها اسماى خداى تعالى است .

*(216/25)*

و نيز در همين تفسير عياشى از ابن سنان روايت شده كه گفت : از امام صادق (عليهالسلام ) پرسيدم آيا خوردن ذبيحه پسر بچه و زنان حلال است ؟ فرمود: آرى ، در صورتى كه زن مسلمان باشد و در هنگام ذبح اسم خدا را ببرد ذبيحهاش حلال است ، و همچنين پسر بچه در صورتى كه بازويش قدرت ذبح را داشته باشد و در هنگام ذبح اسم خدا را ببرد ذبيحهاش حلال است ، و اگر هم مرد مسلمان بردن اسم خدا را فراموش كند باز خوردن ذبيحهاش اشكال ندارد، مگر آنكه در دين متهم باشد. (يعنى در اثر اتهام گمان برى كه گفتن بسم الله را عمدا ترك نموده ).
مؤ لف : در اين معنا روايات ديگرى از طرق اهل سنت وارد شده .
و نيز در همان كتاب از حمران روايت شده كه گفت : من از امام صادق (عليهالسلام ) شنيدم كه در باره ذبيحه ناصبى و يهودى مى فرمود: ذبيحه آنان را مخور مگر آنكه بشنوى كه در هنگام ذبح اسم خدا را بردهاند، مگر نشنيدهاى قول خداى تعالى را كه مى فرمايد: (و لا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه ).
و در الدر المنثور است كه ابو داوود و بيهقى در كتاب سنن خود و ابن مردويه از ابن عباس روايت كرده اند كه گفت : آيه (و لا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه و انه لفسق ) نسخ شده ، و آيه (و طعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم ) ذبيحه اهل كتاب را از مفاد آن آيه استثنا كرده .
مؤ لف : مساءله نسخ از ابى حاتم از مكحول نيز روايت شده . و در اول سوره مائده در تفسير آيه (و طعام الذين اوتوا الكتاب ) هم گذشت كه اين آيه اگر ناسخ آيه مورد بحث هم باشد تنها در مساءله اشتراط اسلام در شخص تذكيه كننده آنرا نسخ كرده نه در مساءله وجوب بردن اسم خدا، براى اينكه آيه اول سوره ، نظرى به مساءله بردن اسم خدا ندارد و در اين مساءله تنافى و تضادى بين دو آيه نيست ، و چون بحث در اين مساءله مربوط به فقه است \*\*\*463
آيات 127 - 122 سوره انعام .

*(216/26)*

اومن كان ميتا فاحييناه و جعلنا له نورا يمشى به فى الناس كمن مثله فى الظلمات ليس بخارج منها كذلك زين للكافرين ما كانوا يعملون (122) و كذلك جعلنا فى كل قرية اكبر مجرميها ليمكروا فيها و ما يمكرون الا بانفسهم و ما يشعرون (123) و اذا جاءتهم آية قالوا لن نؤ من حتى نؤ تى مثل ما اوتى رسل الله الله أ علم حيث يجعل رسالته سيصيب الذين اجرموا صغار عند الله و عذاب شديد بما كانوا يمكرون (124) فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام و من يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا كانما يصعد فى السماء كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤ منون (125) و هذا صرط ربك مستقيما قد فصلنا الايات لقوم يذكرون (126) لهم دارالسلام عند ربهم و هو وليهم بما كانوا يعملون (127)
ترجمه آيات
آيا آن كس كه مرده بود و زنده اش كرده براى او نورى قرار داديم كه به كمك آن ميان مردم راه ميرود با كسى كه صفت وى در ظلمات (بودن ) است و از آن بيرون شدنى نيست چگونه مثل هم توانند بود؟، بدينسان براى كسانى كه كافر شده اند اعمالى كه مى كرده اند آرايش يافته است (122)
و بدينسان در هر دهكدهاى بزرگانى قرار داديم كه بدكاران آنند تا در آن نير جز با خودشان نيرنگ نمى كنند ولى نمى فهمند (123)
و چون آيهاى به سويشان آيد گويند هرگز ايمان نمى آوريم مگر آنكه نظير آنچه پيغمبران را داده اند به ما نيز بدهند، خدا بهتر داند كه پيغمبرى خويش كجا نهد، كسانى كه به گناه پرداخته اند به زودى نزد خدا بخاطر آن نيرنگها كه مى كرده اند خفتى و عذابى سخت به ايشان مى رسد (124)
هر كه را خدا بخواهد هدايت كند سينهاش را براى پذيرفتن اسلام مى گشايد و هر كه را بخواهد گمراه كند سينه اش را تنگ و سخت نموده گوئى مى خواهد به آسمان بالا رود، بدينسان خدا بر كسانى كه ايمان نمى آورند ناپاكى مى نهد (125)

*(216/27)*

اين است راه راست پروردگار تو، و به راستى ما اين آيه ها را براى كسانى كه اندرز مى گيرند شرح داده ايم (126)
ايشان در پيشگاه پروردگارشان سراى سلامت دارند و همو به پاداش كارهايى كه مى كرده اند دوستدار ايشان است (127).
بيان آيات
تشبيه ايمان ، به حيات و نور و كفر، به مرگ و تاريكى .
او من كان ميتا فاحييناه و جعلنا له نورا يمشى به فى الناس كمن مثله فى الظلمات ....
معناى آيه روشن است ، و آنچه از آيه به ذهن ساده و بسيط تبادر مى كند اينست كه مثلى است كه براى هر مؤ من و كافرى زده شده ، زيرا انسان قبل از آنكه هدايت الهى دستگيريش كند شبيه ميتى است كه از نعمت حيات محروم است و حس و حركتى ندارد، و پس ‍ از آنكه موفق به ايمان شد و ايمانش مورد رضايت پروردگارش هم قرار گرفت مانند كسى است كه خداوند او را زنده كرده و نورى به او داده كه با آن نور مى تواند هر جا كه بخواهد برود، و در پرتو آن نور راه خود را از چاه و خيرش را از شر و نفعش را از ضرر تميز دهد، منافع و خيرات را بگيرد و از ضرر و شر احتراز كند. به خلاف كافر كه مثلش مثل كسى است كه در ظلمت و تاريكى محض به سرميبرد و راه نجات و مفرى پيدا نمى كند، كافر زندگى و مرگش و همچنين در عوالم بعد از مرگش همه در ظلمت است ، در زندگى خير را از شر و نفع را از ضرر تشخيص نمى دهد. اين آيه از نظرى نظير آيه (انما يستجيب الذين يسمعون و الموتى يبعثهم الله ) و آيه (من عمل صالحا من ذكر او انثى و هو مؤ من فلنحيينه حيوة طيبة ) است .

*(216/28)*

بنابراين ، در آيه شريفه استعاراتى به كار رفته : ضلالت را به مرگ ، ايمان و هدايت يافتن را به زندگى ، هدايت به سوى ايمان را به احيا، راه پيدا كردن به اعمال صالح را به نور، و جهل را به ظلمت تشبيه كرده ، و همه اين تشبيهات براى نزديك ساختن مطلب به ذهن عامه مردم است ، چون فهم عامه مردم آنقدر رسا نيست كه براى انسان از آن نظر كه انسان است زندگى ديگرى غير از زندگى حيوانيش ‍ سراغ كند، او در افق پستى كه همان افق ماديت است به سرميبرد، و به لذايذ مادى و حركات ارادى به سوى آن سرگرم است ، و جز اين سنخ لذايذ و اين قسم پيشرويها لذت و حركت ديگرى سراغ ندارد، و منشاء اين سنخ شعور همان زندگى حيوانى است نه انسانى تا او بتواند به زندگى انسانى خود پى ببرد.
اين سنخ مردم فرقى بين مؤ من و كافر نمى بينند و هر دو را از نظر داشتن موهبت حيات برابر ميدانند. براى چنين مردمى معرفى كردن مؤ من را به اينكه او زنده است به زندگى ايمانى و داراى نورى است كه با آن نور راه ميرود، و همچنين معرفى كردن كافر را به اينكه او مرده به مرگ ضلالت است و در ظلمتى به سر مى برد كه مخرج و مفرى از آن نيست ، محتاج است به تشبيهاتى كه حقيقت معناى مورد نظر را به افق فهم آنان نزديك كند.
next page
fehrest page
back page

*(216/29)*

next page
fehrest page
back page
حيات طيبه مؤ من يكى زندگى ممتاز از ديگر انسانهاست .
اين آن معنايى است كه هر كس آنرا از آيه مى فهمد، ليكن اگر در اطراف آيه دقت و تامل بيشترى شود معناى دقيقترى از آن به دست مى آيد، زيرا مى بينيم كه خداى سبحان در كلام مجيد خود به انسانهاى الهى حيات جاويدى را نسبت مى دهد كه با مردن سپرى نمى شود، و پس از مرگ هم در تحت ولايت خدا محفوظ به حفظ او است . در آن زندگى تعب و فرسودگى نيست ، ذلت و شقاوت نيست ، صاحبان آن زندگى مستغرق در محبت پروردگار خود و خرسند به تقرب درگاه او هستند، و جز خير چيزى نمى بينند، و جز با سعادت مواجه نمى شوند، در امنيت و سلام به سر مى برند، امنيت و سلامتى كه آميخته با خوف و خطر نيست ، و سعادت و بهجت و لذتى كه آخر نداشته و از بين رفتنى نيست ، چيزهايى را مى بينند و مى شنوند كه مردم ديگر از ديدن و شنيدن آن محرومند، عقل و اراده شان به جاهايى دست مى يابد كه عقل و اراده مردم ديگر بدان دست پيدا نمى كند، گر چه ظواهر اعمال و صور حركات و سكناتشان عينا شبيه به ظواهر اعمال و حركات و سكنات ديگران است پس ناگزير شعور و اراده اى فوق شعور و اراده ديگران دارند و ناگزير در آنان منشا ديگرى براى اينگونه اراده و شعور هست . و آن حيات انسانى است ، آرى ، اين چنين افراد علاوه بر حيات نباتى و حيات حيوانى حيات ديگرى دارند كه مردم كافر فاقد آنند، و آن حيات انسانى است .
\*\*\*

*(217/1)*

همانطورى كه حيوانات در عين اينكه در تغذيه و نمو با نباتات شريكند از آنها امتياز داشته ، و ما به خاطر حركت ارادى كه در آنها مى بينيم حكم مى كنيم به اينكه علاوه بر حيات نباتى حيات ديگرى بنام حيات حيوانى دارند، و نيز همانطورى كه مردم بى ايمان را با اينكه در درك لوازم زندگى و داشتن حركات ارادى با ساير حيوانات مشتركند بخاطر آثار عجيب و افكار و تعقلات عاليترى كه در آنان مشاهده مى كنيم بدون ترديد حكم مى كنيم به اينكه حياتى فوق حيات ساير حيوانات دارند، همچنين بايد حكم كنيم به اينكه انسانهاى با علم و ايمان و آن افرادى كه پروردگار خود را شناخته و با شناختن او از غير او قطع علاقه نموده اند داراى حياتى فوق حيات ساير انسانها هستند، چون اين گونه افراد نيز چيزهايى را درك مى كنند كه درك آن در وسع و طاقت ديگران نيست و چيزهايى را اراده مى كنند كه ديگران از اراده كردن آن عاجزند.
خداى تعالى هم درباره آنان فرموده : (فلنحيينه حيوة طيبة ) و نيز در باره انسانهاى فاقد ايمان فرموده : (لهم قلوب لا يفقهون بها و لهم اعين لا يبصرون بها و لهم آذان لا يسمعون بها اولئك كالانعام بل هم اضل اولئك هم الغافلون )، و در عين اينكه همان دل و چشم و گوش كه در مردم با ايمان است براى مردم بى ايمان هم اثبات همان را كرده ، آن آثار كاملى كه دل و چشم و گوش در مردم با ايمان دارد از مردم بى ايمان نفى كرده و به اين مقدار هم اكتفا ننموده براى مردم با ايمان روح مخصوصى اثبات كرده و فرموده : (اولئك كتب فى قلوبهم الايمان و ايدهم بروح منه ).

*(217/2)*

پس به خوبى روشن گرديد اينكه مى گوييم براى مؤ من حيات و نورى ديگر است مجاز گويى نبوده بلكه راستى در مؤ من حقيقت و واقعيتى داراى اثر، وجود دارد كه در ديگران وجود ندارد. و اين حقيقت سزاوارتر است به اينكه اسم حيات و زندگى بر آن گذاشته شود تا آن حقيقتى كه در ديگر مردم است ، و آن را در مقابل حيات نباتى حيات و زندگى حيوانى مى ناميم .
پس اينكه در آيه مورد بحث فرمود: (او من كان ميتا فاحييناه ) معنايش اين مى شود: (آيا كسى كه از ناحيه نفس خود گمراه و فاقد هدايت است و يا مدتى كافر بوده - و اين خود نوعى مرگ است - و خداوند او را به حيات ايمان و هدايت زنده كرده و براى او نور يعنى علمى كه زاييده ايمان است قرار داده مثل كسى است كه به گمراهى ذاتى و يا به گمراهى سابق خود باقى است ؟) و اينكه گفتيم (نور) به معناى آن علمى است كه از ايمان متولد مى شود شاهدش روايتى است كه شيعه و سنى آنرا از رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) نقل كرده اند كه فرمود: (هر كه عمل كند به آنچه كه عالم به آن است خداوند علم به آنچه را هم كه نمى داند روزيش نموده آنچه را هم كه نمى دانست به او ياد مى دهد) جهت اين مطلب روشن است ، زيرا وقتى روح ايمان در دل كسى جايگير شد عقايد و اعمال او هم عوض شده به صورتى كه مناسب با ايمان باشد در مى آيد، عينا مانند ملكات نفسانى از قبيل فضايل و رذايل كه وقتى در نفس پيدا شد رنگ اعمال را هم مناسب با خود مى سازد.
بعضى ديگر از مفسرين در معناى آيه گفته اند: مراد از (نور) ايمان و يا قرآن است . و اين معنا از سياق آيه به دور است .
به هر حال ، يكى از آثار اين نور را دين شمرده كه مؤ من داراى اين نور در مسير زندگى اجتماعى كه مسير تاريك و پرتگاه عجيبى است راه خود را پيدا نموده ، از اعمال ، آن عملى را انجام مى دهد كه در سعادت زندگيش نافع باشد، و آن كارهايى كه برايش ضرر دارد نمى كند.

*(217/3)*

وقتى حال مؤ من چنين باشد آيا او مثل كسى است كه در ظلمتهاى گمراهى و نداشتن نور ايمان به سر برده و از آن بيرون شدنى نيست ؟ هرگز مثل او نيست ، براى اينكه مرگ هيچوقت اثر زندگى را ندارد، پس نبايد اميدوار بود كه كافر در عين كفرش به سوى اعمالى كه نافع براى آخرتش باشد هدايت شود.
پس ، از آنچه گفته شد روشن گرديد كه جمله (كمن مثله فى الظلمات ...) در تقدير: (هو فى الظلمات ليس بخارج منها) بوده ، و مبتدايى كه همان ضمير (هو) باشد حذف شده و ضمير مزبور ضمير موصول (من ) و عايد به آن است . بعضيها گفته اند : تقديرش ‍ (كمن مثله مثل من هو فى الظلمات ) بوده ، و اين حرف جز كثرت تقدير عيب ديگرى ندارد.
كذلك زين للكافرين ما كانوا يعملون
از ظاهر سياق صدر آيه چنين برمى آيد كه تشبيه (كذلك ) از قبيل تشبيه فرع به اصل و به منظور اعطاى قاعده كلى بوده باشد، مانند تشبيهى كه در آيه (كذلك يضرب الله الحق و الباطل ) و (كذلك يضرب الله الامثال ) است و در حقيقت به رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) مى فهماند كه آن مثالى را كه ما زديم قاعده اى كلى گرفته و بر مثل ديگرى كه زده مى شود بر آن قياس كن .
بنا بر اين ، معناى جمله (كذلك زين ...) اين خواهد بود: كافر مفرى از ظلمات ندارد، براى اينكه اعمال او آنچنان به نظرش جلوه كرده و او را مجذوب ساخته كه نمى گذارد به فكر بيرون آمدن از ظلمت همان عمل افتاده خود را به فضاى روشن سعادت بكشاند. آرى ، خداوند مردم ستمگر را هدايت نمى كند.
بعضى ديگر در وجه تشبيه مزبور گفته اند: تشبيه عمل كفار است به عمل مسلمين و مؤ منين ، و معنايش اين است كه : كفر در نظر كفار جلوه كرده و به آن عمل كرده اند همچنانكه ايمان در نظر مؤ منين جلوه كرده و بدان عمل نموده اند. و ليكن اين معنا از سياق صدر آيه به دور است .
مكر بزرگان و اعيان هر قريه در برابر دعوت انبياء و استهزائشان به رسالت پيغمبر (ص ).

*(217/4)*

و كذلك جعلنا فى كل قرية اكابر مجرميها...
گويا مقصود اين باشد كه ما گروهى را زنده نموده و براى ايشان نورى قرار داديم كه با آن نور در ميان مردم زندگى كنند، و گروهى ديگر را از اين زندگى محروم ساختيم ، در نتيجه در ظلمتها مانده و از آن بيرون شدنى نيستند، اعمالشان هم كه در نظرشان خيلى جلوه كرده آنان را در خلاصى از ظلمتها سود نمى دهند، و ما به همين نحو از مجرمين هر قريهاى بزرگتران ايشان را واداشتيم تا در آن قريه در مقابل دعوت دينى پيغمبر و گروندگان مكر كنند، ليكن مكرشان سودى به حالشان نمى دهد، چون ايشان در ظلمت بسر مى برند، و نمى توانند خير و شر خود را ببينند، و نمى فهمند كه خسارت مكرشان به خودشان عايد مى شود.
روى اين حساب منظور از جمله (كذلك زين للكافرين ما كانوا يعملون ) بيان اين جهت خواهد بود كه اعمال كفار با همه جلوهاى كه در نظر ايشان دارد در استخلاص از ظلمتهايى كه ايشان در آن به سر مى برند كوچكترين سودى برايشان ندارد. و منظور از جمله (و كذلك جعلنا فى كل قرية اكابر مجرميها...) بيان اين جهت خواهد بود كه اعمال ايشان و مكر و خدعه هايى كه به ضرر دعوت دينى و عليه انبيا و گروندگانشان مى كنند ضررى به حال آنان نداشته بلكه همه ضررها متوجه خودشان مى شود، و ليكن نمى فهمند، چون در ظلمت به سر مى برند.
بعضى از مفسرين گفته اند: (معناى تشبيهى كه در آيه است اين است كه نظير آنچه كه ما برايت شرح داديم عمل كفار در نظرشان جلوه كرد،

*(217/5)*

و باز نظير آن در هر قريهاى بزرگتران مجرمينش را واداشتيم تا مكر كنند، و در مقابل مكر آنان مؤ منين را نور داديم ، پس هر رفتارى كه با مؤ منين كرديم با كفار هم كرديم الا اينكه كفار به سوء اختيار خود گمراهى و مؤ منين به حسن اختيار خود هدايت را اختيار كردند، زيرا (جعل ) (جعلنا) در هر دو به معناى صيرورت است جز اينكه در باره لطف و نسبت به كفار متمكن ساختن ايشان از مكر و فريب مى باشد). و اين سخن خالى از بعد نيست .
كلمه (جعل ) در جمله (جعلنا فى كل قرية اكابر مجرميها) به همان معنايى است كه (جعل ) در جمله (و جعلنا له نورا) به آن معنا است ، و چون در دومى به معناى خلق است ناگزير بايد در اولى هم به معناى خلق باشد. و بنابراين ، معناى جمله اولى اين مى شود كه : ما در هر قريهاى بزرگترين مجرمين آن قريه را براى اين خلق كرديم كه در آن قريه مكر كنند و غايت خلقت بودن مكر در اين آيه نظير غايت بودن دخول در آتش است در آيه (و لقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن و الانس ) - كه معناى آن در چند جاى اين كتاب گذشته - و اگر اكابر مجرمين را اختصاص به ذكر داد براى اين است كه بفهماند فريب هر فريبكارى به خودش برمى گردد، و معلوم است كه مكر كننده ها در هر قومى اكابر آن قومند، و اما اصاغر و كوچكترها كه همان عامه مردمند در حقيقت اتباع اكابرند، و از خود اراده مستقلى ندارند.

*(217/6)*

و اما اينكه فرمود: (و ما يمكرون الا بانفسهم و ما يشعرون ) جهتش اين است كه مكر به معناى عملى است كه مكر شده آنرا به حال خود نافع بداند و حال آنكه مكر كننده آن عمل را به منظور ضرر رسانيدن به او و خنثى كردن زحمات و باطل ساختن غرضش انجام داده ، و از آنجا كه خداوند سبحان غرضى از دعوت دينى خود نداشته از آن ، نفعى عايد او نمى شود، و منظورش همه منتفع شدن خود مردم است ، پس اگر كسى با خدا مكر كند و نگذارد كه غرض از دعوتهاى دينى حاصل شود در حقيقت به خود ضرر زده نه به پروردگار خود.
و اذا جاءتهم آية قالوا لن نؤ من ...رسالته
اينكه گفتند : (ما به تو ايمان نخواهيم آورد تا آنكه به خود ما نازل شود) آنچه كه به رسولان خدا نازل مى شود مقصودشان اين بوده كه آنان نيز به مقام رسالت نائل شده و علاوه بر اصول و فروع معارف دينى ، داراى خود رسالت نيز بشوند، و گر نه اگر مقصودشان اين نبود جا داشت گفته آنان به عبارت : (مثل ما اوتى انبياء الله ) و امثال آن حكايت شود، مانند آيه (لو لا يكلمنا الله او تاتينا آية ) و آيه (لو لا انزل علينا الملئكة او نرى ربنا).
پس مرادشان از اينكه گفتند: (نؤ تى مثل ما اوتى رسل الله ) اين بوده كه ما ايمان نمى آوريم مگر وقتى كه آنچه به فرستادگان خدا آمده براى ما نيز بيايد، و اين خود يك نحو استهزا است ، زيرا بت پرستان اصل رسالت را قبول نداشتند، پس اين سخنشان به يك معنا شبيه به كلام ديگرشان است كه گفتند: (لو لا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم ) و جوابش هم همان جوابى است كه خداى تعالى از اين كلامشان داده و فرموده : (اهم يقسمون رحمة ربك ) و نيز در همين آيه مورد بحث فرموده : (الله اعلم حيث يجعل رسالته خدا بهتر مى داند رسالت خود را در كجا قرار دهد).

*(217/7)*

از آنچه گذشت معلوم شد ضميرى كه در جمله (اذا جاءتهم ) است به (اكابر مجرمين ) كه در آيه قبلى بود بر مى گردد، چون اگر بگوييم به عموم كفار و مشركين بر مى گردد جمله (حتى نؤ تى مثل ما اوتى رسل الله ) معنا نمى دهد، زيرا معنا ندارد مشركين همگى آرزوى رسالت را كرده باشند، اگر همه اين توقع را مى داشتند ديگر كسى براى تبليغ رسالت باقى نمى ماند. و نيز جمله (الله اعلم حيث يجعل رسالته ) هم جواب ايشان نمى شد، براى اينكه جواب مشركين در اين فرض اين است كه اين آرزوى شما نشدنى و لغو است نه اينكه بفرمايد: (خدا داناتر است بر اينكه رسالتش را در كجا قرار دهد).
و عيد و تهديدى هم كه در ذيل آيه است ، يعنى جمله (سيصيب الذين اجرموا صغار عند الله و عذاب شديد بما كانوا يمكرون ) نيز نظر ما را تاءييد مى كند، براى اينكه اين جمله مى فهماند اين آرزو از همان اكابرى است كه مرتكب جرم شده اند، و علت عذاب را هم همان مكرى قرار داده كه در آيه قبل به اكابر مجرمين نسبت داده بود. پس معلوم مى شود صغار و ذلت و خوارى هم عذاب همانها است ، نه ديگران .
معناى (شرح صدر) و بيان اينكه خداوند براى هدايت بنده سينه او را شرح و توسعه مى دهد.
فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام
كلمه (شرح ) به معناى بسط و وسعت دادن است . راغب در مفردات خود گفته : اصل اين كلمه به معناى پهن كردن و بسط كردن گوشت و امثال آن است . و شرح صدرى هم كه در قرآن به معناى ظرفيت داشتن براى فرا گرفتن علم و عرفان آمده در حقيقت به همان معناى اصليش استعمال شده ، چون سينه را شرح دادن و آنرا پذيراى هر معارفى كه پيش بيايد كردن خود يك نحو توسعه است ، به شهادت اينكه در باره اضلال كه مقابل شرح صدر است مى فرمايد: (يجعل صدره ضيقا حرجا).

*(217/8)*

پس كسى كه خداوند سينهاش را براى قبول اسلام - كه همان تسليم بودن است - شرح كرده باشد در حقيقت سينه اش را براى تسليم در برابر اعتقادات صحيح و عمل صالح وسعت داده ، به طورى كه هيچ مطلب حق و صحيحى به او پيشنهاد نمى شود مگر آنكه او را مى پذيرد، و اين نيست مگر بخاطر اينكه چشم بصيرتش نورى دارد كه هميشه به اعتقاد صحيح و عمل صحيح ميتابد، به خلاف آن كسى كه چشم دلش كور شده ، او حق را از باطل و راست را از دروغ تشخيص نمى دهد، همچنانكه فرموده : (فانها لا تعمى الابصار و لكن تعمى القلوب التى فى الصدور).
خود خداى تعالى هم شرح صدر را در آيه (افمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه فويل للقاسية قلوبهم من ذكر الله ) به همين بيان معنا كرده و فرموده : چنين كسى بر نورى خدايى سوار است كه پيش پايش را روشن مى كند و با توصيف مقابل آن - كه همان اضلال است - به قساوت قلب ، فهمانيده كه اثر شرح صدر نرمى دل است كه دل را براى قبول ذكر خدا قابل و مستعد مى كند، سپس فرموده : (الله نزل احسن الحديث كتابا متشابها مثانى تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم ثم تلين جلودهم و قلوبهم الى ذكر الله ذلك هدى الله يهدى به من يشاء و من يضلل الله فما له من هاد) با ذكر نرمى دل براى پذيرفتن ذكر خدا و خضوع در برابر حق فهماند كه نرمى دل همان هدايتى است كه خداوند هر كه را بخواهد بدان موفق مى سازد،

*(217/9)*

اينجا است كه ميتوان گفت برگشت اين دو آيه يعنى آيه مورد بحث و آيه سوره (زمر) به يك معنا است ، و آن اين است كه خداى سبحان وقتى بندهاى از بندگان خود را هدايت مى كند سينه اش را شرح و توسعه مى دهد، و در نتيجه سينه اش براى قبول هر اعتقاد حق و عمل صالحى گنجايش يافته و آن را به نرمى مى پذيرد، و داراى قساوت نيست تا آنرا رد كند. و اين خود يك نوع نور معنوى است كه اعتقادات صحيح و عمل صالح را در نظر روشن ساخته و صاحبش را در عمل به آن مدد مى كند، و همين معنا معرف هدايت الهى است .
از اينجا معلوم مى شود جمله (فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ) در حقيقت به منزله بيان ديگرى است براى جمله (او من كان ميتا فاحييناه و جعلنا له نورا يمشى به فى الناس ). و اگر بر سر جمله مزبور (فاء) تفريع درآمده از باب تفريع يك بيان بر بيان ديگر و نتيجه بودن دومى براى اولى است ، و مى فهماند كه بين اين دو بيان آنقدر تصادق هست كه ميتوان يكى را نتيجه ديگرى دانست ، و اين خود عنايتى است لطيف .
پس بنا بر آنچه گفته شد، معناى جمله مورد بحث اين مى شود: وقتى حال كسى كه خداوند او را پس از مرده بودن زنده كرده چنين باشد، يعنى بر نورى خدايى سوار باشد كه با آن نور اعتقادات و اعمال صحيح روشن شود لاجرم كسى كه خداوند خواسته باشد هدايتش كند سينه اش را فراخ مى كند تا در نتيجه تسليم اوامر پروردگار خود شده از عبادت او استنكاف نورزد. پس اسلام نورى است از ناحيه خداوند و مسلمانان يعنى آنان كه تسليم امر پروردگار خود شدهاند بر نورى سوارند كه خدا روزيشان كرده است .
و من يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا...

*(217/10)*

(اضلال ) معناى مقابل (هدايت ) است ، و به همين جهت اثرش هم مقابل اثر آن است ، و آن اين است كه دل گنجايش حق و صدقه را نداشته و از داخل شدن حق و صدق در آن امتناع داشته باشد، لذا دنبال كلمه (ضيقا) كلمه (حرجا) را كه همان امتناع داشتن است ذكر فرمود.
كلمه (حرج ) بطورى كه صاحب مجمع البيان گفته به معناى تنگترين تنگ است . و در مفردات گفته : (حرج ) و (حراج ) در اصل به معناى آن فاصله تنگى است كه در هنگام اجتماع دو چيز در ميان آن دو مشاهده مى شود و به همين جهت هر فضاى تنگى را حرج مى نامند و گناه را هم حرج مى خوانند.
و بنا به گفته وى جمله (حرجا كانما يصعد فى السماء) به منزله تفسير است براى كلمه (ضيقا) و اشاره است به اينكه امتناع دلهاى گمراهان از قبول حق شبيه است به امتناع ظرفى كه بخواهند چيزى را كه حجمش بيشتر از حجم آن است در آن جاى دهند.
جمله (كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤ منون ) قاعده اى كلى را در مساءله اضلال ممتنعين از ايمان بيان مى كند و مى فرمايد: خداوند رجس (ضلالت ) را نصيب كسانى مى كند كه فاقد حالت تسليم بودن در برابر خدا و رام بودن در برابر حقند.
در اين جمله (ايمان ) را مطلق ذكر كرده با اينكه مورد بحث آيات ، ايمان به خدا بود كه نداشتن آن عبارت بود از شرك ، ليكن بيانى كه ما براى آيه كرديم هم شامل عدم ايمان به خدا (شرك ) مى شود، و هم عدم ايمان به آيات خدا و رد بعضى از معارف دينى او، پارهاى از جملات هم اين اطلاق را مى رساند، مانند جمله (يشرح صدره للاسلام و جمله و جعلنا له نورا يمشى به ) و جمله (يجعل صدره ضيقا حرجا) و جمله (فى الظلمات ليس بخارج منها).

*(217/11)*

در اين آيه ضلالت كه همان ايمان نياوردن است (رجس ) خوانده شده ، و (رجس ) به معناى قذارت و نجاست است ، الا اينكه در معناى اين قسم نجاست يك نوع استعلا خوابيده ، و به همين جهت در آيه آنرا با كلمه (على ) كه دلالت بر استعلا دارد متعدى نموده و فرموده : (على الذين لا يؤ منون ) و اين تعبير براى اين است كه بفهماند قذارت مزبور مسلط و محيط به آنان است ، به طورى كه ميان آنان و ديگران حائل شده ، ديگران از نزديكى به آنان نفرت دارند همانطورى كه مردم از يك غذاى آلوده به قذارت متنفر مى شوند.
دو اشتباه در مورد انتساب هدايت و ضلالت انسان به خداى تعالى .
بعضى از دانشمندان به اين آيه استدلال كرده اند بر اينكه مساءله هدايت و ضلالت كار خود خداى تعالى است و هيچ كس را در آن دخالتى نيست . و اين حرف اشتباه بزرگى است ، براى اينكه آيه شريفه - همانطورى كه گفته شد - در مقام بيان حقيقت هدايت و ضلالتى است كه از ناحيه خدا است و در حقيقت يك نوع معرف براى آن دو است ، نه اينكه بخواهد آن دو را منحصر در خداى تعالى كند، و از ديگران نفى نمايد.
نظير اين اشتباه را بعضى ديگر كرده اند كه گفته اند: آيه شريفه همچنانكه به الفاظش دلالت مى كند بر انحصار هدايت و ضلالت در خداى تعالى همچنين با الفاظ خود دلالت مى كند بر اينكه اين مساءله يعنى مساءله انحصار از مسلمات عقل است .
توضيح اينكه : بنده مخلوق ، قدرتش بر ايمان و كفر به يك اندازه است ، و مادامى كه براى يكى از اين دو مرجحى در كار نباشد محال است كه آن يكى را بر ديگرى ترجيح دهد و بر گزيند، پس اختيار يكى از آن دو وقتى صورت مى گيرد كه مرجحى براى آن باشد،

*(217/12)*

و اين مرجح ناچار يك امر قلبى خواهد بود، و آنهم جز علم يا اعتقاد و يا مظنه بر وجود مصلحت زائده و منفعت راجح و نبود ضرر زائد و منقصت راجح چيز ديگر نمى تواند باشد، و چون در محل خود ثابت شده كه حصول علم و اعتقاد و مظنه در قلب از ناحيه خداى تعالى است ، پس لاجرم اختيار كفر و يا ايمان مستند به او است و بنده را در انتخاب يكى از آن دو اختيارى نيست . درست است كه بنده داراى قدرت هست ، و ليكن آن چيزى كه باعث بر اختيار است قدرت تنها نيست ، بلكه قدرت و داعى است كه آن از ناحيه خدا است .
وقتى اين معنا ثابت شد اينك مى گوييم صدور ايمان از بنده وقتى ممكن است كه خداى تعالى در قلب او اعتقاد رجحان ايمان را بر كفر ايجاد كرده باشد كه اگر چنين اعتقادى را خداوند در قلب كسى ايجاد نمود البته قلب و نفس متمايل به ايمان مى شود، و گر نه محال است كسى از پيش خود ايمان را اختيار كند، و اين همان شرح صدرى است كه در آيه مورد بحث است . و همچنين صدور كفر از بنده وقتى ممكن است كه خداوند در قلب او اعتقاد رجحان آنرا بر ايمان بيافريند و همين كه آفريد قلب از ايمان نفرت كرده و به طرف كفر ميگرايد وگرنه اختيار كفر هم محال است ، مراد از جمله (يجعل صدره ضيقا حرجا) هم همين است . بنابراين ، تقدير آيه چنين مى شود: كسى كه خداوند از او ايمان را بخواهد دواعى نفسانيش را نسبت به ايمان تقويت مى كند، و كسى كه خداوند كفر را از او بخواهد موانع و صوارف از ايمان را در دلش تقويت نموده در مقابل ، دواعى كفر را در دلش قوى مى كند. و چون عقل هم همين حكم را مى كند پس بايد گفت قرآن كريم نيز به همين ادله عقلى اشاره مى كند. اين بود خلاصه كلام اين دانشمند .

*(217/13)*

و در اين كلام چند اشكال است : اول اينكه اگر اشيا را مستند به خداى تعالى مى دانيم بخاطر اينكه خداى تعالى اسباب و مقدمات وجود آنرا فراهم نموده باعث نمى شود كه به غير خدا مستند نباشد و گر نه قانون عمومى علت و معلول از بين رفته در نتيجه احكام عقلى به كلى از ميان ميرود، پس ممكن است تمامى اشيا، و از آن جمله هدايت و ضلالت ، در عين اينكه بطور حقيقت مستند به خدا هستند به همان گونه مستند به غير خدا هم باشند و تناقضى هم نباشد.
دوم اينكه آيه شريفه تنها متعرض اين جهت بود كه هدايت و ضلالت و يا سعه و ضيق قلب كار خداى تعالى و از صنع او است ، و اما اينكه هدايت و ضلالت همان رغبت نفس و نفرت آن باشد گذشته از اينكه سخن درستى نيست آيه شريفه هم از آن ساكت بلكه از آن بيگانه است ،
و صرف اينكه اراده فعل مستلزم رغبت ، و كراهت از فعل مستلزم نفرت است باعث نمى شود كه بگوييم مراد از سعه قلب اراده و مقصود از ضيق قلب كراهت است و اين مغالطه ، و يكى از دو مقارن را در جاى آن ديگرى اخذ كردن است . و از اين عجيب تر اينكه چون خيال كرده كه آيه با آن دليل عقلى كه اقامه كرده منطبق است گفته : لفظ آيه بر اين دليل عقلى دلالت دارد-.
سوم اينكه در سابق گفتيم آيه شريفه تنها در مقام بيان عملى است كه خدا در موقع هدايت و اضلال در قلب انجام مى دهد و اما اينكه آيا تمامى هدايتها و ضلالتها تنها از ناحيه خدا است ، آيه از آن اجنبى است ، گو اينكه هدايت و ضلالت از ناحيه خدا است و ليكن غرض از آيه مورد بحث ، افاده آن نيست .
و هذا صراط ربك مستقيما...

*(217/14)*

اين جمله اشاره است به همان بيانى كه در آيه قبلى گذشت ، و ما سابقا معناى صراط و استقامت را بيان كرديم . خداى تعالى در اين جمله شرح صدر دادن در موقع هدايت را و سينه را ضيق و حرج قرار دادن در موقعى كه بخواهد كسى را گمراه كند، صراط مستقيم و سنت جارى خود خوانده ، و خاطرنشان ساخته كه اين سنت جارى اختلاف و تخلف پذير نيست ، پس هيچ مؤ منى نيست مگر آنكه داراى شرح صدر و دلش براى تسليم در برابر خداوند آماده است و هيچ غير مؤ منى نيست مگر آنكه وضعش عكس اين است .
پس در حقيقت جمله (و هذا صراط ربك مستقيما) بيان دومى است كه تعريف در آيه قبلى را تاءكيد نموده و ميفهماند كه تعريف مزبور براى هدايت و ضلالت تعريفى است جامع افراد و مانع اغيار، و همين معنا را نيز در جمله (قد فصلنا الايات لقوم يذكرون ) تاءكيد نموده مى فرمايد: بيان مزبور نزد آنان كه متذكر معارف فطرى و عقايد اوليهاى شوند كه خداوند در نفس آنان به وديعه سپرده و با تذكر آن انسان به معرفت هر حق و تشخيص آن از باطل راه مى يابد بيانى است حق و روشن ، علاوه بر اينكه ، اين بيان بيان آن خدايى است كه همو انسان را بعد از هدايت به حجت به سوى نتيجه حجت هدايت مى كند.
لهم دارالسلام عند ربهم و هو وليهم بما كانوا يعملون
به طورى كه از ظاهر سياق برمى آيد كلمه (سلام ) در اينجا به همان معناى لغوى يعنى دور بودن از آفات ظاهرى و باطنى است . و (دارالسلام ) به معناى آن محلى است كه در آن هيچ آفتى از قبيل مرگ ، مرض و فقر و هيچ عدم و فقدانى ديگر و هيچ غم و اندوهى واردين را تهديد نمى كند، و چنين محلى همان بهشت موعود است و جز آن نمى تواند باشد، مخصوصا بعد از آنكه مقيد به قيد (عند ربهم ) شده است .

*(217/15)*

آرى ، اولياى خدا در همين دنيا هم وعده بهشت و دارالسلام را كه خداوند به آنان داده احساس مى كنند، يعنى دنيا هم براى آنان دارالسلام است ، براى اينكه اينگونه افراد كسى را جز خداوند مالك نمى دانند، و در نتيجه مالك چيزى نيستند تا بترسند روزى از دستشان برود و يا از فقدان و از دست دادنش اندوهگين شوند، همچنانكه خداى تعالى در حقشان فرموده : (الا ان اولياء الله لا خوف عليهم و لا هم يحزنون ) و در فكر هيچ چيزى جز پروردگار خود نيستند، و زندگيشان همه در خلوت با او مى گذرد، به همين جهت ايشان در همين دنيا هم كه هستند در دارالسلاماند، و خداوند ولى ايشان است و آنان را در مسير زندگى به نور هدايت سير مى دهد، همان نورى كه از دلهايشان تابيده چشم عبرت بينشان را روشن ساخته است .
بعضى از مفسرين گفته اند مراد از (سلام ) خداى تعالى و مقصود از (دارالسلام ) بهشت او است . و ليكن اين تفسير با سياق آيه سازگار نيست . و مرجع ضميرهاى جمعى كه در آيه است - بطورى كه گفته مى شود - كلمه قوم در (لقوم يذكرون ) است ، چون اين كلمه از كلمات ديگرى كه ممكن است مرجع باشد به ضماير مزبور نزديك تر است . ليكن دقت در آيه رجوع ضماير را به هدايت يافتگان مذكور در آيه قبل تاءييد مى كند، چون آيات مورد بحث در مقام بيان احسانى است كه خدا به هدايت يافتگان مى كند، پس ناگزير بايد ضمايرى كه در وعده مزبور است نيز به آنان برگردد، و اگر در ميان آيات ذكرى از قوم نامبرده به ميان آمده تبعى بوده نه بالاصاله .
گفتارى در معناى هدايت الهى .

*(217/16)*

هدايت به معنايى كه از آن مى فهميم در هر حال از عناوينى است كه افعال به آن متصف مى شود، مثلا وقتى گفته مى شود (من فلانى را به فلان كار هدايت كردم ) مقصود بيان چگونگى رسيدن فلان شخص به فلان مقصود است ، حال چه اينكه فلان راه رسيدن به مقصود را به او نشان داده باشى و چه اينكه دست او را گرفته و تا مقصد همراهيش كرده باشى . كه در صورت اول هدايت به معناى ارائه و نشان دادن طريق است و در صورت دوم به معناى ايصال به مطلوب .
خلاصه ، آنچه كه در خارج از شخص هدايت كننده مشاهده مى شود افعالى از قبيل بيان آدرس و يا نشان دادن به اشاره و يا برخاستن و طرف را به راه رساندن است ، اما خود هدايت عنوان و صفت فعل و دائر مدار قصد است ،
همچنانكه اعمالى كه از طرف مقابل سر ميزند معنون به عنوان اهتدا و هدايت يافتن است . اين معنا را براى اين خاطر نشان ساختيم كه وقتى مى گويى م : (هدايت كه يكى از اسماى حسنى است و به خدا نسبت داده مى شود، و به آن نظر خداى تعالى هادى ناميده مى شود صفتى است از صفات فعل خدا مانند رحمت و رزق و امثال آن نه از صفات ذات او) خواننده محترم به سهولت آنرا درك نمايد.
تقسيم هدايت الهى به دو قسم : تكوينى و تشريعى . و تقسيم هدايت تشريعى به دو قسم: ارائه طريق و ايصال به مطلوب .
و هدايت خداى تعالى دو قسم است : يكى هدايت تكوينى و ديگرى تشريعى . و اما هدايت تكوينى هدايتى است كه به امور تكوينى تعلق مى گيرد، مانند اينكه خداوند هر يك از انواع مصنوعات را كه آفريده ، او را به سوى كمال و هدفى كه برايش تعيين كرده و اعمالى كه در سرشتش گذاشته راهنمايى فرموده و شخصى از اشخاص آفريده را به سوى آنچه برايش مقدر شده و نهايت و سر رسيدى كه براى وجودش قرار داده است به راه انداخته ، چنانكه مى فرمايد: (ربنا الذى اعطى كل شى ء خلقه ثم هدى ) و مى فرمايد (الذى خلق فسوى و الذى قدر فهدى ).

*(217/17)*

و اما هدايت تشريعى - اين هدايت مربوط است به امور تشريعى از قبيل اعتقادات حق و اعمال صالح كه امر و نهى ، بعث و زجر و ثواب و عقاب خداوند همه مربوط به آن است . اين قسم هدايت نيز دو گونه است : يكى ارائه طريق يعنى صرف نشان دادن راه كه هدايت مذكور در آيه (انا هديناه السبيل اما شاكرا و اما كفورا) از آن قبيل است . و ديگر ايصال به مطلوب يعنى دست طرف را گرفتن و به مقصدش رساندن كه در آيه (و لو شئنا لرفعناه بها و لكنه اخلد الى الارض و اتبع هويه ) به آن اشاره شده . در آيه (فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ) هم به بيان ديگرى همين هدايت را تعريف كرده و فرموده : اين قسم هدايت عبارت است از اينكه قلب به نحو مخصوصى انبساط پيدا كرده و در نتيجه بدون هيچ گرفتگى قول حق را پذيرفته به عمل صالح بگرايد، و از تسليم بودن در برابر امر خدا و اطاعت از حكم او ابا و امتناع نداشته باشد.
و آيه شريفه (افمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه ... ذلك هدى الله يهدى به من يشاء) به همين معنا اشاره نموده و اين حالت را نور خوانده است ، چون قلب با داشتن اين حالت نسبت به اينكه چه چيزهايى را بايد در خود جاى دهد، و چه چيزهايى را قبول نكند روشن و بينا است .

*(217/18)*

خداى تعالى براى اين قسم هدايت رسم ديگرى را هم ترسيم كرده ، آنجا كه هدايت انبيا (عليهم السلام ) و اختصاصات ايشان را ذكر كرده دنبالش مى فرمايد: (و اجتبيناهم و هديناهم الى صراط مستقيم ذلك هدى الله يهدى به من يشاء من عباده ) و اين آيه همچنانكه در تفسيرش بيان داشتيم دلالت دارد بر اينكه يكى از خواص هدايت الهى افتادن به راه مستقيم و طريقى است كه انحراف و اختلاف در آن نيست ، و آن همانا دين او است كه نه معارف اصولى و شرايع فروعيش با هم اختلاف دارد، و نه حاملين آن دين و راهروان در آن راه با يكديگر مناقضت و مخالفت دارند، براى اينكه منظور از تمامى معارف و شرايع دين الهى يك چيز است و آن توحيد خالص ‍ است كه خود حقيقت واحدى است ثابت و تغيير ناپذير. و نيز خود آن معارف هم همه مطابق با فطرت الهى است كه نه خود آن فطرت عوض شدنى است و نه احكام و مقتضياتش قابل تغيير است ، به همين جهت حاملين دين خدا يعنى انبيا (عليهم السلام ) نيز با يكديگر اختلاف ندارند، همه به يك چيز دعوت نموده خاتم آنان همان را مى گويد كه آدم آنان گفته بود، تنها اختلاف آنان از جهات اجمال دعوت و تفصيل آن است .
بحث روايتى
(در ذيل آيات مربوط به حيات و نور شخص مؤ من و شرح صدر...).
در كافى به سند خود از زيد روايت كرده كه گفت : از حضرت ابى جعفر (عليهالسلام ) شنيدم كه در تفسير آيه (او من كان ميتا فاحييناه و جعلنا له نورا يمشى به فى الناس مى فرمود:
ميت آن كسى است كه هيچ چيز نمى داند، و مقصود از (نورا يمشى به فى الناس ) امامى است كه به او اقتدا كند، و مقصود از (كمن مثله فى الظلمات ليس بخارج منها) آن كسى است كه امام خود را نشناسد.

*(217/19)*

مؤ لف : اين تفسير از باب تطبيق كلى بر مصداق است نه اينكه معناى نور، امام باشد چون قبلا هم گفتيم كه مقصود از نور، هدايت به سوى قول حق و عمل صالح است و سياق آيه جز اين را نمى رساند. سيوطى در الدرالمنثور از زيد بن اسلم نقل كرده كه آيه مزبور در باره عماربن ياسر نازل شده .و روايت ديگرى از ابن عباس و زيد بن اسلم نقل كرده كه گفته اند: آيه در شان عمر بن خطاب و ابى جهل بن هشام نازل شده . و حال آنكه سياق آيه سياقى نيست كه بتوان گفت در مورد خاصى نازل شده است .
و نيز در الدرالمنثور است كه ابن ابى شيبه ، ابن ابى الدنيا، ابن جرير، ابو الشيخ ، ابن مردويه ، حاكم و بيهقى در كتاب شعب از چند طريق از ابن مسعود نقل كرده اند كه گفت وقتى آيه (فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ) نازل شد رسول خدا فرمود: وقتى خداوند نور را در دل كسى بتاباند آن دل فراخ و پر ظرفيت مى شود. عرض كردند آيا براى چنين دلى علامتى هست ؟ فرمود: علامتش اقبال و رو آوردن به سراى جاويد و اعراض و پرهيز از دار غرور و آمادگى براى مرگ قبل از رسيدن آن است .
مؤ لف : سيوطى اين روايت را از عده اى از مفسرين نيز نقل كرده ، و ايشان آن را از جمعى از تابعين از قبيل ابى جعفر مدائنى و فضل و حسن و عبد الله بن سور از رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) روايت كرده اند.

*(217/20)*

و در كتاب عيون به سند خود از حمدان بن سليمان نيشابورى نقل كرده كه گفت : من از حضرت رضا (عليهالسلام ) معناى آيه (فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ) را پرسيدم ، حضرت فرمود: معنايش اين است كه : خداوند هر كس را كه بخواهد در دنيا به سوى ايمان و در آخرت به سوى بهشت و دار كرامت خود هدايت كند او را براى تسليم بودن در برابر اوامر خود و وثوق و اطمينان داشتن نسبت به ثواب و پاداشش شرح صدر مى دهد، و هر كافر و گنهكارى را كه بخواهد از بهشت و دار كرامت خود گمراه سازد در اثر كفر و نافرمانى سينهاش را تنگ و كم ظرفيت مى كند تا در ايمان خودش متزلزل شده اضطرابش به حدى برسد كه گويا به آسمان بالا ميرود، (كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤ منون خداوند اينچنين پليدى و آلودگى را بهره كسانى كه ايمان نمى آورند قرار مى دهد.) مؤ لف : در اين حديث نكاتى است كه همه آنها به بيان سابق ما اشاره دارد.
و در كافى به سند خود از سليمان بن خالد از امام صادق (عليهالسلام ) روايت كرد، كه فرمود: خداى عز و جل وقتى براى بندهاى از بندگانش خيرى بخواهد نقطه نورى در دلش ايجاد نموده گوش دلش را باز مى كند، و فرشتهاى را بر او مى گمارد تا او را به صلاح و سداد وادارد، و وقتى براى بندهاى بدى بخواهد نقطه سياهى در دلش ايجاد نموده گوش دلش را كر مى كند و شيطانى را بر او ميگمارد تا او را گمراه سازد. راوى مى گويد: امام (عليهالسلام ) به اينجا كه رسيد آيه (فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام و من يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا كانما يصعد فى السماء) را تلاوت كرد.
مؤ لف : اين روايت را عياشى در تفسير خود بدون ذكر سند و صدوق در توحيدش با سند از امام صادق (عليهالسلام ) نقل كرده اند.

*(217/21)*

و در كافى به سند خود از حلبى از ابى عبد الله (عليهالسلام ) روايت كرده كه فرمود: قلب براى يافتن حق هميشه در اضطراب است و اين در و آن در ميزند تا به آن دست پيدا كند پس از آنكه دست يافت مطمئن مى شود و اضطرابش خاتمه مى يابد. راوى مى گويد امام (عليهالسلام ) سپس آيه (فمن يرد الله ان يهديه ...) را تا كلمه (فى السماء) تلاوت فرمود.
مؤ لف : اين روايت را عياشى نيز در تفسير خود از ابى جميله از عبد الله بن جعفر از برادرش موسى بن جعفر (عليهالسلام ) روايت كرده است .
و نيز در تفسير عياشى از ابى بصير از خيثمه روايت شده كه گفت : از امام ابى جعفر (عليهالسلام ) شنيدم كه مى گفت : مادامى كه قلب به حق دست نيافته همواره در زير و رو شدن است و از جاى خود تا حنجره كنده مى شود تا به حق دست بيابد، آن موقع در جاى خود قرار مى گيرد.
راوى مى گويد: امام (عليهالسلام ) موقعى كه فرمود: (در جاى خود قرار مى گيرد)، انگشتهاى دو دست را در هم حلقه زد و سپس ‍ آيه (فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام و من يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا) را تلاوت فرموده و نيز مى گويد امام به موسى بن اشيم فرمود: معناى (حرج ) را ميدانى ؟ عرض كرد: نه . حضرت دستها را محكم به يكديگر چسبانيده و فرمود: اين را (حرج ) مى گويند كه نه چيزى در آن فرو ميرود و نه چيزى از آن بيرون مى آيد.
مؤ لف : قريب به اين مضمون در تفسير برهان از صدوق روايت شده ، برقى نيز صدر حديث را در كتاب محاسن خود از خيثمه از حضرت ابى جعفر (عليهالسلام ) روايت كرده . تفسيرى كه در اين روايات براى حرج شده مناسب با آن معنايى است كه ما از راغب نقل كرديم .

*(217/22)*

و در اختصاص به سند خود از آدم بن حر روايت كرده كه گفت : موسى بن اشيم از امام صادق (عليهالسلام ) معناى آيهاى از آيات قرآن را مى پرسيد و من در آن مجلس حاضر بودم ، امام (عليهالسلام ) هم به سؤ الش جوابى داد، چيزى نگذشت مردى وارد شد و از آنجناب معناى همان آيه را پرسيد و ليكن امام جوابى داد بر خلاف آن جوابى كه به موسى بن اشيم داده بود. ابن اشيم به من رو كرد و گفت : من از اين جوابهاى ضد و نقيض آنقدر در اضطراب و شك افتاده ام كه گويى دلم را با كارد پاره پاره مى كنند، با خود گفتم اين تقصير خود ما است كه ابا قتاده را رها كرده نزد كسى آمديم كه اينجور اشتباهات بزرگ دارد، و جوابى مى دهد كه سراپايش خطا است ، با اينكه اباقتاده حتى در يك واو و يا حرف ديگرى اشتباه نمى كند، در اين بين كه اين افكار در دلم خطور مى كرد مرد ديگرى وارد شد و اتفاقا او هم از امام معناى همان آيه را سؤ ال كرد، و با كمال تعجب ديدم جوابى كه به او داد بر خلاف جواب من و جواب شخص دوم بود اين را كه شنيدم قدرى آسوده شدم و فهميدم كه امام عمدا اينطور جواب مى دهد، و خود را با افكار ديگرى سرگرم كردم .
ناگاه امام (عليهالسلام ) به من التفات كرده و فرمود: اى ابن اشيم ! آن كار را كه در فكر آن هستى انجام مده . به اين ترتيب حديث نفس ‍ من آشكار شد، آنگاه فرمود: اى ابن اشيم ! خداى تعالى امر را واگذار كرد به سليمان بن داوود و فرمود:

*(217/23)*

(هذا عطاؤ نا فامنن او امسك بغير حساب ) و واگذار كرد به پيغمبر گراميش (صلى الله عليه وآله و سلم ). آرى ، اى ابن اشيم ! خدا امر را به ما واگذار كرده و هر كس كه خدا بخواهد هدايتش كند او را براى اسلام شرح صدر مى دهد و هر كس را بخواهد گمراه كند سينه اش را تنگ و حرج مى كند، هيچ ميدانى حرج چيست ؟ عرض كردم نه . دست خود را محكم بست و به من فهماند حرج هر چيزى مصمتى (ميان پرى ) است كه نه چيزى از آن بيرون شود و نه چيزى بتواند در آن داخل گردد.
مؤ لف : مساءله تفويض و واگذارى امر به سليمان و به رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) و ائمه اهل بيت گر چه روايات زيادى در تفسيرش وارد شده و ليكن از خود اين حديث و اينكه آيه مورد بحث را با داستان سليمان تطبيق كرده ميتوان فهميد كه معناى آن اين است كه علمى كه خداوند از معناى قرآن به ايشان داده منحصر در يك معنا و دو معنا نيست ، بلكه براى هر آيه قرآن معانى زيادى در نزد ايشان است ، و ايشان از آن معانى آن مقدارى را انتشار مى دهند كه خدا اذنشان داده باشد، و بعيد نيست كه مقصود امام از خواندن آيه راجع به سليمان اشاره به همين معنا باشد، گو اينكه روايت ظهور دارد در اينكه مقصود از تلاوت آيه بيان حال دلها و تعريض بر موسى بن اشيم و اضطراب و قلق خاطر او است .
در تفسير قمى در ذيل جمله (... ضيقا حرجا) روايت كرده كه فرمود: مثل آن دلهايى كه خداوند ضيق و حرجش قرار داده مثل درختى است كه در ميان درختهاى زيادى سبز شده باشد و شاخه هاى آن از هيچ طرف جايى براى رشد و باز شدن ندارند و ناچار اين درخت به طرف آسمان رشد نموده هر چه بيشتر بماند بيشتر در تنگنا قرار مى گيرد.
مؤ لف : اين روايت نيز مناسب با معنايى است كه راغب براى لفظ (حرج ) كرده .

*(217/24)*

و در تفسير عياشى از ابى بصير از امام صادق (عليهالسلام ) روايت شده كه در تفسير جمله (كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤ منون ) فرموده مراد از اين رجس شك و ترديد است .
مؤ لف : اين نيز از باب تطبيق كلى بر مصداق است .
آيات 135 - 128 سوره انعام .
و يوم يحشرهم جميعا يا معشر الجن قد استكثرتم من الانس و قال اولياءهم من الانس ربنا استمتع بعضنا ببعض و بلغنا اجلنا الذى اجلت لنا قال النار مثويكم خالدين فيها الا ما شاء الله ان ربك حكيم عليم (128) و كذلك نولى بعض الظالمين بعضا بما كانوا يكسبون (129) يا معشر الجن و الانس الم ياتكم رسل منكم يقصون عليكم آيتى و ينذرونكم لقاء يومكم هذا قالوا شهدنا على انفسنا و غرتهم الحيوة الدنيا و شهدوا على انفسهم انهم كانوا كفرين (130) ذلك ان لم يكن ربك مهلك القرى بظلم و اهلها غافلون (131) و لكل درجت مما عملوا و ما ربك بغافل عما يعملون (132) و ربك الغنى ذوالرحمة ان يشا يذهبكم و يستخلف من بعدكم ما يشا كما انشاكم من ذرية قوم آخرين (133) ان ما توعدون لات و ما انتم بمعجزين (134) قل يقوم اعملوا على مكانتكم انى عامل فسوف تعلمون من تكون له عاقبة الدار انه لا يفلح الظالمون (135)
ترجمه آيات
روزى كه همگى را محشور كند (و گويد) اى گروه جنيان از آدميان كه پيرو شما بودند بسيار يافتيد. دوستان ايشان از آدميان گويند: پروردگارا! ما از يكديگر برخوردار شده و به كرده بودى رسيدهايم . گويد: جاى شما جهنم است كه در آن جاويد باشيد مگر آنچه خدا خواهد كه پروردگار تو فرزانه و دانا است (128)
بدينسان بعضى از ستمگران را بر بعض ديگر ولايت مى دهى م به سزاى اعمالى كه (تابعين ) مى كرده اند (129)

*(217/25)*

اى گروه جنيان و آدميان ! مگر پيغمبرانى از خودتان به سوى شما نيامدند كه آيه هاى ما را براى شما مى خواندند و شما را به ديدار اين روزتان بيم ميدادند؟ گويند: عليه خويش گواهى مى دهيم ، زندگى دنيا فريبشان داده بود و عليه خويش گواهى دهند كه كافر بوده اند (130)
آن به خاطر اينست كه پروردگارت اين دهكده ها را در آن حال كه مردمش بى خبر بودند هلاك نمى كرد (131)
و همه را از آن عملهايى كه كرده اند رتبه هايى است و پروردگار تو از اعمالى كه مى كنند بى خبر نيست (132)
پروردگار تو بى نياز و داراى رحمت است اگر خواهد شما را ببرد و از پى شما هر كه را خواهد جانشينتان كند چنانكه شما را از نژاد گروهى ديگر ايجاد كرد (133)
عذابى كه به شما وعده مى دهند آمدنى است و شما فرار نتوانيد كرد (134)
بگو اى قوم ! شما را هر چه در خور است و توانايى داريد عمل كنيد كه من نيز عمل ميكنم ، به زودى خواهيد دانست كه عاقبت آن سراى از آن كيست ، كه ستمگران رستگار نمى شوند (135).
بيان آيات
بين قضاى الهى و اختيار انسان ، مزاحمتى نيست .
اين آيات مربوط و متصل به آيات قبل است ، و سرپرستى و ولايتى را كه برخى از ستمگران بر برخى ديگر به اذن خدا دارند - مانند ولايت شياطين بر كفار - تفسير مى كند، و بيان مى كند كه اين كار از خداى تعالى ظلم نيست ، به شهادت اينكه خود ستمگران و كفار به زودى در قيامت اعتراف مى كنند به اينكه اگر معصيت كردند و يا به خداوند شرك ورزيدند به سوء اختيار خودشان بوده ، و اين خود آنان بودند كه با شنيدن نداى الهى و هشدارش نسبت به عذاب قيامت ، مغرور زندگى دنيا شدند و راه ظلم را پيش گرفتند، و ستمگران هم رستگار نخواهند شد.

*(217/26)*

و اينكه قضاى الهى با كفر و ظلم آنان موافق است سبب نمى شود كه كفر و ظلمشان به خودشان نسبت داده نشود. نه قضاى الهى منافات با اختيار كه مدار مؤ اخذه و مجازات است دارد، و نه اختيار انسانى كه مدار سعادت و شقاوت است مزاحم با قضاى الهى است ، چون قضاى الهى بر اين رانده شده كه آنان اولياى خود را از شياطين به اراده و اختيار خود متابعت كنند، نه اينكه متابعت كنند چه اراده داشته باشند و چه نداشته باشند،
تا بتوان گفت خداوند و يا شياطين ايشان را مجبور به سلوك طريق شقاوت و انتخاب شرك و ارتكاب گناهان كرده ، بلكه خداى سبحان غنى مطلق است و نيازى به آنچه در دست ايشان است ندارد تا به طمع آن به آنان ظلم كند، آرى ، خداوند همه آنان را به رحمت خود آفريده و به استفاده از رحمتش سفارش و تاءكيد فرموده ، ولى ايشان راه ظلم را پيش گرفته و در نتيجه از رستگارى بازماندند.
و يوم يحشرهم جميعا يا معشر الجن ... اجلت لنا
وقتى در لغت عرب گفته مى شود: (اكثر من الشى ء) و يا (اكثر من الفعل ) و يا (استكثرمنه ) معنايش اين است كه فلانى از فلان چيز زياد آورده و يا فلان كار را بسيار انجام داده ، و اينكه در آيه مورد بحث مى فرمايد: شما اى گروه جن زياد از انسانها آوردهايد، معنايش اين نيست كه افراد زيادى را آوردهايد براى اينكه آورنده انسانها در دنيا و مبعوث كننده آنان در قيامت خود خداى تعالى است ، بلكه معنايش اين است كه شما اى گروه شياطين زياد در انسانها اثر سوء گذاشتيد و خيلى آنان را اغوا كرديد. و اين اغوا كردن شيطانها همانطورى كه قبلا هم گفته شد به طور اجبار نيست .
سلطه و ولايت شياطين بر انسان ، قهرى نيست ، بلكه به اعتراف كفار در قيامت ، نتيجه معامله طرفينى است .

*(217/27)*

خلاصه اينكه ، ولايت شيطانها بر آدميان ولايت اجبار نيست بلكه از قبيل معامله طرفينى است ، به اين معنا كه اگر انسانها شيطانها را متابعت مى كنند به خاطر منافع و فوايدى است كه در اين كار تصور مى كنند ، و اگر شيطانها هم آنان را مى فريبند بخاطر منافعى است كه در ولايت بر آنان و اداره كردن شؤ ون ايشان مى پندارند.
آرى ، شيطانها از فريفتن انسانها و ولايت داشتن بر ايشان يك نوع لذتى مى برند، انسانها هم از پيروى شيطانها و وسوسه هاى آنان يك نوع لذتى را احساس مى كنند، چون به اين وسيله به ماديات و تمتعات نفسانى مى رسند، و اين همان اعترافى است كه اولياى شيطانها در قيامت خواهند كرد، و خواهند گفت : (ربنا استمتع بعضنا ببعض ) پروردگارا ما پيروان شياطين و شياطين ، از يكديگر استفاده كرديم ما از وسوسه و تسويلات آنها - كه همان متاع دنيا و زخارف آن باشد - استفاده كرديم ، و آنان از ولايتى كه بر ما داشتند لذت بردند، و نتيجهاش اين شد كه مى بينيم .
از اينجا معلوم مى شود كه مراد از (اجل ) در جمله و (بلغنا اجلنا الذى اجلت لنا) آن حدى است كه خداوند براى وجود ايشان قرار داده . و آن درجه و پايه اى است كه ايشان به وسيله اعمالى كه كردند بدان رسيدند، نه اينكه معنايش سر رسيدن مدت زندگى باشد، سياق آيه هم همين معنا را تاءييد مى كند. روى اين حساب برگشت معناى آيه به اين است كه : بعضى از ما به سوء اختيار و به عمل زشت خود بعض ديگر را پيروى كرديم ، و اين روش را تا آنجا كه تو مقدر كرده بودى ادامه داديم ، يعنى تا سر حد ظلم و كفر پيش رفتيم .

*(217/28)*

(و يوم يحشرهم جميعا) و روزى كه همه آنان را محشور مى كند تا احتجاج عليه آنان به طور كامل انجام يابد، آنگاه به طايفه شيطانها مى فرمايد: (يا معشر الجن قد استكثرتم من الانس ) اى گروه جن شما ولايت بر انسانها و گمراه نمودن آنان را از حد گذرانديد (و قال اوليائهم من الانس ) پيروان شيطانها به جاى ايشان جواب داده به حقيقت اعتراف كرده و مى گويند: (ربنا استمتع بعضنا ببعض ) پروردگارا ما گروه آدميان خودمان دنبال شيطانها را گرفته و از تسويلات آنان از قبيل زخارف دنيا و هواپرستى لذت برديم ، و گروه جن هم از پيروى كردن ما و القاى وسوسه به دلهاى ما لذت بردند، ما دو طايفه اين روش را ادامه داديم تا آنكه : (بلغنا اجلنا الذى اجلت لنا) رسيديم به آن اندازه از زندگى نكبتبار و كارهاى ناشايسته كه فعلا داريم .
به طورى كه ملاحظه مى كنيد اعتراف دارند كه اين (اجل ) را هر چند خداوند مقدر فرموده ولى ايشان با پيمودن راه بهره بردارى از يكديگر به اختيار خويش ، به آن رسيدهاند. و بنا بر آنچه گفته شد اگر بگوييم آيه شريفه ظهور دارد در اينكه مراد از (جن ) شياطين جنى است كه در سينه ها وسوسه مى كنند خيلى بيراهه نرفتهايم .
قال النار مثويكم خالدين فيها الا ما شاء الله ...

*(217/29)*

اين جمله حكايت جوابى است كه خداوند به آنان مى دهد، و در عين حال قضايى است كه عليه آنان ميراند، و متن آن قضا تنها جمله (النار مثويكم ) است . كلمه (مثوى ) اسم مكان از ماده ثوى يثوى ثواء و به معناى محل اقامت با استقرار است ، پس اينكه فرمود: (النار مثويكم ) معنايش اين است كه : آتش محل اقامتى است براى شما كه در آن استقرار خواهيد داشت ، و بيرون شدن برايتان نيست ، از اين رو جمله (خالدين فيها) تاءكيد خواهد بود، و چون ممكن بود كسى خيال كند كه خود خداى تعالى هم نميتواند آنان را از آتش بيرون كند لذا فرمود (الا ما شاء الله ) تا بفهماند كه قدرت خداى تعالى بر نجات دادن آنان در عين حال بجاى خود باقى است ، گر چه نجات نمى دهد.
next page
fehrest page
back page

*(217/30)*

next page
fehrest page
back page
و در آخر براى اينكه بيان آيه را تكميل نموده و خطابى كه به رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) شده تعليل كرده باشد فرمود: (ان ربك حكيم عليم ).
و كذلك نولى بعض الظالمين بعضا بما كانوا يكسبون
در اين جمله اين معنا را خاطرنشان مى سازد كه بعضى از ستمكاران را ولى بعضى ديگر قرار دادن به همان ملاكى است كه در آيه قبلى ذكر شد، و آن اين بود كه تابع (ستمگران ) از تسويلات متبوع خود (شيطان ) لذت برده از اين راه گناهانى را مرتكب مى شود، و اين روش را آنقدر ادامه مى دهد تا آنكه خداوند متبوع او را ولى او و او را در تحت ولايت آن متبوع قرار دهد .
حرف (باء) در جمله (بما كانوا يكسبون ) براى سببيت و يا مقابله است ، و مى رساند كه قرار دادن اين ولايت خود مجازاتى است كه خداوند ستمگران را در قبال ظلمهايى كه مرتكب شدند كيفر مى دهد، نه اينكه مجازات ابتدايى و بدون گناه بوده باشد. و اين همان معنايى است كه آيه (يضل به كثيرا و يهدى به كثيرا و ما يضل به الا الفاسقين ) آن را بيان مى كند.
در آيه مورد بحث از غيبت به تكلم التفات شده يعنى سياق غيبت پيشين تبديل به خطاب به رسول خدا شده تا اينكه بيان حقايق را اختصاص به رسول خدا داده باشد، چون قوم لايقى براى تلقى اين گونه حقايق نبودند، و اگر به تكلم التفات شده و حال آنكه ممكن بود به نحو ديگر بشود براى اين است كه تكلم براى راز در ميان نهادن مناسب تر است البته در آيات مورد بحث التفاتهاى ديگرى نيز به كار رفته كه خواننده محترم خود ميتواند با كمى دقت به نكات آنها پى برد.
بعثت پيامبران حجت را بر كافرين تمام كرده است .
يا معشر الجن و الانس الم ياتكم رسل منكم ...

*(218/1)*

در اين خطاب اشكالى كه ممكن بود متوجه حجت سابق شود دفع شده ، و آن اين است كه اگر كفار اعتراف مى كنند كه پيرويشان از ولايت شيطان به سوء اختيارشان برده ، به خاطر جهل و غفلتى كه داشتند معذورند، زيرا ايشان هرگز خيال نمى كردند كه ارتكاب معاصى و تمتع از لذات مادى آدمى را به تدريج به ولايت ظالمين و ولايت شيطان ميكشاند، و در نتيجه دچار شقاوتى مى كند كه بعد از آن سعادتى نيست . گو اينكه فى الجمله زشتى هر گناه را مى دانستند، و ليكن از چنين سرانجامى غافل بودند، و مؤ اخذه غافل صحيح نيست .
آيه مورد بحث اين اشكال را دفع مى كند، و از ايشان مى پرسد آيا انبيا به سوى شما گسيل شدند يا نه ؟ و آيا آيات خداى را به خاطرتان آوردند؟ و شما را از روز رستاخيز و سرانجام گناه و كفر خبر دادند يا خير؟ و چون به همه اينها اقرار دارند قهرا حجت تمام است و ديگر محلى براى اشكال فوق باقى نيست .
بنا بر اين معناى آيه اين مى شود كه : ما در قيامت همگى آنان را مخاطب قرار داده مى پرسيم : اى گروه جن و انس ! آيا پيغمبرانى از شما به سوى شما نيامدند؟ و آيات مرا بر شما نخواندند؟ و شما را به دين حق دعوت نكردند؟ و از عذاب امروز كه روز قيامت است هشدارتان ندادند و به شما نگفتند: خداوند به زودى در موقف بازخواستتان بازداشته و به حساب اعمالتان رسيدگى نموده ، به آنچه از نيك و بد كرده ايد پاداش و كيفرتان مى دهد؟ در جواب خواهند گفت : ما عليه خود گواهى مى دهيم كه پيغمبران آيات تو را بر ما خواندند و از رسيدن به چنين روزى انذارمان كردند، و ما به دين ايشان كفر ورزيده با علم به حقانيت آنان و بدون هيچ غفلتى ايشان را رد كرديم .
سه نكته كه از معناى آيه استفاده مى شود.

*(218/2)*

اين معنا كه ما براى آيه كرديم چند نكته را روشن مى سازد: اول اينكه كلمه (منكم ) بيش از اين دلالت ندارد كه پيغمبران از جنس ‍ مجموع و روى هم رفته همان جن و انسى بودند كه به سوى ايشان مبعوث شدند، و خداوند پيغمبران را از جنس ملائكه قرار نداد تا امتان ايشان از ديدنشان وحشت نكنند، و كلام ايشان را كه همان زبان مادرى خودشان است بفهمند، و اما اينكه براى جن پيغمبرانى از جن و براى انس انبيايى از انس مبعوث كرده باشد آيه شريفه هيچ گونه دلالتى بر آن ندارد.
دوم اينكه تكرار كلمه شهادت در آيه مورد بحث به اين جهت است كه متعلق آن دو مختلف است مراد از شهادت اولى شهادت به آمدن انبيا و ابلاغ آيات خداوند و انذار از عذاب قيامت است و مقصود از شهادت دومى شهادت به كفر عمدى خود نسبت به دين انبيا (عليهم السلام ) است . و اينكه بعضيها گفته اند: مقصود از شهادت اولى شهادت به كفر و معصيت در حال تكليف و مقصود از دومى شهادت در آخرت ، بر كفر خود در دنيا است ، صحيح نيست ، براى اينكه بالاخره مرجع هر دو به همان كفر در دنيا است . و اين توجيه ، اشكال تكرار لفظ را حل نمى كند.
سوم اينكه جمله (و غرتهم الحيوة الدنيا) جمله معترضهاى است كه به منظور دفع توهمى در وسط كلام گنجانيده شده ، و آن توهم اين است كه : چگونه مى توان اين معنا را قبول كرد كه مردمى با اينكه از همديگر بهره مند مى شدند و پيغمبران خود را ميشناختند و آن پيغمبران ايشان را از عذاب دوزخ انذار مى كردند در عين حال با علم و اختيار خود را به هلاكت برسانند؟ جمله مزبور اين توهم را دفع نموده جواب مى دهد: زندگى مادى دنيا ايشان را مغرور نموده و در نتيجه هر وقت برقى از حق و حقيقت در دلشان جستن مى كرد رذايل اخلاقى و هواى نفس پرده ظلمانى خود را به دلهايشان افكنده و بين آنان و ديدن حق حائل مى شد.
سنت الهى چنان نيست كه مردم بى خبر را (قبل از اتمام حجت ) هلاك سازد.

*(218/3)*

ذلك ان لم يكن ربك مهلك القرى بظلم و اهلها غافلون
از ظاهر سياق چنين برمى آيد كه كلمه (ذلك ) اشاره است به مضمون آيه قبلى و بر سر جمله (ان لم يكن ) لام تعليل مقدر است ، و معناى آيه چنين است : آنچه كه ما در خصوص ارسال رسل و ابلاغ آيات خدايى و انذار به عذاب روز قيامت بيان داشتيم براى اين بود كه بدانيد سنت ما چنين نيست كه اهل قرى را قبل از آنكه خواسته خود را گوشزدشان كنيم و آنان مخالفت كنند هلاك نموده به غضب خود دچار سازيم ، گو اينكه اينگونه اشخاص و اقوام به قضاى الهى و اينكه خداوند ايشان را اولياى شيطانهايى از خود و از جن قرار داده بدبخت هستند، و ليكن چنين هم نيست كه سلب قدرت و اختيار از آنان نموده باشد ، بلكه اين گروه شرك و معصيت را به اختيار خود برگزيدند سپس خداوند پيغمبرانى از جنس خودشان به سويشان گسيل داشت و آن پيغمبران آيات او را برايشان خوانده از لقاى روز حساب انذارشان نمودند، آنگاه آنان به مقتضاى همان بدبختى و شقاوت به انبيا كفر ورزيده از شقاوت و طغيان خود دست برنداشتند، خداوند هم به پاداشت اين ولايت حكم كرد به اينكه آتش منزلگاهشان باشد. پس اين خودشانند كه از روى علم و اراده خواهان هلاكتند، و خداوند ايشان را در حال غفلت هلاك نكرده تا كسى بگويد خداوند به ايشان ظلم كرده است ، بلكه اين عمل از خداوند تبارك و تعالى عين عدالت است .
پس معلوم شد اولا اينكه فرمود: (لم يكن ربك ) معنايش اين است كه (سنت خداوند چنين نيست ) نه اينكه (خداوند چنين نمى كند)، زيرا خداوند هر كارى را كه مى كند به مقتضاى سنت جارى و صراط مستقيمى است كه دارد، همچنانكه فرموده : (ان ربى على صراط مستقيم ) و بطورى كه ملاحظه مى كنيد اين جمله به خوبى بر مدعاى ما دلالت مى كند.
و ثانيا مقصود از هلاك ساختن اهل قرى بطورى كه از سياق استفاده مى شود عذاب دنيوى نيست ، بلكه مقصود از آن شقاوت در دنيا و عذاب آخرت است .

*(218/4)*

و ثالثا مراد از ظلمى كه در آيه شريفه است ظلم خداوند و هلاك ساختن اهل قرى است در صورتى كه غافل باشند، نه ظلم اهل قرى .
و لكل درجات مما عملوا و ما ربك بغافل عما يعملون
متعلق لفظ كل ضميرى است كه به دو طايفه جن و انس برمى گردد و در آيه حذف شده ، و معناى آيه اين است كه :
براى هر يك از دو طايفه جن و انس درجاتى است از عمل ، چون اعمال مختلف است و اختلاف اعمال باعث اختلاف درجات صاحبان اعمال است ، و خداوند از آنچه كه اين دو طايفه مى كنند غافل نيست .
نفى جميع انحاء ظلم از خداى متعال در جمله : (و ربك الغنى ذوالرحمة ).
و ربك الغنى ذو الرحمة ...
اين جمله بيان عامى است براى نفى جميع انحاى ظلم در خلقت از خداوند. توضيح اينكه : ظلم كه عبارت است از بكار بستن چيزى در غير موردش و به عبارت ديگر تباه ساختن حقى ، پيوسته براى يكى از دو منظور انجام مى گيرد: يا براى احتياجى است كه ظالم به وجهى از وجوه داشته و با ظلم ، آن احتياج را رفع مى كند، مثلا نفعى كه يا خودش و يا دوستش به آن محتاج است به دست مى آورد، و يا بدان وسيله ضررى از خودش و يا از كسى كه دوستش ميدارد دفع مى كند. و يا به خاطر شقاوت و قساوت قلبى است كه دارد، و از رنج مظلوم و مصيبت او متاءثر نمى شود. و خداى سبحان از اين هر دو صفت زشت منزه است نه احتياج به ظلم دارد چون غنى بالذات است ، و نه شقاوت و قساوت دارد چون داراى رحمت مطلقى است كه همه موجودات هر كدام به مقدار قابليت و لياقت خود از رحمت او متنعمند، پس او به احدى ظلم نمى كند، اين است آن معنايى كه جمله : (و ربك الغنى ذو الرحمة ) بر آن دلالت مى كند، پس معناى آيه اين شد كه : پروردگار تو آن كسى است كه متصف است به غناى مطلقى كه آميخته به فقر و احتياج نيست و نيز متصف است به رحمت مطلقى كه تمامى موجودات را فرا گرفته است .

*(218/5)*

و مقتضاى آن اين است كه او به ملاك غنايى كه دارد ميتواند همه شما را از بين برده و به ملاك رحمتش هر مخلوق ديگرى را كه بخواهد بجاى شما بنشاند، همچنانكه به رحمتش شما را از ذريه قوم ديگرى آفريد و آن قوم را به ملاك غنايى كه از آنان داشت از بين برد و منقرض ساخت . و در اينكه فرمود: (ما يشاء: هر چه را بخواهد) و نفرمود: (من يشاء: هر كه را بخواهد) اشاره است به سعه قدرت او.
ان ما توعدون لات و ما انتم بمعجزين
يعنى امر خدا در باره بعث و جزا كه همان وعده هاى از طريق وحى است آمدنى و محقق شدنى است و شما عاجز كننده خدا نيستيد تا او را از تحقق دادن امرش مانع شويد. بنابراين ، جمله مورد بحث تاءكيد آن وعده و وعيدى است كه در جملات قبل بود.
قل يا قوم اعملوا على مكانتكم انى عامل ...
(مكانت ) به معناى منزلت و آن حالتى است كه صاحب منزلت در آن حال به سر مى برد.
و كلمه (عاقبت ) به معناى سرانجام و منتهى اليه امر هر چيزى است ، و اين كلمه به طورى كه مى گويند در اصل مانند (عقبى ) مصدر بوده ، و اينكه گفته اند: (كانت له عاقبة الدار) كنايه است از رسيدن به مقصد و به نتيجه سعى و كوشش ، و در آيه مورد بحث برگشت به ابتداى كلام است ، چون در چند آيه قبل كه مطالب مورد بحث آغاز مى شد فرموده بود: (اتبع ما اوحى اليك من ربك لا اله الا هو و اعرض عن المشركين ) و اينك در اين جمله نيز مى فرمايد: به ايشان بگو ادامه دهيد به آنچه كه مى كرديد به زودى خواهيد دانست كه كوشش كداميك از دو فريق به نتيجه مى رسد.

*(218/6)*

و اينكه فرمود: (ادامه دهيد) تهديد به صورت امر است و معنايش اين است كه : شما ظلم خود را و من ايمان و دعوت به توحيدم را ادامه مى دهيم و چيزى نميگذرد كه خواهيد فهميد سعادتمند كيست و سعى كداميك از من و شما به نتيجه مى رسد، و به طور قطع بدانيد كه در اين ميان من پيروزم نه شما كه با شرك و گناه ظلم كرديد، چون هيچ وقت ستمكار در ستمى كه مى كند رستگار نمى شود.
بعضى از مفسرين گفته اند: جمله : (انى عامل ) حكايت كلام خود پروردگار است ، و خداى تعالى است كه مى فرمايد: من بعث و جزايى را كه وعده دادهام عملى مى كنم و لكن اين معنا فاسد و دليل فسادش در خود آيه است كه مى فرمايد: (فسوف تعلمون من تكون له عاقبة الدار).
بحث روايتى
(چند روايت درباره محبت ظالم ، انتقام از ظالم بدست ظالمى ديگر، آرزوى دراز).
قمى در تفسير خود در ذيل جمله (و كذلك نولى بعض الظالمين بعضا...) مى گويد: امام در معناى اين جمله فرمود: هر كس اولياى ستمكاران را دوست بدارد ما او را در قيامت با ستمكاران محشور مى كنيم .
و در كافى به سند خود از ابى بصير از حضرت ابى جعفر (عليهالسلام ) روايت كرده كه فرمود: خداوند هيچ وقت از ظالمى انتقام نكشيده مگر به دست ظالمى ديگر، و همين است معناى آيه (و كذلك نولى بعض الظالمين بعضا).
مؤ لف : دلالت آيه بر حصرى كه در روايت است روشن نيست .

*(218/7)*

و در الدرالمنثور است كه ابن ابى الدنيا در كتاب امل و ابن ابى حاتم و بيهقى در كتاب شعب از ابى سعيد خدرى روايت كرده اند كه گفت : اسامة بن زيد غلام نوزادى را به نسيه به مدت يك ماه به صد دينار خريد و من خود شنيدم كه رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) مى فرمود: آيا از اسامه عجب نداريد كه نوزادى را به مدت يك ماه خريدارى نموده ؟ مگر او مى داند كه تا يك ماه ديگر زنده است ، و مى تواند بدهيش را بپردازد، راستى چه آرزوى درازى ؟ سوگند به كسى كه جان من در دست او است هيچ وقت نشده كه من چشم باز كنم و خيال كنم كه مى توانم دوباره مژه بر هم نهم و قبل از بر هم نهادن پلك چشمم از دنيا نميروم ، و هيچ وقت نشده كه به طرفى نگاه بيندازم و خيال كنم كه مى توانم چشمم را قبل از آنكه قبض روحم كنند بجاى خود برگردانم ، و هيچ نشده كه لقمهاى در دهن بگذارم و پندارم كه ميتوانم قبل از آنكه قبض روحم كنند آنرا فروبرم . اى گروه بنى آدم ! اگر خود را عاقل ميدانيد بايد هميشه خود را ميان مردگان ببينيد، و خود را در زمره آنان به شمار آوريد سوگند به كسى كه جانم در دست قدرت اوست (ان ما توعدون لات و ما انتم بمعجزين آنچه كه بدان وعده داده شديد خواهد آمد و شما عاجز كننده و مانع كار خدا نيستيد).
آيات 150 - 136 سوره انعام .

*(218/8)*

و جعلوالله مما ذرا من الحرث و الانعم نصيبا فقالوا هذا لله بزعمهم و هذا لشركائنا فما كان لشركائهم فلا يصل الى الله و ما كان لله فهو يصل الى شركائهم ساء ما يحكمون (136) و كذلك زين لكثير من المشركين قتل اولادهم شركاؤ هم ليردوهم و ليلبسوا عليهم دينهم و لو شاء الله ما فعلوه فذرهم و ما يفترون (137) و قالوا هذه انعم و حرث حجر لا يطعمها الا من نشاء بزعمهم و انعام حرمت ظهورها و انعام لا يذكرون اسم الله عليها افتراء عليه سيجزيهم بما كانوا يفترون (138) و قالوا ما فى بطون هذه الانعام خالصة لذكورنا و محرم على ازواجنا و ان يكن ميتة فهم فيه شركاء سيجزيهم وصفهم انه حكيم عليم (139) قد خسر الذين قتلوا اولادهم سفها بغير علم و حرموا ما رزقهم الله افتراء على الله قد ضلوا و ما كانوا مهتدين (140) و هو الذى انشا جنات معروشات و غير معروشات و النخل و الزرع مختلفا اكله و الزيتون و الرمان متشبها و غير متشابه كلوا من ثمره اذا اثمر و اتوا حقه يوم حصاده و لا تسرفوا انه لا يحب المسرفين (141) و من الانعام حمولة و فرشا كلوا مما رزقكم الله و لا تتبعوا خطوات الشيطان انه لكم عدو مبين (142) ثمانية ازواج من الضان اثنين و من المعزاثنين قل الذ كرين حرم ام الانثيين اما اشتملت عليه ارحام الانثيين نبونى بعلم ان كنتم صادقين (143) و من الابل اثنين و من البقر اثنين قل آلذ كرين حرم ام الانثيين اما اشتملت عليه ارحام الانثيين ام كنتم شهداء اذ وصيكم الله بهذا فمن اظلم ممن افترى على الله كذبا ليضل الناس بغير علم ان الله لا يهدى القوم الظالمين (144) قل لا اجد فى ما اوحى الى محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فانه رجس او فسقا اهل لغير الله به فمن اضطر غير باغ و لا عاد فان ربك غفور رحيم (145) و على الذين هادوا حرمنا كل ذى ظفر و من البقر و الغنم حرمنا عليهم شحومهما الا ما حملت ظهورهما او الحوايا او

*(218/9)*

ما اختلط بعظم ذلك جزيناهم ببغيهم و انا لصادقون (146) فان كذبوك فقل ربكم ذو رحمة وسعة و لا يرد باسه عن القوم المجرمين (147) سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا و لا آباونا و لا حرمنا من شى ء كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا باسنا قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا ان تتبعون الا الظن و ان انتم الا تخرصون (148) قل فلله الحجة البالغة فلوشاء لهديكم اجمعين (149) قل هلم شهداءكم الذين يشهدون ان الله حرم هذا فان شهدوا فلا تشهد معهم و لا تتبع اهواء الذين كذبوا بآياتنا و الذين لا يؤ منون بالاخرة و هم بربهم يعدلون (150)
آيات
براى خدا از مخلوقات وى از كشت و چارپايان نصيبى نهادند و به خيال خود گفتند اين از خدا است ، و اين از شركاى (عبادت ) ما است ، آنچه كه سهم شركاى ايشان است به خدا نمى رسد اما آنچه از خدا است به شركايشان مى رسد چه بد حكمى است كه مى كنند (136)
بدينسان شركاى ايشان كشتن فرزندان را به نظر بسيارى از آنان زينت دادند تا هلاكشان كنند و دينشان را برايشان مشوش سازند و اگر خدا مى خواست اينكار را نمى كردند، پس تو ايشان را با دروغهايى كه مى سازند واگذار (137)
گويند اين حيوانات و اين كشتزار قرق است هيچكس جز آنكه ما خواهيم از آن نخورد و اين حيواناتى است كه سوارى آنها حرام شده و اين حيواناتى است كه هنگام سوارى نام خدا را بر آن ياد نمى كنند، به خدا افترا مى زنند و خدا براى آن افتراها كه مى زده اند سزايشان را خواهد داد (138)
و گويند آنچه در شكم اين حيوانات هست خاص مردان ما است و بر همسران ما حرام است ، و اگر مردار باشد همه در آن شريكند، به زودى خدا سزاى وصف كردن (ناحق ) ايشان را مى دهد كه او فرزانه و دانا است (139)

*(218/10)*

به راستى كسانى كه فرزندان خويش را از كم خردى و بى دانشى كشتند زيانبار شدند. و آنچه را خدا روزيشان كرده با افترا زدن به خدا حرام شمردند، براستى كه گمراه شدند و هدايت يافتگان نبودند (140)
او است كه باغهاى داربست زده و بى داربست و نخل و كشتزارها كه ميوه آن مختلف است و زيتون و انار همانند و غير همانند آفريده ، از ميوه آن چون ميوه آرد بخوريد و حق خدا را از آن هنگام چيدنش بدهيد و اسراف مكنيد كه خدا مسرفان را دوست ندارد (141)
و از حيوانات بار بردار و نوزاد (پديد آورد) از آنچه خدا روزيتان كرده بخوريد و دنبال شيطان مرويد كه وى براى شما دشمنى آشكار است (142)
هشت لنگه حيوان دوميش (نر و ماده ) و دو بز (نر و ماده ) بگو آيا دو نر را حرام كرده يا دو ماده و يا آنچه در رحم دو ماده جاى گرفته ؟ اگر راستگوييد مرا از روى علم و مدرك خبر دهيد (143)
و دو شتر (نر و ماده ) و دو گاو (نر و ماده ) بگو آيا دو نر را حرام كرده يا دو ماده يا آنچه در رحم دو ماده جاى گرفته ؟ مگر آن دم كه خدا به اين حكم سفارشتان مى كرد شما گواه بوده ايد؟ پس ستمگرتر از آن كس كه دروغ بر خدا ببندد و بخواهد بدين وسيله مردم را گمراه كند كيست ؟ خدا گروه ستمگران را هدايت نمى كند (144)
بگو در احكامى كه به من وحى شده چيزى را كه غذا خوار تواند خورد حرام نمى يابم مگر آنكه مردارى باشد يا خون ريخته شده يا گوشت خوك كه آن پليد است يا ذبيحه غير شرعى كه نام غير خدا بر آن ياد شده ، و هر كه ناچار باشد نه متجاوز و يا افراطكار (و بخورد) پروردگار تو آمرزگار و رحيم است (145)
به كسانى كه يهوديند هر ناخندارى را حرام كرده ايم و از گاو و گوسفند نيز پيه را به ايشان حرام كردهايم جز آنچه بر پشت آن يا با روده هاى آن باشد و يا به استخوان پيوسته باشد، (و اين تحريم ) بخاطر سركشى كردنشان بود و ما راستگويانيم (146)

*(218/11)*

اگر تو را تكذيب كنند بگو پروردگارتان رحمتى وسيع دارد و عذاب سخت وى از گروه مجرمان دفع نخواهد شد (147)
كسانى كه شرك آورده اند خواهند گفت اگر خدا ميخواست نه ما و نه پدرانمان شرك نمى آورديم و چيزى را حرام نمى كرديم ، كسانى كه پيش از آنان بودند نيز چنين تكذيب كردند تا عذاب ما را چشيدند بگو مگر پيش شما علم و اطلاعى هست اگر هست آنرا درآوريد و به ما نشان دهيد، شما جز پيروى گمان نمى كنيد و جز تخمين نمى زنيد (148)
بگو دليل رسا خاص خدا است و اگر مى خواست شما را يكسره هدايت كرده بود (149)
بگو گواهان خويش را كه گواهى مى دهند خدا اين را حرام كرده بياوريد، اگر گواهى دادند تو با آنان گواهى مده و هوسهاى كسانى را كه آيه هاى ما را تكذيب مى كنند و كسانى كه به آخرت ايمان ندارند و براى پروردگار خويش همتا مى گيرند پيروى مكن (150).
آيات
بيان آيات شريفه ، كه متضمن احتجاج عليه مشركين در مورد قربانى كردن فرزندانشاندر برابر بت ها، و بعض احكام در مورد
اين آيات عليه مشركين در باره عده اى از احكام حلال و حرام كه در خوردنيها ميان مشركين داير بوده احتجاج نموده حكم خدا را در آنها بيان مى كند.
و جعلوا لله مما ذرا من الحرث و الانعام نصيبا...
كلمه (ذرء) به معناى ايجاد بر وجه اختراع است ، و گويا معناى اصليش ظهور بوده . و كلمه (حرث ) به معناى زراعت است . و اينكه فرمود: (بزعمهم : به خيالشان ) يك نوع تنزيه است و معناى (سبحانه ) را كه در آيه (و قالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه ) است افاده مى كند، و (زعم ) در لغت عرب به معناى اعتقاد است ، و ليكن غالبا در اعتقاداتى استعمال مى شود كه مطابق با واقع نباشد.

*(218/12)*

و اگر در جمله و (هذا لشركائنا)، شركا را به مشركين نسبت داده براى اين است كه قائلين به شركا همان مشركين بودند، ايشان چنين خدايانى را اثبات نموده به آنها اعتقاد مى ورزيدند، پس اين اطلاق نظير (ائمة الكفر و ائمتهم و اولياؤ هم ) است .
بعضى ديگر گفته اند: اطلاق مزبور از اين باب نيست ، بلكه از اين جهت است كه مشركين خدايان خود را شريك در اموال خود مى دانستند، و مقدارى از اموال خود را در راه آنها خرج مى كردند.
به هر تقدير، مجموع دو جمله مورد بحث يعنى جمله : (هذا لله بزعمهم ) و جمله (هذا لشركائنا) از باب تفريع تفصيل بر اجمال است ، قبلا بطور اجمال فرموده بود: (از آفريده هاى خدا بهره و سهمى براى خدا قرار دادند) و سپس آنرا تفسير نموده و بطور تفصيل فرمود: پس گفتند: اين براى خداى عالم و اين براى خدايان ما و بدين وسيله زمينه را براى بيان حكم ديگرى نيز فراهم نمود، و آن حكم اين بود كه مى گفتند: (آنچه كه سهم شركا است به خدا عايد نمى شود، و ليكن آنچه كه سهم خدا است به شركا هم مى رسد).
و چون اين حكم علاوه بر اينكه از اصل باطل و افتراى به خدا است توهين به خداى تعالى و ساحت او را كوچكتر از جانب بتها دانستن است ، لذا خداى تعالى با جمله (ساء ما يحكمون ) آنرا تقبيح فرمود.
و كذلك زين لكثير من المشركين قتل اولادهم شركاؤ هم ...

*(218/13)*

غير از ابن عامر ساير قراء كلمه (زين ) را به فتح زاء و به صيغه معلوم خوانده و كلمه (قتل ) را هم به فتح لام قرائت نموده و آنرا مفعول (زين ) گرفتهاند، و كلمه (اولادهم ) را به كسر دال خوانده و آنرا مضاف اليه كلمه (قتل ) و مفعول آن دانسته و كلمه (شركاؤ هم ) را فاعل (زين ) گرفتهاند، و بنابراين قرائت معناى آيه چنين مى شود: (بتها با محبوبيت و واقعيتى كه در دلهاى مشركين داشتند فرزندكشى را در نظر بسيارى از آنان زينت داده و تا آنجا در دلهاى آنان نفوذ پيدا كرده بودند كه فرزندان خود را به منظور تقرب به آنها براى آنها قربانى مى كردند) همچنانكه تاريخ اين مطلب را در باره بت پرستان و ستاره پرستان قديم نيز ضبط كرده است ، البته بايد دانست كه اين قربانيها غير از موؤ ده هايى است كه در بنى تميم معمول بوده ، زيرا موؤ ده عبارت بوده از دخترانى كه زنده به گور مى شدند، و آيه شريفه دارد كه اولاد خود را قربانى مى كردند، و اولاد هم شامل دختران مى شود و هم شامل پسران .
بعضى از مفسرين گفته اند: مراد از (شركاء) شيطانها هستند، و بعضى مقصود از آن را خدام بتكده و بعضى ديگر گمراهان از مردم دانستهاند.
و اما ابن عامر در ميان قراء كلمه (زين ) را به ضم زاء قرائت كرده و صيغه مزبور را مبنى بر مفعول و (كلمه ) قتل را به ضم لام و نائب از فاعل (زين ) و كلمه (اولادهم ) را به نصب و مفعول قتل گرفته و كلمه (شركاؤ هم ) را به صداى زير و مضاف اليه قتل و فاعل آن دانسته و كلمه (اولادهم ) را فاصله بين مضاف (قتل ) و مضاف اليه (شركاءهم ) انداخته است .

*(218/14)*

(ليردوهم و ليلبسوا عليهم دينهم ) - (ارداء) در لغت به معناى هلاك كردن و در اينجا مراد از آن هلاك نمودن مشركين است به كفران نعمت خدا و ستم بر مخلوق او. و (لبس ) به معناى خلط كردن و مراد در اينجا اين است كه دين آنان را كه دين باطلى بود به صورت دين حق در نظرشان درآورده اند، بنابراين ضمير: (هم ) كه سه مرتبه در جمله آمده در هر سه جا به (كثير من المشركين ) برمى گردد.
بعضى ديگر از مفسرين گفته اند: معناى (ارداء) همان هلاك ساختن ظاهرى و كشتن است و اگر اين حرف صحيح باشد لازمهاش ‍ اين است كه ضمير اولى به اولاد و دومى و سومى به (كثير من المشركين ) برگردد، و يا به عنايتى همه به مشركين عايد شود، و به هر حال معناى آيه روشن است .
و قالوا هذه انعام و حرث حجر...
(حجر) - به كسر حاء - به معناى منع است و جمله (لا يطعمها الا من نشاء) همين معنا را تفسير مى كند، يعنى : اين چارپايان و اين زراعتها حرام است مگر تنها بر كسى كه ما بخواهيم و او را اذن بدهيم . چون بطورى كه از روايات استفاده مى شود مشركين چارپايان و زراعت معينى را پيشكش خدايان خود كرده آنگاه مى گفتند خوردن اينها بر كسى حلال نيست مگر تنها بر خدام بتكده آن هم به شرطى كه مرد باشند نه زن .
(و انعام حرمت ظهورها) - و مى گفتند: (سوار شدن بر اين چارپايان سوارى حرام است ) و يا اين است كه مشركين چارپايانى دارند كه سوار شدن آنها حرام است .
اين (انعام ) همان (سائبه )، (بحيره ) و (حام ) هستند كه خداى تعالى در آيه (ما جعل الله من بحيرة و لا سائبة و لا وصيلة و لا حام و لكن الذين كفروا يفترون على الله الكذب و اكثرهم لا يعقلون ) آنرا نفى نموده ، و يا بعضى از آن چهار قسم است - بنا بر خلافى كه در سوره مائده گذشت -.

*(218/15)*

(و انعام لا يذكرون اسم الله عليها) يعنى چارپايانى را هم در موقع ذبح به اسم بتها سر مى بريدند و نام خدا را نمى بردند. بعضى گفته اند: مراد آن چارپايانى است كه در سفر حج بر آنها سوار نمى شدند. بعضى ديگر گفته اند: آن چارپايانى است كه در هيچ شانى از شوؤ ن آنها خدا را ذكر نمى كردند، و بهر حال معناى آيه روشن است .
و قالوا ما فى بطون هذه الانعام خالصة لذكورنا...
مقصود از (ما فى بطون ) بچه هايى است كه در شكم بحيره و سائبه باشد، مشركين آنها را اگر زنده به دنيا مى آمدند بر مردان حلال و بر زنان حرام مى دانستند، و اگر مرده به دنيا مى آمدند هم مردان از آن مى خوردند و هم زنان . بعضى گفته اند مقصود از (ما فى بطون ) شير آن حيوانات . و بعضى ديگر گفته اند: مقصود هم شير آنها و هم جنين آنان است .
(سيجزيهم وصفهم ) يعنى به زودى خود اين حرفها را جزا و كيفر آنان قرار مى دهيم . و از اين تعبير برمى آيد كه همين حرفها به عينه در قيامت به صورت وبال و عذاب مجسم مى شود، پس در اين كلام نوع خاصى از عنايت بكار رفته .
بعضى از مفسرين گفته اند: تقدير اين جمله : (سيجزيهم بوصفهم ) است . بعضى ديگر تقدير آن را (سيجزيهم جزاء وصفهم ) گرفته و گفته اند: مضاف (جزاء) حذف شده و مضاف اليه (وصفهم ) به جاى آن نشسته است ، و به هر حال معنا واضح است .
قد خسر الذين قتلوا اولادهم سفها بغير علم ...
در اين جمله آنچه را كه در آيات قبلى از احكام مشركين نقل كرده بود ابطال نموده مى فرمايد: همه آن سخنان زيان كارى و گمراهى است ، و متكى بر علم و اهتدا نيست .

*(218/16)*

در اين جمله قتل اولاد، سفاهت و جهل خوانده شده ، و نيز از انعام و حرث با جمله (ما رزقهم الله ) تعبير شده ، و تحريم آن ، افترا بر خدا خوانده شده تا هم تنبيهى باشد و هم تا اندازهاى جهت خسرانشان ذكر شده باشد، از اين رو معناى كلام اين مى شود: آنان زيانكار شدند در كشتن فرزندان خود، براى اينكه ندانسته سفاهت به خرج دادند، و نيز زيانكار شدند در اينكه اصنافى از چارپايان و زراعتها را بر خود حرام كردند، چون اين عمل افترا بر خدا بود، حاشا بر خدا كه چيزى را كه به كسى روزى كرده همان چيز را تحريم نمايد.
آنگاه با جمله (و هو الذى انشا جنات ...) همين معنا را به بيان مفصلترى و با ذكر دليل عقلى و مصلحت زندگى بشر بيان نموده و با جمله (قل لا اجد فيما اوحى الى محرما على طاعم يطعمه ...) مطلب را به دليل نقل كه همان وحى آسمانى است مبرهن ساخت .
بنابراين ، معناى آيات پنجگانه مورد بحث اين مى شود كه : تحريم انواعى از حرث و انعام ، ضلالت و لغزشى است از آنان ، كه نه با حجت عقلى قابل تفسير و توجيه است و نه با مصالح زندگى بشر سازگار است ، و نه از وحى و دليل نقلى چيزى با آن مساعد است ، پس اين گروه در اين گفتار و راءى خود حيرانند.
و هو الذى انشا جنات معروشات و غير معروشات ...و غير متشابه
(شجره معروشه ) آن درختى را گويند كه شاخه هايش به وسيله داربست بالا رفته و يكى بر بالاى ديگرى قرار گرفته باشد، مانند درخت انگور. و (عرش ) در اصل لغت به معناى رفع و بلندى است . بنابراين ، جنات معروشات عبارت خواهد بود از تاكستانها و باغهاى انگور و مانند آنها، و (جنات غير معروشات ) باغهايى كه درختهاى آن بر تنه خود استوار باشد نه بر داربست .
و اينكه فرمود: (و الزرع مختلفا اكله ) معنايش اين است كه خوردنيها و دانه هاى آن زرع مختلف است ، يكى گندم است و يكى جو، يكى عدس است و آن ديگرى نخود.

*(218/17)*

مقصود از (متشابه ) و (غير متشابه ) در جمله (و الزيتون و الرمان متشابها و غير متشابه ) بطورى كه از سياق برمى آيد اين است كه هر يك از آن ميوه ها از نظر طعم و شكل و رنگ و امثال آن هم متشابه دارد و هم غير متشابه .
كلوا من ثمره اذا اثمر...
امرى كه در اينجا است امر وجوبى نيست ، بلكه تنها اباحه را مى رساند، چون از اينكه قبلا مساءله خلقت جنات معروشات و نخل و زرع و غير آن را خاطر نشان ساخته بود به دست مى آيد كه امر به خوردن از ميوه هاى آنها امر در مورد توهم منع است و معلوم است در چنين موردى صيغه امر تنها اباحه را مى رساند نه وجوب را. در حقيقت تقدير كلام اين است كه : (خداوند آن كسى است كه جنات و نخل و زرع را آفريد و به شما دستور داد تا از ميوه هاى آنها بخوريد و امر فرمود كه در موقع چيدن آن حق واجبش را بپردازيد، و شما را از اسراف در آن منع و نهى كرد) و اين سياق بهترين دليل است بر اينكه معناى (دستور داد) اين است كه به شما اجازه داد.
و مقصود از (حق ) در جمله (و اتوا حقه يوم حصاده ) آن حق ثابتى است كه متعلق به ميوه هاى مذكور مى شود. و بنابراين ، ضميرى كه در (حقه ) است به كلمه (ثمر) برمى گردد و اگر فرمود: (حق ميوه را بپردازيد) به اين جهت است كه حق مزبور به آن ميوه ها تعلق مى گيرد، همچنانكه گفته مى شود: (حق فقراء) چون حق به فقرا ارتباط خاصى دارد، بعضى ها احتمال داده اند كه ضمير مزبور مانند ضميرى كه در: (انه لا يحب المسرفين ) است به خداى تعالى برگردد و معناى آيه اين باشد كه : حق خدا را بپردازيد، چون ميوه هاى مذكور انتسابى هم با خداى تعالى دارند، خداى تعالى است كه آن ميوه ها را ايجاد فرموده است .

*(218/18)*

به هر حال آيه شريفه به طور اجمال و سربسته از ميوه ها و حبوبات حقى براى فقرا قائل شده ، و فرموده كه در روز درو غلات و چيدن ميوه ها حق فقرا بايد داده شود. و اين اشاره به حكم عقل است ، و در حقيقت حكمى را كه عقل در اين باره دارد امضاء كرده نه اينكه بخواهد مساءله زكات را خاطرنشان سازد، چون اين آيه شريفه در مكه نازل شده و تشريع زكات و وجوب آن در مدينه اتفاق افتاده . علاوه براين ، اگر آيه شريفه راجع به زكات واجب مى بود مى بايست زكات در همه انواع نامبرده در آيه واجب بوده باشد، و حال آنكه در ميان آنها چيزهايى هست كه زكات ندارد.
بله ، بعيد نيست بگوييم اين آيه اجمال همان تفصيلى است كه بعدا در مدينه نازل شده ، چون بطور كلى اصول شرايعى كه در مدينه بطور تفصيل نازل شده در مكه بطور اجمال نازل گرديده است ، مثلا در آيات مكى به طور اجمال فرموده : (قل تعالوا اتل ما حرم ربكم عليكم ) - تا آنجا كه مى فرمايد - (و لا تقربوا الفواحش ما ظهر منها و ما بطن ).
مراد از نهى از اسراف در: (و لا تسرفوا انه لا يحب المسرفين ).

*(218/19)*

و اينكه فرمود: (و لا تسرفوا) معنايش اين است كه در استفاده از اين ميوه ها و غلات از آن حدى كه براى معاش شما صالح و مفيد است تجاوز مكنيد، درست است كه شما صاحب آن هستيد و ليكن نمى توانيد در خوردن آن و بذل و بخشش از آن زياده روى كنيد، و يا در غير آن مصرفى كه خدا معين نموده به كار بزنيد مثلا در راه معصيت خدا صرف نماييد. و همچنين فقيرى كه از شما مى گيرد نمى تواند در آن اسراف نموده مثلا آن را تضييع كند. پس آيه مطلق و خطاب آن شامل جميع مردم است چه مالك و چه فقير. و اينكه بعضى گفته اند: خطاب آيه مختص به مالك آن اموال است . و همچنين اينكه بعضى ديگر گفته اند: خطاب تنها متوجه زمامدارى است كه صدقات را از صاحبان اين اموال مى گيرد. و همچنين اينكه بعضى گفته اند: معنايش اين است كه ميوه ها را قبل از چيدن مخوريد تا در نتيجه حق فقرا را كم كنيد. و نيز اينكه عده اى ديگر گفته اند: معناى آيه اين است كه از دادن مقدار واجب كوتاهى مكنيد. و يا گفته اند معنايش اين است كه : اين اموال را در راه معصيت صرف مكنيد، صحيح نيست ، و با اطلاق آيه و سياق آن نمى سازد.
و من الانعام حمولة و فرشا...
(حموله ) به معناى چارپايان بزرگسال است ، و از اين جهت آنها را حموله مى خوانند كه طاقت برداشتن حمل (بار) را دارند. و فرش به معناى خردسالان آنها است ، و وجه اين تسميه يا اين است كه از كوچكى مانند فرش زمينند، و يا اين است كه مانند فرش لگد مى شوند. امر در جمله (كلوا مما رزقكم الله ) نيز مانند امر قبلى تنها براى اباحه خوردن و امضاى حكم عقل به اباحه آن است .

*(218/20)*

و معناى اينكه فرمود: (و لا تتبعوا خطوات الشيطان انه لكم عدو مبين ) اين است كه : شما در اين امرى كه خداوند اباحه آنرا تشريع كرده راه پيروى شيطان را پيش مگيريد، و پا در جاى پاى او نگذاريد و حلال خدا را حرام مكنيد. در سابق نيز گذشت كه پيروى خطوات شيطان معنايش همين تحريم حلال است بدون علم .
ثمانية ازواج من الضان اثنين و من المعز اثنين ...
انعامى را كه در آيه قبلى بطور اجمال اسم برده بود در اينجا بطور تفصيل بيان مى كند. و مراد، تشديد توبيخ و ملامت ايشان است به اينكه يكايك صور و وجوه را به تفصيل ذكر مى كند. و از اين رو جمله (ثمانية ازواج ) عطف بيان (حمولة و فرشا) در آيه قبلى است . و كلمه (ازواج ) جمع زوج است كه هم به معناى عدد دو است و هم به معناى يكى است كه همراه جفت خود باشد. و انواع چارپايانى كه در آيه شريفه نامبرده شده چهار است : 1 - ضان (ميش ) 2 - معز (بز) 3 - بقر (گاو) 4 - ابل (شتر) و اين چهار نوع از نظر اينكه هر كدام نر و ماده دارند هشت زوج خواهند بود.
و معناى آيه اين است كه : خداوند هشت زوج آفريده ، از ضان دو زوج يكى نر و يكى ماده و از معز هم دو زوج ، بگو آيا خداوند نر اين دو نوع چارپا را حرام كرده و يا ماده آن دو را و يا آن بچه هايى را كه در شكم ماده هاى آن دو است ، اگر راست مى گوييد مرا به علم و مدرك صحيحى كه داريد خبر دهيد.
و من الابل اثنين و من البقر اثنين ... الانثيين
معناى اين آيه از آنچه كه در باره آيه قبلى گفته شد روشن مى شود. بعضيها در اين آيات گفته اند معناى (اثنين ) در همه چهار موردى كه در اين آيات آمده اهلى و وحشى است نه نر و ماده .
ام كنتم شهداء اذ وصيكم الله بهذا...

*(218/21)*

اين جمله يك شق از دو شق ترديد است و شق ديگر آن حذف شده ، و سياق كلام دلالت بر آن مى كند، و تقدير كلام اين است كه : آيا شما علمى را كه به خيال خود داريد از طريق فكر تحصيل كرده و به دليل عقلى و يا نقلى دست يافتهايد و يا از خود خدا شنيديد كه اين چارپايان را تحريم نمود، كه اينطور سخت و محكم ادعاى حرمت آنرا مى كنيد؟.
(فمن اظلم ممن افترى على الله كذبا...) - اين جمله تفريع بر ما قبل است ، و اين تفريع خود اشاره به نكته اى است ، و آن اين است كه مدعيان حرمت چارپايان از جواب اين سؤ ال بازماندند، و از اين رو ، معناى آيه چنين مى شود: (پس كيست ستمگرتر از شما)، و جمله (ممن افترى ) كنايه است از همين مدعيان يعنى مشركين . و اگر نفرمود: (فمن اظلم منكم كيست ستمگرتر از شما) و بجاى كلمه (شما) جمله (آن كس كه به خدا افترا بست ) را قرار داد براى اين است كه سبب آن حكمى را كه از استفهام انكارى مفهوم مى شود بيان كرده و فرموده باشد: هيچ كس از شما ستمگرتر نيست ، براى اينكه شما به دروغ به خدا افتراء بستيد تا بدين وسيله مردم را بدون علم گمراه كنيد، و معلوم است كه با چنين ظلمى ديگر به راه خدا هدايت نمى شويد، چون خداوند مردم ستمگر را هدايت نمى كند.
قل لا اجد فيما اوحى الى محرما على طاعم يطعمه ...
معناى آيه روشن است ، و در تفسير آيات مشابه آن يعنى آيه سوم از سوره (مائده ) و آيه (173) از سوره (بقره ) مطالبى كه به اين آيه نيز ارتباط دارد گذشت .
و على الذين هادوا حرمنا كل ذى ظفر...

*(218/22)*

كلمه (ظفر) مفرد (اظفار) است كه به معناى ناخن است كه بر سر انگشتها ميرويد. و (حوايا) به معناى روده ها است . در مجمع البيان گفته است : احتمال دارد كلمه (حوايا) عطف به (ظهور) و در تقدير مرفوع بوده باشد، و احتمال دارد عطف بر كلمه (ما) در (ما حملت ) بوده و در تقدير منصوب بوده باشد. و اما كلمه ما كه در جمله (ما اختلط بعظم ) است معطوف است به (ما)ى اول .
و از اين دو احتمال كه وى داده احتمال اول به نظر ما قويتر است .
صاحب مجمع البيان سپس فرموده : كلمه (ذلك ) در جمله (ذلك جزيناهم ) ممكن است در تقدير منصوب و مفعول دوم (جزيناهم ) بوده و تقدير كلام (جزيناهم ذلك ببغيهم ) باشد، و ليكن ممكن نيست تقدير آنرا مرفوع و آنرا در تقدير مبتدا بگيريم ، زيرا در چنين صورت تقدير كلام : ذلك (جزيناهموه ) مى شود، نظير: (زيد ضربت ) كه تقديرش : (زيد ضربته ) است ، و اين تنها در شعر آنهم در مواقع ضرورت جايز است نه در همه جا.
و اين آيه به نظر مى رسد كه در مقام جواب از سؤ ال مقدرى است ، و آن سؤ ال اين است كه اگر چارپايان حلالند، و ما مشركين را اين همه توبيخ و ملامت ميكنى كه چرا انعام و حرث را بر خود تحريم كرده ايم پس چرا خداوند همين انعام را بر يهود حرام كرد؟ در اين آيه جواب مى دهد كه اگر خداوند طيباتى را بر يهود حرام فرمود به خاطر ظلمى بود كه ايشان روا داشتند، و اين در حقيقت يك نوع گوشمالى بود، كه منافات با حليت ذاتى ندارد، همچنانكه آيه (كل الطعام كان حلا لبنى اسرائيل الا ما حرم اسرائيل على نفسه من قبل ان تنزل التورية و آيه فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم و بصدهم عن سبيل الله كثيرا) نيز به اين جواب اشاره دارند.
فان كذبوك فقل ربكم ذو رحمة واسعة ...

*(218/23)*

معناى آيه روشن است ، و در آن رسول خدا را ماءمور فرمود تا ايشان را به عذاب الهى كه مفرى از آن نيست تهديد كند، البته نه بطورى كه دچار ياس و نوميديشان سازد، بلكه به بيانى كه بترسند و هم در عين حال اميدوار رحمت او بوده باشند. و به همين منظور جمله ذو رحمة واسعة را جلوتر از ذكر عذاب ذكر فرمود.
خداوند متعال به مشيت تكوينى خود از هيچكس ايمان نخواسته است .
سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا و لا آباؤ نا و لا حرمنا من شى ء...
احتجاجى است كه كفار بر كفر و تحريم حلال خود كرده اند. و در ذيل آن جواب داده كه اولا شما در آنچه كه مى گوييد و به آن احتجاج مى كنيد عالم نيستيد، و جز به ظن و تخمين اعتماد نداريد. و ثانيا حجتى را كه ذكر كرده ايد گو اينكه در جاى خود مطلب صحيحى است و قرآن هم در آيات بسيارى آنرا خاطر نشان ساخته و ليكن مدعاى شما را تصحيح نمى كند، چون شما مى خواهيد با اين مطلب شرك و تحريم حلال خود را اثبات نموده و بگوييد خداوند شرك و تحريم حلال ما را امضاء فرموده و ديگر هيچ باكى بر ما نيست ، و چنين استدلال كنيد كه اگر خداوند غير اين را از ما مى خواست ما نيز غير اين مى شديم يعنى مشرك نمى شديم و حلال خدا را حرام نمى كرديم و ليكن از آنجايى كه غير اين را از ما نخواسته ما مى فهميم كه او به ما اذن به شرك و تحريم داده است ، پس ما بر شرك و تحريم خود اشكالى نمى بينيم .

*(218/24)*

و ليكن اين حجت نتيجه مورد نظر ايشان را اثبات نمى كند، و نتيجه آن بيش از اين نيست كه چون خداوند ترك شرك را از ايشان نخواسته پس ايشان را مضطر و مجبور به ترك شرك نكرده و بس ، و اما ترك شرك اختيارى را هم از ايشان نخواسته نتيجه آن حجت نيست ، پس نمى توانند قدرت و اختيار بر شرك و ترك شرك را انكار كنند، چون چنين است خداوند ميتواند ايشان را به سوى ايمان و ترك افتراء دعوت نمايد، پس حجت بالغه همان حجت خدا است نه حجتى كه ايشان در اين مقام اقامه كرده اند، چون حجت ايشان جز پيروى خيال و تخمين پايه و اساسى ندارد.
قل فلله الحجة البالغة فلو شاء لهديكم اجمعين
به نظر مى رسد (فاء) اولى كه بر سر اسم جلاله است براى تفريع و (فاء) دوم كه بر سر حرف (لو) آمده براى تعليل ، و كلام از قبيل قلب حجت بر خصم بوده باشد، و بعد از آنكه مقتضاى حجت خصم را بيان نموده فرموده باشد: اين حجت عليه خود شما نتيجه مى دهد و شما از آنجايى كه در معارف الهى جاهل و پيرو ظن و تخمينيد نمى فهميد، چون حجت شما دلالت مى كند بر اينكه شما در مقابل كسى كه شما را به ترك شرك و ترك افتراى به خدا دعوت مى كند حجتى نداريد. و آن حجتى كه شما به خيال خود عليه او اقامه كرده ايد عليه خود شما و حجت خدا است . براى اينكه شما در اين حجت اقرار كرده ايد بر اينكه اگر خداوند مى خواست همه شما را مجبور به ايمان و ترك شرك و ترك تحريم مى كرد، و چون نكرده و شما را به اختيار خودتان باقى گذارده ميتواند شما را به ترك شرك و تحريم دعوت نمايد.
و به عبارت ديگر: نتيجه حجت شما اين است كه حجت شما حجت خدا و عليه خود شما است .

*(218/25)*

در عده اى از آيات قبلى هم بيان كرده بود كه خداوند بندگان خود را مجبور به ايمان نمى كند، و هيچ وقت و از هيچ كس به مشيت تكوينى خود ايمان را نخواسته تا مجبور به آن شود، بلكه به خلاف آن نيز اذن داده است - البته اذن تكوينى - به اين معنا كه موانع شرك و كفر را برداشته و بندگان را هم نسبت به فعل قدرت داده و هم نسبت به ترك و اين همان اختيار است كه اساس تكليف و امر و نهى و وعد و وعيد است .
قل هلم شهداءكم الذين يشهدون ...
كلمه (هلم ) اسم فعل است و در مفرد و تثنيه و جمع به همين يك شكل استعمال مى شود، و معناى (هلم شهداءكم ) اين است كه شهداى خود را بياوريد، و مقصود از اين شهادت شهادت اداء است ، و اسم اشاره (هذا) اشاره به محرماتى است كه مشركين از پيش خود درست كرده اند، و خطايى كه در آيه است خطاب تعجيز است نه تكليف ، و مقصود از آن اين است كه بدانند از عهده اثبات ادعاى خود برنمى آيند، و دعويشان بر اينكه خدا فلان چيز را حرام كرده جز افتراى بر خدا چيزى ديگرى نيست . بنابراين ، جمله (قل هلم شهداءكم ...) كنايه از عدم تحريم خداوند است ، و با جمله (فان شهدوا فلا تشهد معهم ) مطلب را ترقى داده و فرموده : حتى اگر شهادت هم دادند شهادتشان را مپذير زيرا شهادت مردمى كه پيرو هواى نفسند قابل اعتنا نيست .
بنابراين ، جمله (و لا تتبع اهواء الذين كذبوا بآياتنا) عطف تفسير است براى جمله (فان شهدوا فلا تشهد معهم ) و معنايش اين است كه اگر تو هم با آنان شهادت دهى شهادتت پيروى از اهواء ايشان است ،
همچنانكه شهادت خود آنان پيروى اهواء است و چگونه نباشد؟ و حال آنكه ايشان مردمى هستند كه آيات باهره خداى را تكذيب نموده ، به آخرت ايمان نياوردند، و غير خدا را كه همان بتهايشان باشد معادل و برابر خدا قرار دادند، و كسى با كمال بيان و روشنى برهان به چنين انحرافى جرات نمى كند مگر آنانكه اهواء خود را پيروى نمايند.
بحث روايتى .

*(218/26)*

در مجمع البيان در ذيل جمله : (فما كان لشركائهم فلا يصل الى الله ) از ابن عباس و قتاده نقل كرده كه مشركين وقتى آنچه به بتها داده بودند با آنچه به خدا داده بودند خلط مى شد آنرا به بتها بر مى گردانيدند و اگر مال خدا به مال بتها خلط مى شد رد نمى كردند و مى گفتند خدا غنى تر است . و همچنين اگر آبى كه از آن زراعت خدا بود بند خود را شكسته به زراعت بتها سرازير مى شد آنرا نمى بستند و اگر آب زراعت بتها به زراعت خدا سرازير مى شد آنرا مى بستند و مى گفتند خدا غنى تر است . و سپس فرموده : در روايات ائمه ما (عليهم السلام ) نيز اين معنا وارد است .
و در تفسير قمى در ذيل جمله (و كذلك زين لكثير من المشركين ) از معصوم (عليهالسلام ) نقل شده كه فرمود: معنايش اين است كه اسلاف و نياكان مشركين فرزندكشى را در نظر آنان زينت دادند.
و نيز در ذيل جمله (و قالوا هذه انعام و حرث حجر) آمده كه فرمود: (حجر) به معناى تحريم شده است .
رواياتى در مورد حق فقراء و مساكين در محصول زراعت .
و در همان كتاب در ذيل جمله (و هو الذى انشا جنات ) نقل شده كه فرمود مقصود از (جنات ) بستانها است . و در ذيل جمله (و آتوا حقه يوم حصاده و لا تسرفوا انه لا يحب المسرفين ) گفته است : احمد بن ادريس از احمد بن محمد از على بن حكم از ابان بن عثمان از شعيب عقرقوفى براى ما حديث كرد كه وى گفته است :
من از امام صادق (عليهالسلام ) معناى جمله (و اتوا حقه يوم حصاده ) را پرسيدم ، فرمود : حق از خوشه (گندم و جو...) يك دسته و از خرما هنگامى كه چيده شود يك مشت است . سپس اضافه كرد كه از ايشان پرسيدم آيا ممكن است انسان اين حق را بعد از بردن خرمن به خانه بپردازد ؟ فرمود: نه اگر قبل از بردنش بپردازد به سخاوت وى نزديكتر است .

*(218/27)*

و نيز در همان تفسير از احمد بن ادريس از برقى از سعد بن سعد از حضرت رضا (عليهالسلام ) نقل كرده كه شخصى از آن جناب پرسيد: اگر در موقع درو و برداشت حاصل مساكين حاضر نباشند چه بايد كرد؟ حضرت فرمود: در اين صورت تكليفى بر او نيست .
و در كافى از على بن ابراهيم از ابن ابى عمير از معاوية بن حجاج روايت كرده كه گفت : من از امام صادق (عليهالسلام ) شنيدم كه مى فرمود: در زراعت دو حق هست : حقى است گرفتنى و حقى است دادنى . عرض كردم گرفتنى آن كدام است و دادنيش كدام ؟ فرمود: حقى كه از زراعت به حكم اجبار مى گيرند همان عشر و نصف عشر (صدى ده و صدى پنج ) است و اما آن حقى كه انسان خودش به طيب خاطر خود مى دهد همان حقى است كه آيه : (و آتوا حقه يوم حصاده ) متعرض آن است . و مقصود از روز حصاد همان روزى است كه شروع به چيدن مى شود و به تدريج روى هم انباشته مى گردد، همه اين مدت روز حصاد است . آنگاه معاوية بن حجاج اضافه كرد (كه مطلب ديگرى را نيز امام فرمود) و به خاطرم جز اين نيست كه فرمود: حقى كه در روز حصاد بايد داد عبارت از اين است كه در طول مدت حصاد هر دفعه كه مسكينى مراجعه مى كند يك دسته به او بدهد تا از حصاد فارغ شود.
next page
fehrest page
back page

*(218/28)*

next page
fehrest page
back page
و نيز در كافى به سند خود از ابن ابى نصر از حضرت ابى الحسن رضا (عليهالسلام ) روايت كرده كه از آنجناب از معناى جمله (و اتوا حقه يوم حصاده و لا تسرفوا) پرسيدم ، حضرت فرمود: پدرم بارها مى فرمود: اسراف در روز درو و روز چيدن خرما به اين است كه انسان با دو مشت خود بدهد. آنگاه فرمود پدرم وقتى در چنين مواقعى به غلامى برميخورد كه با دو مشت خود صدقه ميداد، صدايش ميزد و مى فرمود: خرما را مشت مشت و سنبل (خوشه ) را دسته دسته بده .
و نيز در همان كتاب به سند خود از مصادف روايت كرده كه گفت : وقتى در خدمت امام صادق (عليهالسلام ) در يكى از زمينهاى زراعيش بودم ، موقعى بود كه داشتند درو مى كردند، اتفاقا سائلى نزديك آمد و سؤ ال كرد من در جوابش گفتم خدا روزيت دهد، حضرت فرمود: ساكت ، شما نمى توانيد چنين جوابى بدهيد مگر بعد از آنكه به سه نفر داده باشيد پس از آن در دادن و ندادن مختاريد.
و نيز در كافى به سند خود از ابن ابى عمير از هشام بن مثنى روايت كرده كه گفت : مردى از امام صادق (عليهالسلام ) معناى جمله (و اتوا حقه يوم حصاده و لا تسرفوا انه لا يحب المسرفين ) را پرسيد. حضرت فرمود : فلان بن فلان انصارى (و اسمش را برد) زراعتى داشت وقتى حاصلش دست مى آمد همه را صدقه ميداد و براى خود و عيالش چيزى باقى نمى گذاشت خداى تعالى اين عمل را اسراف خواند.

*(219/1)*

مؤ لف : مراد امام (عليهالسلام ) اين است كه آيه شريفه بر عمل آن شخص منطبق است ، نه اينكه آيه در شان او نازل شده ، زيرا آيه شريفه مكى است و در آن روز انصارى در ميان نبود، بعيد نيست كه آن انصارى كه امام (عليهالسلام ) اسم برده ثابت بن قيس بن شماس باشد چون طبرى و ديگران نيز از ابن جريح نقل كرده اند كه گفته است : آيه مورد بحث در باره ثابت بن قيس بن شماس نازل شده ، چون وى درخت خرمايى داشت ، وقتى آن را چيد گفت : امروز هيچ كس نزد من نمى آيد مگر اينكه از اين خرما به خوردش ‍ مى دهم ، و به مردم همى داد تا شب شد در حاليكه خرمايى براى خودش نمانده بود. خداوند جمله (و لا تسرفوا انه لا يحب المسرفين ) را نازل فرمود. و ليكن همانطورى كه گفتيم داستان ثابت بن قيس نمى تواند شان نزول آيه باشد چون او مردى است مدنى و آيه شريفه نزولش در مكه بوده . آرى ، آيه با عمل وى منطبق است .
و در تفسير عياشى از امام صادق (عليهالسلام ) نقل شده كه در ذيل آيه مذكور فرموده : (از محصول جمع آورى شده خود) به هر مسلمانى كه نزدت آمد، بده و اگر هيچ مسلمانى نزدت نيامد به مشرك بده .
مؤ لف : در اين معانى روايات وارده از امام باقر و امام صادق و امام رضا (عليهالسلام ) بسيار است .
و در كتاب الدرالمنثور است كه ابن منذر، نحاس ، ابو الشيخ و ابن مردويه از ابى سعيد خدرى روايت كرده اند كه گفت : رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) در ذيل آيه (و آتوا حقه يوم حصاده ) فرمود: آن حق عبارت است از آنچه از سنبل ها مى ريزد.
و نيز در همان كتاب مى گويد: سعيد بن منصور، ابن ابى شيبه ، ابن منذر، ابن ابى حاتم ، نحاس و بيهقى در سنن خود از ابن عباس ‍ روايت كرده اند كه در تفسير (و آتوا حقه يوم حصاده ) گفته است : اين آيه را آيه مربوط به صدى ده و صدى پنج نسخ كرده است .

*(219/2)*

مؤ لف : نسبتى كه ميان اين آيه و آيه زكات است نسبت نسخ نيست ، چون تنافى و تضادى در ميان آن دو ديده نمى شود چه اينكه قائل به وجوب صدقه باشيم و چه به استحباب آن .
و نيز در الدرالمنثور است كه ابو عبيد، ابن ابى شيبه ، عبد بن حميد و ابن منذر از ضحاك روايت كرده اند كه گفته است : آيه زكات تمامى آيات راجع به صدقه را نسخ كرده است .
مؤ لف : اشكال بالا بر اين قول نيز وارد است .
و در همان كتاب است كه ابن ابى شيبه ، عبد بن حميد، ابن منذر و ابو الشيخ از ميمون بن مهران و يزيد بن اصم روايت كرده اند كه گفت : اهل مدينه رسمشان اين بود كه وقتى موسم چيدن خرما مى رسيد خوشه خرما را از درخت پايين آورده آن را مى گذاشتند در مسجد تا فقرا از آن استفاده كنند، هر سائلى مى آمد كه با چوب به آن خوشه مى زد و آنچه مى ريخت ميخورد و آيه شريفه (و آتوا حقه يوم حصاده ) به همين مناسبت نازل گرديد.
معناى : (ثمانيه ازواج من الظاءن اثنين ...).
و در تفسير قمى در ذيل آيه (ثمانية ازواج من الضان اثنين و من المعز اثنين ...) چنين آمده كه : در سوره زمر بطور اجمال هشت جفت از انعام را حلال كرده و فرموده : (و انزل لكم من الانعام ثمانية ) ازواج آنگاه در آيه (ثمانية ازواج من الضان اثنين و من المعز اثنين و من الابل اثنين و من البقر اثنين ) آنرا تفصيل داده و تفسير فرموده است . رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) در معناى (من الضان اثنين ) فرمود: مقصود اهلى و وحشى آن است ، و همچنين مقصود از (و من المعز اثنين و من البقر اثنين ) اهل و وحشى است ، و اما اينكه فرمود: (و من الابل اثنين ) مقصود از اين دو جفت بخاتى و عراب است اين چارپايان را خداوند حلال كرده .

*(219/3)*

مؤ لف : در كتاب كافى و كتاب اختصاص و تفسير عياشى نيز روايتى از داوود رقى و صفوان جمال از امام صادق (عليهالسلام ) نقل شده كه روايت فوق را تاءييد مى كند، چيزى كه در اينجا باقى مى ماند اين است كه آيا زوجى كه در آيه (ثمانية ازواج من الضان اثنين ) است به معناى همان زوجى است كه در آيه (و انزل لكم من الانعام ثمانية ازواج ) مى باشد همچنانكه از روايت عياشى و قمى استفاده مى شد؟ و يا آنكه هر كدام معناى على حدهاى دارد، بحث از اين جهت به زودى خواهد آمد - ان شاء الله تعالى -.
و در تفسير عياشى از حريز از امام صادق (عليهالسلام ) روايت شده كه شخصى از آنجناب از مرغهاى وحشى و گوشتخوار سؤ ال كرد و در سؤ ال از خارپشت ، و طواط (خفاش )، درازگوش ، قاطر و اسب نيز اسم برد، حضرت فرمود: غير از آنچه كه خداوند در قرآن حرام فرموده هيچ حيوان ديگرى حرام نيست و اگر رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) در روز جنگ خيبر از خوردن گوشت درازگوش نهى فرمود از اين جهت نبود كه گوشت درازگوش حرام است ، بلكه غرض آن حضرت اين بود كه اگر در ميان مردم خوردن گوشت اين حيوان متداول شود بيم اين ميرود كه نسل اين حيوان منقرض گردد و گر نه حرام همان است كه در آيه (قل لا اجد فيما اوحى الى محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فانه رجس او فسقا اهل لغير الله ) به اسم برده شده است .

*(219/4)*

مؤ لف : در اين باره اخبار ديگرى از امام باقر و امام صادق (عليهالسلام ) نيز روايت شده ، و در پارهاى از آنها دارد: حرام همان است كه خداوند در كتاب خود تحريم نموده و ليكن چون عرب قبل از اسلام گوشت بسيارى از حيوانات ديگر را نيز نمى خوردند ما آل محمد هم آنها را نمى خوريم . و در اينكه آن حيوانات كدامند روايات زيادى وارد شده ، و در بعضى از آنها حيوانات وحشى و داراى دندان و مرغهاى داراى چنگال و غير آن اسم برده شده ، در روايات اهل سنت هم مطلب از همين قرار است ،
و چون مساءله مورد بحث مسالهاى است فقهى لذا آنرا دنبال نكرده تنها اين جهت را خاطرنشان مى سازيم كه وقتى مسلم شد كه غير از آنچه در قرآن حرام شده نيز محرماتى هست بايد دانست كه آن محرمات ديگر چيزهايى است كه رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) از جهت خباثتى كه در آنها مى ديده تحريم فرموده ، و خداوند هم تحريم آنجناب را امضا نموده ، و فرموده است : (الذين يتبعون الرسول النبى الامى الذى يجدونه مكتوبا عندهم فى التورية و الانجيل يامرهم بالمعروف و ينهيهم عن المنكر و يحل لهم الطيبات و يحرم عليهم الخبائث ).
در مجمع البيان در ذيل آيه (و على الذين هادوا حرمنا كل ذى ظفر ...) مى گويد: پادشاهان بنى اسرائيل را رسم چنين بود كه فقراى خود را از خوردن گوشت مرغ و پيه نهى مى كردند، و چون چنين ظلمى را بر فقراى خود روا مى داشتند خداوند آنرا بر همه آنان تحريم نمود. على بن ابراهيم نيز همين مطلب را در تفسير خود ذكر نموده است .
در قيامت از جاهل سؤ ال مى شود: چرا علم نياموختى تا بدانعمل كنى ؟.

*(219/5)*

و در امالى شيخ به سند خود از مسعدة بن زياد روايت شده كه گفت از امام صادق (عليهالسلام ) شنيدم كه در پاسخ كسى كه معناى جمله (فلله الحجة البالغة ) را پرسيد، فرمود: خداى تعالى روز قيامت به يك يك بندگان خود مى فرمايد: بنده من ! بگو ببينم در دنيا عالم بودى يا جاهل ؟ اگر بگويد عالم بودم مى پرسد پس چرا به علم خود عمل نكردى ، و اگر بگويد جاهل بودم مى فرمايد چرا علم نياموختى تا بدان عمل كنى ؟ با همين حجت او را مجاب مى كند و حجت بالغه اين است .
مؤ لف : اين از باب تطبيق آيه بر مصداق است نه اينكه معناى حجت بالغه تنها همين باشد.
آيات 157 - 151 سوره انعام .
قل تعالوا اتل ما حرم ربكم عليكم الا تشركوا به شيا و بالولدين احسنا و لا تقتلوا اولادكم من املاق نحن نرزقكم و اياهم و لا تقربوا الفواحش ما ظهر منها و ما بطن و لا تقتلوا النفس التى حرم الله الا بالحق ذلكم وصيكم به لعلكم تعقلون (151) و لا تقربوا مال اليتيم الا بالتى هى احسن حتى يبلغ اشده و اوفوا الكيل و الميزان بالقسط لا نكلف نفسا الا وسعها و اذا قلتم فاعدلوا و لو كان ذا قربى و بعهد الله اوفوا ذلكم وصيكم به لعلكم تذكرون (152) و ان هذا صرطى مستقيما فاتبعوه و لا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ذلكم وصيكم به لعلكم تتقون (153) ثم آتينا موسى الكتاب تماما على الذى احسن و تفصيلا لكل شى ء و هدى و رحمة لعلهم بلقاء ربهم يؤ منون (154) و هذا كتاب انزلناه مبارك فاتبعوه و اتقوا لعلكم ترحمون (155) ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا و ان كنا عن دراستهم لغافلين (156) او تقولوا لو انا انزل علينا الكتاب لكنا اهدى منهم فقد جاءكم بينة من ربكم و هدى و رحمة فمن اظلم ممن كذب بآيات الله و صدف عنها سنجزى الذين يصدفون عن آيتنا سوء العذاب بما كانوا يصدفون (157)
ترجمه آيات

*(219/6)*

بگو بياييد تا برايتان بخوانم آنچه را كه پروردگارتان بر شما حرام كرد مكنيد و با پدر و مادر به نيكى رفتار كنيد و فرزندان خويش را از بيم فقر مكشيد كه ما شما و ايشان را روزى مى دهيم و به كارهاى زشت آنچه عيان است و آنچه نهان است نزديك مشويد و نفسى را كه خدا كشتن آنرا حرام كرده جز به حق مكشيد اينها است كه خدا شما را بدان سفارش كرده است شايد تعقل كنيد (151)
به مال يتيم نزديك مشويد جز به طريقى كه نيكوتر است تا وى به قوت خويش برسد، پيمانه و وزن را به انصاف تمام دهيد ما هيچ كس را مگر به اندازه تواناييش مكلف نمى كنيم چون سخن گوييد دادگر باشيد گر چه عليه خويشاوند و به ضرر او باشد و به پيمان خدا وفا كنيد، اينها است كه خدا شما را بدان سفارش كرده ، باشد كه اندرز گيريد (152)
و اين راه من است يكراست ، پس پيروى كنيد آن را و به راههاى ديگر مرويد كه شما را از راه وى پراكنده كند اينها است كه خدا شما را بدان سفارش كرده بلكه پرهيزكارى كنيد (153)
و باز موسى را آن كتاب (كه ميدانيد) داديم تا نعمت هدايت را براى كسى كه نيكو فهم كند تمام نموده و تا شرح همه چيز و هدايت و رحمت بوده باشد، شايد به (قيامت و) ديدار پروردگار خويش ايمان آورند (154)
و اين كتابيست پر بركت كه ما نازلش كرديم تا پيرو آن باشيد و پرهيزكارى كنيد شايد شما را رحمت كنند (155)
و تا نگوييد كتاب آسمانى فقط بر دو دسته پيش از ما نازل شده و ما از خواندن آن غافل بوديم (156)
و يا بگوييد اگر كتاب آسمانى به ما نازل شده بود بهتر از ايشان هدايت مى شديم ، اينك حجتى از خدايتان با هدايت و رحمت به سوى شما آمده ستمگرتر از آنكه آيه هاى خدا را تكذيب كند و از آن رو بگرداند كيست ؟ به زودى كسانى را كه از آيه هاى ما روى گردانند براى همينكه روى مى گردانده اند عذاب سخت سزا مى دهيم (157).
بيان آيات

*(219/7)*

بيان آيات مربوط به تحريم محرماتى كه به شريعت معينى از شرايع اختصاص ندارد.
اين آيات محرماتى را بيان مى كند كه اختصاص به شريعت معينى از شرايع الهى ندارد ، و آن محرمات عبارت است از: شرك به خدا، ترك احسان به پدر و مادر، ارتكاب فواحش و كشتن نفس محترمه بدون حق كه از آن جمله است كشتن فرزندان از ترس روزى ، نزديك شدن به مال يتيم مگر به طريق نيكوتر، كمفروشى ، ظلم در گفتار، وفا نكردن به عهد خدا و پيروى كردن از غير راه خدا و بدين وسيله در دين خدا اختلاف انداختن .
شاهد اينكه محرمات مذكور عمومى است و اختصاصى به يك شريعت ندارد - اين است كه مى بينيم قرآن كريم همانها را از انبيا (عليهم السلام ) نقل مى كند كه در خطابهايى كه به امتهاى خود مى كرده اند از آن نهى مى نموده اند، مانند خطابهايى كه از نوح ، هود، صالح ، ابراهيم ، لوط، شعيب ، موسى و عيسى (عليهماالسلام ) نقل كرده ، علاوه بر اين ، در آيه (شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا و الذى اوحينا اليك و ما وصينا به ابراهيم و موسى و عيسى ان اقيموا الدين و لا تتفرقوا فيه ) صريحا فرموده :
\*\*\*
سفارشهايى كه به اين امت شده همان سفارشهايى است كه به انبياى سلف شده است . لطيف ترين تعبيرى كه اشاره به اين معنا مى كند اين است كه هم در آيه فوق شرايع انبيا (عليهم السلام ) را (توصيه ) و سفارش خوانده و هم در سه آيه مورد بحث كه اصول محرمات اين شريعت را مى شمارد سه مرتبه تكرار كرده است كه آنچه گفته شد سفارشهايى است كه خداوند به شما كرده است ، و اين خود شاهد روشنى است بر اينكه محرمات مذكور اختصاص به اين شريعت نداشته است .

*(219/8)*

از اين هم كه بگذريم اگر مساءله را دقيقا مورد مطالعه قرار دهيم خواهيم ديد اديان الهى هر چه هم از جهت اجمال و تفصيل با يكديگر اختلاف داشته باشند، هيچ يك از آنها بدون تحريم اين گونه محرمات معقول نيست تشريع شود، و به عبارت ساده تر، معقول نيست دينى الهى بوده باشد و در آن دين اينگونه امور تحريم نشده باشد حتى آن دينى كه براى ساده ترين و ابتدايى ترين نسل بشر تشريع شده است .
قل تعالوا اتل ما حرم ربكم عليكم الا تشركوا به شيئا)
بعضى از مفسرين گفته اند: كلمه (تعال ) امرى است مشتق از ماده (علو) به اين عنايت كه آمر اين امر در مكان بلندى قرار دارد، گر چه حقيقتا در مكان بلند قرار نداشته باشد. كلمه (اتل ) از ماده (تلاوت ) است كه معنايش نزديك به معناى قرائت است . كلمه (عليكم ) متعلق است به كلمه ا(تل ) يا به كلمه (حّرم ) و اين را تنازع در متعلق مى نامند. بعضيها گفته اند: كلمه (عليكم ) اصلا جار و مجرور و مركب از لفظ (على ) و لفظ (كم ) نيست ، بلكه اسم فعل و به معناى (بر شما است ) مى باشد، و جمله (الا تشركوا) معمول آن و نظم كلام : (عليكم ان لا تشركوا بر شما است كه شرك نورزيد) است . و ليكن اين معنا از سياق آيه به ذهن نمى رسد.
و چون در جمله تعالوا (اتل ما حرم ...) دعوت كرده است مردم را به اينكه بياييد تا برايتان بخوانم ، لذا دنبال آن محرمات را اسم نبرده بلكه عين وحى را به جاى آن نقل كرده ، يعنى اينكه نفرمود: آنچه پروردگار شما حرام كرده شرك و قتل نفس و فلان و فلان است بلكه فرمود:
(ان لا تشركوا به شيئا اينكه چيزى را شريك او نگيريد) و نيز فرموده : (و لا تقتلوا اولادكم من املاق )، (و لا تقربوا الفواحش ...)، و (بالوالدين احسانا)، و (اوفوا الكيل و الميزان )، و (اذا قلتم فاعدلوا....)

*(219/9)*

و اگر شرك را از ساير گناهان جلوتر ذكر كرده براى اين است كه شرك ظلم عظيمى است كه با ارتكاب آن هيچ اميدى به مغفرت خداوند نيست ، همچنانكه فرموده : (ان الله لا يغفر ان يشرك به و يغفر ما دون ذلك لمن يشاء)، گناهى است كه سرانجام ساير گناهان منتهى به آن است ، همچنانكه منتهاى هر عمل صالح و حسنهاى توحيد خداى تعالى است .
و بالوالدين احسانا)
يعنى احسان كنيد به پدر و مادر احسان كردنى . در مجمع البيان گفته : (تقدير كلام اين است كه خداوند سفارش كرده در باره پدر و مادر احسان را) و كلام خود را چنين توجيه كرده كه : جمله (حرم الله كذا خداوند فلان چيز را حرام كرده ) معنايش اين است كه (خداوند پيغمبر خود را سفارش كرده كه فلان چيز را تحريم كند و امت خود را امر به اجتناب از آن نمايد).
عقوق والدين ، بعد از شرك به خدا، در شمار بزرگترين گناهان است .
به هر حال ، خداى تعالى در قرآن كريمش در چند جا احسان به پدر و مادر را تالى توحيد و ترك شرك دانسته و هر جا به آن امر كرده قبلا به توحيد و ترك شرك امر كرده است ، مانند آيه (و قضى ربك الا تعبدوا الا اياه و بالوالدين احسانا) و آيه (و اذ قال لقمان لابنه و هو يعظه يا بنى لا تشرك بالله ان الشرك لظلم عظيم و وصينا الانسان بوالديه ) و آياتى ديگر.
و اين خود بهترين دليل است بر اينكه عقوق والدين بعد از شرك به خداى بزرگ در شمار بزرگترين گناهان ، و يا خود، بزرگترين آنها است ، اعتبار عقلى هم مؤ يد اين معنا است ، براى اينكه جامعه انسانى كه هرگز انسان نمى تواند بدون آن زندگى و دين داشته باشد امرى است اعتبارى و قراردادى كه در حدوث و بقاى خود بستگى به محبت نسل دارد،

*(219/10)*

و محبت نسل نيز سرچشمهاى آن رابطه و علاقهاى است كه در بين ارحام رد و بدل مى شود، و معلوم است كه مركز اين رابطه خانواده است و قوام خانواده از يك طرف به پدر و مادر است و از طرفى ديگر به فرزندان ، و فرزندان موقعى احتياج به رحمت و راءفت پدر و مادر دارند كه پدر و مادر طبعا مشتاق اولاد و شيفته پرورش آنانند، به خلاف پدر و مادر كه احتياجشان به فرزندان موقعى است كه پيرى عاجز و زبونشان ساخته و از اينكه مستقلا به ضروريات زندگى خود قيام كنند بازشان داشته . بر عكس ، فرزندان به عنفوان جوانى رسيده و مى توانند حوايج پدر و مادر را برآورده كنند. و معلوم است كه در چنين روزهايى جفاى اولاد نسبت به آنان و متعارف شدن اين جفا كارى در ميان همه فرزندان نسبت به همه پدران و مادران باعث مى شود عواطف توليد و تربيت به كلى از جامعه رخت بربسته و كسى رغبت به تناسل و تربيت فرزند نكند، و افراد از تشكيل جامعه كوچك كه همان خانواده است استنكاف ورزيده ، در نتيجه از نسل بشر تنها طبقهاى باقى بماند كه در بينشان قرابت رحم و رابطه خويشاوندى وجود نداشته باشد. و پر واضح است كه چنين جامعهاى به سرعت رو به انقراض گذاشته ديگر هيچ قانون و سنتى فساد روى آورده را جبران نمى كند، و سعادت دنيا و آخرت از آنان سلب مى شود. و ما در آينده نزديكى در باره اين حقيقت دينى بحث مفصلى خواهيم نمود - ان شاء الله تعالى -.
نهى از كشتن فرزندان از ترس فقر و گرسنگى .
و لا تقتلوا اولادكم من املاق نحن نرزقكم و اياهم

*(219/11)*

كلمه (املاق ) به معناى افلاس و نداشتن مال و هزينه زندگى است ، (تملق ) هم مشتق از همين ماده است ، و اين مطلب يعنى كشتن فرزندان از ترس هزينه زندگى آنان در ميان عرب جاهليت سنتى جارى بوده ، چون بلاد عرب غالب سالها دستخوش قحطى و گرانى مى شده ، و مردم وقتى مى ديدند كه قحط سالى و افلاس آنان را تهديد مى كند فرزندان خود را مى كشتند تا ناظر ذلت فقر و گرسنگى آنان نباشند.
لذا در آيه مورد بحث كه ايشان را از اين عمل ناستوده نهى كرده نهى را با جمله (نحن نرزقكم و اياهم ) تعليل كرده و فرموده : منطق شما در فرزندكشى جز اين نيست كه نميتوانيد روزى و هزينه زندگى آنان را فراهم نماييد، و اين خود منطقى است غلط، براى اينكه اين شما نيستيد كه روزى فرزندانتان را فراهم مى كنيد، بلكه خداى تعالى است كه روزى ايشان و خود شما را مى دهد، پس شما چرا مى ترسيد و از ترس ، آنان را به دست خود از بين ميبريد؟.
نهى از نزديك شدن به فواحش و قتل بنا حق نفس محترمه .
و لا تقربوا الفواحش ما ظهر منها و ما بطن
كلمه (فواحش ) جمع (فاحشه ) است كه به معناى كار بسيار زشت و شنيع است ، و خداى تعالى در كلام خود زنا و لواط و نسبت زنا به مردان و زنان پاكدامن را از مصاديق (فاحشه ) شمرده ، و از ظاهر كلام برمى آيد كه مراد از (فاحشه ظاهرى ) گناه علنى و مقصود از فاحشه باطنى گناه سرى و روابط نامشروع برقرار كردن در پنهانى است .

*(219/12)*

از اينگونه امور از اين جهت نهى فرموده كه اگر مباح مى بود و تحريم نمى شد شناعت و زشتيش از ميان مى رفت و شايع مى گرديد، براى اينكه اينگونه امور از بزرگترين موارد علاقه نفس است و نفس از محروميت در باره آنها طبعا سخت ناراحت مى باشد و طبيعت بشر طورى است كه اگر به خود واگذار شود به سرعت فحشا را در بين افراد خود شيوع مى دهد، و شيوع فحشاء باعث انقطاع نسل و فساد جامعه خانواده است ، و با فساد خانواده ها جامعه كبير انسانى از بين ميرود، و ما به زودى در محل مناسبى بحث مفصلى در اين باره خواهيم نمود - ان شاء الله تعالى -.
و همچنين قتل نفس و ساير انواع فحشا امنيت عمومى را سلب نموده و با از ميان رفتن امنيت ، بناى جامعه انسانى فرو ريخته ، اركان آن سست مى گردد.
و لا تقتلوا النفس التى حرم الله الا بالحق ...
در اينجا دو احتمال هست : يكى اينكه معناى (حرم الله )، (حرام كرده است خداوند كشتنش را) باشد، ديگر اين كه معنايش ‍ (محترم كرده است آنرا به احترام قانونى و بدين وسيله او را و يا حقى از حقوق او را از ضايع شدن حفظ كرده باشد). بعضى از مفسرين در تفسير اين آيه گفته اند: اگر مى بينيد خداى تعالى تنها قتل را با آنكه آنهم جزء فحشا مى باشد اسم برد براى اين است كه اهميت آنرا رسانيده باشد، همچنانكه فرزندكشى را هم به همين عنايت اسم برد، چون عرب خيال مى كرد خوف از فقر، ريختن خون فرزندان را مباح مى كند، و همچنين حفظ آبرو مجوز اين عمل شنيع است ، و نيز خيال مى كردند پدر بودن خود يكى از اسباب تملك است .
و اينكه فرمود: (الا بالحق ) مقصود استثناى قتل بعضى از نفوسى است كه در اثر پاره اى از گناهان احترامى را كه خداوند براى مسلمانان و يا كفار هم پيمان با مسلمين جعل كرده ، از خود سلب نموده اند ، مانند قتل به قصاص و حد شرعى .

*(219/13)*

(ذلكم وصيكم به لعلكم تعقلون ) - بعد از آنكه تحريم امور نامبرده را بيان نمود در آخر آنرا با اين كلام تاءكيد نمود، و اما اينكه چرا نهى از امور پنجگانه را با جمله (لعلكم تعقلون ) تعليل فرمود؟ وجهش در آينده نزديكى بيان خواهد شد - ان شاء الله تعالى -.
دستور و سفارش در مورد مال يتيم ، وفا و عدالت در ميزانوكيل و پرهيز از سخن ناحق حتى به خاطر نزديكان .
و لا تقربوا مال اليتيم الا بالتى هى احسن حتى يبلغ اشده
اينكه از نزديك شدن به مال يتيم نهى فرموده براى اين است كه دلالت بر عموميت مطلب كند، يعنى بفهماند كه تنها خوردن آن حرام نيست ، بلكه استعمال و هر گونه تصرفى در آن نيز حرام است مگر اينكه منظور از تصرف در آن حفظ آن باشد آن هم به شرطى كه بهترين راههاى حفظ بوده باشد. و نهى از نزديكى به مال يتيم همچنان امتداد دارد تا زمانى كه يتيم به حد رشد و بلوغ برسد، و ديگر از اداره اموال خود قاصر و محتاج به تدبير ولى خود نباشد.
پس معلوم شد مقصود از يبلغ اشده رسيدن به حد بلوغ و رشد هر دو است ، چنانكه آيه (و ابتلوا اليتامى حتى اذا بلغوا النكاح فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم و لا تاكلوها اسرافا و بدارا ان يكبروا) به آن دلالت مى كند.
و نيز معلوم شد كه غرض از آيه مورد بحث اين نيست كه بفرمايد وقتى يتيم به حد رشد رسيد ميتوانيد اموالش را تصرف كنيد و ديگر خوردن آن حرام نيست ، بلكه مقصود بيان آن وقتى است كه مال يتيم صلاحيت اين را پيدا مى كند كه اشخاص به آن نزديك شوند، در حقيقت آيه شريفه مى خواهد بفرمايد: مال يتيم را نگهدارى و اصلاح كنيد تا وقتى كه خودش به حد رشد رسيده و بتواند از عهده اصلاح و حفظ آن برآيد.
و اوفوا الكيل و الميزان بالقسط لا نكلف نفسا الا وسعها

*(219/14)*

(ايفاء به قسط) عبارت است از عمل كردن به عدالت بدون اجحاف . و اينكه فرمود: (ما هيچ كس را تكليف نمى كنيم مگر به آنچه كه در خور طاقت او است ) به منزله دفع توهمى است كه ممكن است بشود، گويا كسى مى پرسد: مگر در كيل و وزن ممكن است رعايت عدالت واقعى و حقيقى بشود؟ هرگز ممكن نيست ، و انسان در اينگونه امور هيچ چارهاى جز اين ندارد كه به تقريب و تخمين اكتفا كند، و خداى تعالى با جمله مورد بحث جوابش را داده مى فرمايد: ما هيچ كس را تكليف نمى كنيم مگر به چيزى كه در وسع طاقت او باشد. و نيز ممكن است بگوييم جمله (لا نكلف نفسا الا وسعها) تنها متعلق و مربوط به مساءله كيل و وزن نيست ، بلكه مربوط به آن و به مساءله نزديك شدن به مال يتيم هر دو است .
و اذا قلتم فاعدلوا و لو كان ذا قربى ...
براى اين اقربا را يادآور شد كه عاطفه قرابت و خويشاوندى از هر داعى ديگرى بيشتر آدمى را به دفاع بيجا و جانبدارى ناروا واميدارد،
و از همين جا ميتوان فهميد كه مقصود از (قول ) آن گفتارى است كه اگر انسان آنرا بگويد ممكن است نفعى عايد طرف بشود، و يا ضررى متوجه او بگردد. ذكر عدالت نيز دلالت بر اين دارد، چون معلوم مى شود قول مزبور مانند شهادت و قضاوت و امثال آن دو قسم است يكى ظلم و ديگرى عدل .
بنابراين ، معناى آيه اين مى شود كه : (بايد مراقب گفتارهاى خود باشيد، و زبان خود را از حرفهايى كه براى ديگران نفع و يا ضرر دارد حفظ كنيد، و عاطفه قرابت و هر عاطفه ديگرى شما را به جانبدارى بيجا از احدى وادار نكند. و به تحريف گفته هاى ديگران و تجاوز از حق و شهادت بناحق يا قضاوت ناروا وادار نسازد، و خلاصه بناحق جانب آن كس را كه دوستش مى داريد رعايت ننموده و حق آن كسى را كه دوستش نميداريد، باطل مسازيد.

*(219/15)*

در مجمع البيان گفته است : آيه مورد بحث با همه كوتاهى و كمى حروفش مشتمل بر دستورات بليغى در باره اقارير، شهادتها، وصيتها، فتاوا، قضاوتها، احكام ، مذاهب و امر به معروف و نهى از منكر است .
مراد از عهد خدا كه به وفا به آن امر شده ، دستورات الهى است .
و بعهد الله اوفوا...
راغب در مفردات خود مى گويد: (عهد) به معناى حفظ و چيزى را در اين حال و آن حال مورد مراقبت قرار دادن است . و اين معناى صحيحى است كه وى كرده ، و لذا كلمه مذكور هم بر دستورات و تكاليف شرعى اطلاق مى شود، و هم بر پيمان و ميثاق و بر نذر و سوگند.
و ليكن در قرآن كريم اين لفظ بيشتر در دستورات الهى استعمال مى شود، مخصوصا در آيه مورد بحث كه به اسم پروردگار (الله ) اضافه شده ، مورد بحث آيه هم مناسب با همين معنا است . البته ممكن هم هست بگوييم مقصود از (عهد) در اينجا پيمان و ميثاق است ، همچنانكه مى گوييم : (من با خدا عهد بسته ام كه چنين و چنان كنم ) و در غير اينجا هم به اين معنا آمده ، مانند آيه (و اوفوا بالعهد ان العهد كان مسئولا) و بنابر اينكه كلمه (عهد) به اين معنا باشد اضافه شدنش به اسم (الله ) مثل اضافه شدن شهادت به آن اسم در آيه (و لا نكتم شهادة الله ) براى اشاره به اين است كه طرف معامله خداى تعالى است .
در اين آيه بعد از بيان وظايف مذكور آنرا با جمله (ذلكم وصيكم به لعلكم تذكرون ) تاءكيد مى كند.
و ان هذا صراطى مستقيما فاتبعوه و لا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ...
بعضى از قراء كلمه اول آيه را (اءن ) به فتح همزه و با تشديد و بدون تشديد قرائت كرده اند و گويا مدخول آنرا عطف بر محل (الا تشركوا به شيئا) گرفتهاند. بعضى ديگر آنرا به كسر همزه قرائت كرده اند كه بنابراين قرائت ، جمله مدخول آن جملهاى مستانفه خواهد بود.

*(219/16)*

از ظاهر سياق آيه چنين برمى آيد كه مضمون اين آيه ، يكى از همان وصيتهايى است كه خداوند رسول گرامى خود را ماءمور به خواندن آن بر مردم فرموده ، و لازمه اين مطلب اين است كه جمله (و ان هذا صراطى مستقيما فاتبعوه ) متعلق غرض اصلى نباشد، چون غرض اصلى متعلق به بيان كليات دين بود كه در دو آيه قبل بيان شد، پس ايراد اين جمله وجهى ندارد مگر اينكه مقدمه و زمينه چينى باشد براى جمله (و لا تتبعوا السبل ) همچنانكه همين جمله نيز توطئه و زمينه است براى جمله (فتفرق بكم عن سبيله ). مقصود اصلى از آيه مورد بحث اين است كه بفرمايد: شما از راه خدا متفرق مشويد و در آن اختلاف راه مياندازيد. و بنابراين ، سياق اين آيه سياق آيه شريفه (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 ) است . پس اگر بعد از گفتن اينكه اين وصايا صراط مستقيم من است و اختصاص به دين معينى ندارد مجددا امر كرد به اقامه دين ، در حقيقت خواست تا زمينه كلام را براى نهى از تفرقه در دين فراهم سازد.
بنابراين ، معناى آيه چنين مى شود: علاوه بر محرماتى كه گفته شد يكى ديگر از محرمات اين است كه اين صراط را كه اختلاف و تخلف پذير نيست واگذاشته و راههاى ديگر را پيروى كنيد، چون اين عمل شما را از راه خدا متفرق مى سازد و در ميان شما ايجاد اختلاف مى نمايد، و سرانجام باعث مى شود كه از صراط مستقيم خدا يكسره بيرون شويد.

*(219/17)*

مقتضاى ظاهر سياق اين است كه مقصود از: (صراطى راه من ) صراط رسول خدا و دين او باشد چون آنجناب است كه ماءمور شده اين تكاليف را به مردم برساند همچنانكه فرمود: (قل تعالوا اتل بگو بياييد تا براى شما بخوانم ) پس گوينده و بيان كننده تكاليف مذكور رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) است ، و خداى تعالى در اين سياق مقام غيبت را دارا است ، همچنان كه فرموده : (فتفرق بكم عن سبيله ذلكم وصيكم به كه بيم آن ميرود شما را از راه او متفرق سازد او شما را به آن سفارش كرده ).
و اگر كسى شبهه كند كه صراط از آن خدا است نه از پيغمبر او و يا شخصى ديگر، جوابش اين است كه هيچ مانعى ندارد صراطى را كه از آن خدا است به پيغمبر او هم نسبت دهيم ، همچنانكه در آيه شريفه (اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم ) صراط به جمعى از بندگان كه خداوند به ايشان انعام فرموده از قبيل انبيا، صديقين ، شهدا و صالحين نسبت داده شده است .
البته ساير مفسرين همگى مثل اينكه مسلم دانستهاند كه ضمير تكلم در (صراطى ) راجع به خداى سبحان است . بنا به گفته ايشان در آيه شريفه يك نوع التفات به كار رفته ، البته اين التفات در (صراطى ) نيست ، بلكه در (عن سبيله ) است ، چون بنا به گفته ايشان معناى آيه اين است كه : بياييد تا من بر شما بخوانم آن وصيتها و سفارشاتى را كه پروردگار شما به شما كرده ، و آن اين است كه به شما وصيت كرده : (بدرستى كه اين وصايا صراط مستقيم من است پس آنرا پيروى كنيد، و راههاى ديگر را پيش نگيريد كه شما را از راه من متفرق مى سازد). و اگر در كلمه (عن سبيله ) التفات به كار نرفته بود جا داشت بفرمايد: (عن سبيلى از راه من ) پس ‍ اين التفات در (عن سبيله ) از راه او) به كار رفته است .

*(219/18)*

به هر حال خداى تعالى در اين آيات كليات دين را صراط مستقيم خود و صراطى خوانده كه نه در هدايت پيروان و رسانيدن ايشان به هدف ، تخلف پذير است و نه در اجزاى آن ، و نه در ميان پيروان آن مادامى كه پيروند اختلاف هست ، سپس پيروان را از پيروى ساير راهها نهى كرده ، چون پيروى از آن راهها باعث تفرقه و اختلاف است ، براى اينكه راههاى ديگر راههاى هواهاى شيطانى است كه در تحت يك ضابطه كلى قرار ندارد، به خلاف راه خدا كه اساسش فطرت و آفرينش است ، و معلوم است كه در خلقت خدا اختلاف و تغيير و تبديل نيست ، و به همين جهت در ذيل آيه حكمى را كه در آيه بيان فرموده بود با جمله (ذلكم وصيكم به لعلكم تتقون ) تاءكيد نمود.
وجه اختلاف تعابير در آخر سه آيه شريفه : (لعلكم تعقلون )، (لعلكم تذكرون)، (لعلكم تتقون ).
و چنانكه مى بينيد خاتمه اين سه آيه مختلف است . خاتمه آيه (اولى ذلكم وصيكم به لعلكم تعقلون ) و خاتمه آيه دوم (ذلكم وصيكم به لعلكم تذكرون ) و خاتمه آيه سوم (ذلكم وصيكم به لعلكم تتقون ) قرار داده شده . ممكن است وجه اختلاف اين باشد كه امورى كه در اين آيات مورد نهى قرار گرفته مانند ساير احكام الهى امورى است كه فطرت خود بشر نيز به حرمت آنها حكم مى كند.

*(219/19)*

البته همه اين امور فطرى بودنشان در وضوح يكسان نيست ، بعضى از آنها فطرى بودنش بسيار روشن است ، مانند حرمت شرك به خداى بزرگ و عقوق والدين و كشتن فرزندان از ترس فقر و ارتكاب كارهاى شنيع و قتل نفس بدون حق كه در آيه اول نام برده شده ، چون اين چند عمل از امورى است كه فطرت بشر در بدو نظر حكم به حرمت آن مى كند و هيچ انسانى كه فطرت و عقلش سالم باشد حاضر به ارتكاب آنها نيست مگر اينكه عقل را كه عامل تميز انسان و ساير حيوانات است با پيروى اهواء و عواطف غلط در پس ‍ پرده ظلمت قرار داده باشد، و گر نه ، تنها داشتن عقل و دور بودن از هواهاى شيطانى كافى است كه هر انسانى به حرمت و شومى اينگونه امور واقف گردد، و به همين جهت خاتمه آيه (اولى لعلكم تعقلون ) قرار داده شده است .
و بعضى ديگر فطرى بودنش به اين روشنى نيست ، مانند اجتناب از مال يتيم و ايفاى كيل و وزن و رعايت عدالت در گفتار و وفاى به عهد خدا، چون اينگونه امور كه در آيه دوم نام برده شده اند مانند آنهايى كه در آيه اولى ذكر شده روشن نيست بلكه انسان در درك آنها علاوه بر عقل فطرى به تذكر نيازمند است و آن همانا مراجعه به مصالح و مفاسد عمومى است كه در نزد عقل فطرى روشن مى باشند. اگر امور نامبرده از نظر مصالح و مفاسد مورد دقت قرار گيرد پى بردن به مفاسد بنيان كن آنها براى عقل بسيار آسان است ، و عقل حكم قطعى مى كند به اينكه جامعه اى كه در آن به صغير و ضعيف رحم نشود، و در كيل و وزن خيانت شود، و در حكم و قضاوت رعايت عدالت نگردد، و به كلمه حقى در ميان آن جامعه گوش ندهند چنين جامعه اى قابل دوام نبوده ، و هيچ خيرى در آن نخواهد بود، جمله (ذلكم وصيكم به لعلكم تذكرون ) اشاره به همين است كه با تذكر مى توان به حرمت و شناعت اينگونه امور پى برد.

*(219/20)*

و اما آيه سوم - غرضى كه اين آيه در مقام ايفاى آن است نهى از تفرق و اختلاف در دين و پيروى راههاى غير خدايى است ، و اينكه پيش گرفتن اين راهها با راه خدا سازگارى ندارد و راه خدا و تقواى دينى جز به اجتناب از اينگونه راهها پيموده نمى شود.
توضيح اينكه ، پيمودن راه خدا و تقواى دينى وقتى حاصل مى شود كه در درجه اول محرمات الهى شناخته شود و در درجه دوم به كمك تعقل و تذكر از آن محرمات اجتناب به عمل آيد، و به عبارت ديگر انسان به فطرت انسانيت كه بناى دين خدا بر اساس آن نهاده شده ملتزم شود و از آن تخطى نكند، همچنانكه فرمود: (و نفس و ما سويها فالهمها فجورها و تقويها) و نيز پرهيزكاران را به كمك در پرهيزكاريشان و روشن ساختن راهشان بطورى كه حق را از باطل به خوبى تشخيص دهند وعده داده و فرموده : (و من يتق الله يجعل له مخرجا) و نيز فرموده : (ان تتقوا الله يجعل لكم فرقانا).
تقواى دينى با تفرقه و اختلاف نمى سازد، ولى راههاى غير راه خدا مختلف و متعددند وپيروانشان متشتت مى باشند.
پس انسان تا وقتى در راه تقوا ميتواند باشد كه طريق تعقل و تذكر را از دست ندهد، و از فطرت انسانيت منحرف نگردد، كه اگر منحرف شد و راه اهواء و غرور به زندگى دنيا را پيش گرفت اين هوا و هوسها او را به بى بند و بارى كشانيده و به مخالفت با عقل سليم و ترك تقواى دينى و بى مبالاتى و تهور نسبت به عواقب شوم آن وادار مى كند، و كار او را به جايى مى كشاند كه مانند مردم مست نمى فهمد چه مى كند و با او چه مى كنند.

*(219/21)*

و همانطورى كه قبلا هم اشاره نموديم ، اين اهواء شيطانى مختلفند و در تحت يك ضابطه كلى و يك نظامى كه حاكم بر آن بوده و اهل آن را در آن مجتمع و يك كلام سازد، قرار ندارند. و لذا دو نفر هواپرست را نخواهيد يافت كه در يك مسير با هم همراه شوند و اگر هم بشوند قطعا اين همراهى را تا به آخر نمى رسانند، و لذا مى بينيم خداى تعالى هم در كلام خود راه غير از راه خود را يكى ندانسته ، بلكه آنرا متعدد شمرده : يكجا فرموده : (و لا تتبع سبيل المفسدين ) و در جاى ديگر فرموده : (و لتستبين سبيل المجرمين ) و نيز يكجا فرموده : (و لا تتبعان سبيل الذين لا يعلمون ) و در باره مشركين فرموده : (ان يتبعون الا الظن و ما تهوى الانفس و لقد جاءهم من ربهم الهدى ) و اين اختلاف تعبير در آيات راجع به هدايت و ضلالت اگر دقيقا مورد بررسى قرار گيرد بسيار به چشم مى خورد.
خلاصه ، تقواى دينى چيزى است كه هيچ وقت با تفرقه و اختلاف نمى سازد، و معقول نيست كسى داراى تقواى دينى باشد و در عين حال به هر سازى برقصد و هر راهى را پيش بگيرد، چون معناى تقواى دينى التزام به صراط مستقيمى است كه اختلاف و تخلف در آن راه ندارد و لذا مى بينيم خداى تعالى بدنبال جمله (و لا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ) فرموده است : (ذلكم وصيكم به لعلكم تتقون ).
توجيه ناصحيح صاحب تفسير روح المعانى در مورد اختلاف تعابير در آخر سه آيهشريفه .

*(219/22)*

صاحب تفسير روح المعانى گفته است : اگر مى بينيد كه در آخر آيه اول فرموده : (لعلكم تعقلون ) و در آخر آيه دوم فرموده : (لعلكم تذكرون ) براى اين است كه مشركين كه روى سخن در آيه اول با ايشان است شرك و فرزندكشى و زنا و قتل نفس را يك عمل پيش ‍ پا افتاده ميدانستند، و عقل ايشان حكم به قبح اينگونه امور نمى كرد. بنابراين ، نتيجه نهى خداوند از اينگونه امور تعقل آنان و پى بردن به زشتى آن امور است ، به خلاف حفظ اموال يتامى و ايفاى كيل و وزن و عدالت در گفتار و وفاى به عهد كه در آيه دوم ذكر شده ، چون مشركين اينكارها را مى كرده اند و افتخار به آن هم داشتند، خداى تعالى از آنها نهى فرمود تا شايد متوجه شوند كه دچار فراموشى شده اند. آنگاه گفته است : قطب رازى هم همين توجيه را كرده است .
خواننده محترم به خوبى مى داند كه هيچ تاريخى عرب جاهليت را به حفظ اموال ايتام و ايفاى كيل و عدالت در گفتار توصيف نكرده ، و خلاصه اين قوم هيچ وقت داراى اين اوصاف نبودهاند تا بگوييم در زمان نزول اين آيه اين اوصاف را از ياد برده و آيه شريفه در مقام اين است كه آنرا به يادشان بياورد. علاوه ، اين توجيه وقتى صحيح است كه (تذكر) در آيه به معناى (ذكر) باشد و حال آنكه لفظ مزبور در عرف قرآن به اين معنا نيست .
مفسر مذكور سپس اضافه كرده است ، كه : امام فخر رازى در تفسير خود در توجيه اين تعبيرات چندگانه در آخر اين آيات چنين گفته است : تكاليف پنجگانهاى كه در آيه اول نام برده شده از آنجايى كه خوب روشن است تنها احتياج به تعقل دارد، و لذا اين آيه به (جمله لعلكم تعقلون ) ختم شده ، بخلاف تكليفهاى چهارگانهاى كه در آيه دوم نام برده شده ، كه چون امورى خفى و مسائلى غامض بوده و اينگونه مسائل محتاج به اجتهاد و فكر بسيار است تا انسان بتواند حد اعتدال آن را پيدا كند لذا آيه شريفه با جمله : (لعلكم تذكرون ) ختم شده است .

*(219/23)*

اين توجيه نزديك است به آن توجيهى كه ما در اين باره كرديم ، و تنها خردهاى كه مى توانيم از آن بگيريم اين است كه امور نامبرده در اين آيه به آن خفا و غموضى كه او گفته نيست ، بلكه فكر انسان با مختصر دقتى به آن پى ميبرد، و شايد همين جهت باعث شده كه فخر رازى تذكر را به پى بردن به حد اعتدال اين امور ارجاع دهد نه به اصل آنها، و از اين جهت معناى آيه را تباه كرده ؛
براى اينكه ظاهر سياق آيه اين است كه اميدوارى به تذكر مشركين تنها نسبت به حرمت اصل اين امور است ، نه پى بردن به حد اعتدال آنها. و از اين امور آن امرى كه به حسب طبع احتياج دارد كه آدمى به حد اعتدال آن واقف شود مساءله اجتناب از مال يتيم و ايفاى كيل و وزن است كه آن هم خود آيه وجوب رعايت اين مقدار از دقت و مته به خشخاش گذاردن را با جمله (لا يكلف الله نفسا الا وسعها) برداشته است - دقت كنيد -.
مفسر مزبور در ذيل آيه سوم از ابو حيان نقل كرده كه گفته است : از آنجايى كه صراط مستقيم جامع همه تكاليف دينى است ، و خداوند هم در اين آيه امر به پيروى آن و اجتناب از ساير صراطها و طريقه ها كرده از اين رو آيه را با جمله (لعلكم تتقون ) ختم نموده ، چون معناى تقوا پرهيز و ترسيدن از آتش دوزخ است ، و معلوم است كسى كه صراط مستقيم او را پيروى و دنبال مى كند براى هميشه نجات پيدا مى كند، و به سعادت جاويد نايل مى گردد.
و اين توجيه وقتى صحيح است كه امر به اتباع و پيروى از صراط مستقيم بخاطر اين باشد كه اين پيروى مقصود اصلى خدا است ، و حال آنكه در سابق هم گفتيم كه از سياق آيه بر مى آيد كه امر به اتباع از صراط مستقيم مقدمه و زمينه چينى است براى نهى از پيروى و اتباع صراطهاى ديگر، و خلاصه ، مقدمه است براى جمله (و لا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ).
ثم آتينا موسى الكتاب تماما على الذى احسن ...

*(219/24)*

چون كليات شرايع كه خداى تعالى در آيات گذشته بيان و وصيت فرمود تكاليف مشروعه اى بودند كه در اديان همه انبيا عموميت داشت و هم كلى و مجمل بودند بدين سبب زمينه فراهم شد كه بيان كند كه پس از آنكه احكام مذكور را بطور اجمال براى همه انبيا تشريع فرموده ، بحسب اقتضاى مصلحت براى موسى (عليهالسلام ) در كتابى كه به وى نازل كرده تفصيل داده و پس از آن براى رسول خدا محمد (صلى الله عليه وآله و سلم ) در كتاب مباركى كه نازل فرموده مفصلا بيان نموده . اين است كه به دنبال آيات سابق فرمود: (ثم آتينا موسى الكتاب تماما على الذى احسن ...).
بنابراين ، معناى آيه مورد بحث اين است كه : ما پس از آنكه آن كليات و مجملات را تشريع نموديم به موسى (عليهالسلام ) كتابى فرستاديم تا نواقص آن كسانى را كه آن شرايع اجمالى را به خوبى عمل كرده و به كار بستند تكميل كنيم ، و فروع آن شرايع را كه مورد احتياج بنى اسرائيل بود تفصيل و توضيح دهيم ، و اين هدايت و رحمتى بود از ما، شايد ايشان به معاد و لقاى پروردگارشان ايمان بياورند. اين است آنچه از سياق خود آيه و اتصالش به سياق آيات سه گانه گذشته استفاده مى شود.
پس در حقيقت جمله (ثم اتينا موسى الكتاب ) برگشت به سياق آيات قبل از آيه (قل تعالوا اتل ما حرم ربكم عليكم ) است كه در آنها روى سخن با پيغمبر اكرم (صلى الله عليه وآله و سلم ) بود، و خطاب در آنها به صيغه متكلم مع الغير (ما فلان و فلان كرديم ) بود و با لفظ ثم كه به تاخير دلالت مى كند به اين معنى اشاره شده كه اين كتاب براى اين نازل شده كه تمام كننده و تفصيل دهنده آن شرايع عمومى اجمالى باشد.
وجوهى كه درباره ارتباط آيه شريفه : (ثم آتينا موسى الكتاب ....) با آيات ديگرذكر شده است .

*(219/25)*

مفسرين ديگر آيه مورد بحث را به وجوه عجيب و غريبى توجيه نموده اند از آنجمله گفته اند: در اين آيه چيزى حذف و در تقدير گرفته شده و آن جمله (بگو اى محمد) است و تقدير آيه : (ثم قل يا محمد اتينا موسى الكتاب ) است .
و يا گفته اند: تقدير آيه : (ثم اخبركم ان موسى اعطى الكتاب سپس به شما خبر مى دهم كه به موسى كتاب داده شد) است .
و نيز از آنجمله گفته اند: تقدير آيه : (ثم اءتل عليكم آتينا موسى الكتاب سپس برايتان بخوانم كه به موسى كتاب داديم ) است .
بعضى ديگر گفته اند: اين آيه متصل است به آيه (و وهبنا له اسحاق و يعقوب ) و نظم و ترتيب كلام : (و وهبنا له اسحق و يعقوب ثم آتينا موسى الكتاب ) است .
چيزى كه اين مفسرين را وادار به اين توجيهات عجيب و غريب كرده اين است كه فكر كرده اند تورات قبل از قرآن نازل شده ، پس ‍ چگونه در اين آيه لفظ (ثم ) كه مفيد بعديت و تاءخر است در باره تورات استعمال شده ؟ لازمه اين لفظ اين است كه تورات بعد از قرآن نازل شده باشد، و حال آنكه در همين آيات يعنى در آيه (قل تعالوا اتل ما حرم ربكم عليكم ) تقدم نزول تورات خاطرنشان شده است ؟ جواب اين شبهه همان بيانى است كه ما در ذيل آيه مورد بحث گذرانديم .
جمله (تماما على الذى احسن ) اين معنا را بيان مى كند كه غرض از انزال تورات تتميم نواقص كسانى است از بنى اسرائيل كه شرايع كلى و احكام اجمالى سابق الذكر را به خوبى عمل كرده و به كار بستند، همچنانكه در داستان موسى بعد از نازل شدن تورات نيز به مساءله نيكو بكار بستن احكام تورات امر نموده و فرموده : (و كتبنا له فى الالواح من كل شى ء موعظة و تفصيلا لكل شى ء فخذها بقوة و امر قومك ياخذوا باحسنها)

*(219/26)*

و نيز در جاى ديگر اين داستان فرموده : (و ادخلوا الباب سجدا و قولوا حطة نغفر لكم خطاياكم و سنزيد المحسنين ) از اين رو، و به شهادت اين دو آيه موصولى كه (الذى احسن ) در آيه مورد بحث است ، اشاره به شخص معينى نيست ، بلكه مفيد جنس است . و معنايش اين است : (نزول تورات براى تكميل نواقص هر كسى است كه ....)
اقوالى كه در معناى جمله : (تماما على الذى احسن ) گفته شده است .
مفسرين ديگر هر يك براى جمله معنايى ذكر كرده اند، يكى گفته : نزول اين كتاب براى اين بود كه نيكوكارى موسى را با نبوت و كرامت تتميم كنيم . يكى ديگر گفته : معنايش اين است كه فرستادن اين كتاب براى اين بود كه هر كس به آن كتاب به نيكويى ايمان بياورد ما نعمت خود را بر او تكميل كنيم . و يكى ديگر گفته : معنايش اين است كه نعمت خود را بر پيغمبرانى كه نيكوكارند تمام كنيم . يكى ديگر گفته : معنايش اين است كه فرستادن اين كتاب به اين منظور بود كه ما كرامت و پاداش نيك خود را در بهشت بر كسانى كه در دنيا احسان نمودند تكميل نماييم . و آن ديگر گفته است : معنايش اين است كه احسان خود را به موسى (عليهالسلام ) كه با نبوت و غير آن كرده بوديم با كتاب تتميم كنيم . و بعضى گفته اند: اين جمله متصل و مربوط است به داستان ابراهيم (عليهالسلام ) و معنايش اين است كه فرو فرستادن اين كتاب براى اتمام نعمت بر ابراهيم (عليهالسلام ) بود، و ضعف اين وجوه بر همه روشن است و احتياج به توضيح ندارد.

*(219/27)*

(و تفصيلا لكل شى ء) يعنى اين كتاب را فرستاديم تا در آن تفصيل جميع احتياجات بنى اسرائيل و هر چيزى را كه غير بنى اسرائيل از آن منتفع مى شوند در دسترسشان قرار داده باشيم ، و هدايت و رحمتى بوده باشد كه به آن متنعم و منتفع شوند، و از اينكه فرموده : (لعلهم بلقاء ربهم يؤ منون ) مى توان استفاده كرد كه بنى اسرائيل از ايمان به مساءله معاد استنكاف داشتهاند، مؤ يدش هم اين است كه در تورات فعلى كه قرآن مجيد آنرا دست خورده و تحريف شده خوانده است در هيچ جاى آن صحبتى از قيامت به ميان نيامده ، بعضى از مورخين نيز نوشته اند كه حزب بنى اسرائيل معتقد به معاد نبودند.
و هذا كتاب انزلناه مبارك ...
يعنى و اين كتاب كتابى است مبارك كه در خصايص مذكور در سابق با كتاب موسى (عليهالسلام ) اشتراك دارد پس آن را نيز بايد پيروى كنيد.
ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا...
معناى (ان تقولوا) (كراهة ان تقولوا تا نگوييد) است ، و اين نحو تعبير در كلام عرب بسيار است ، و جمله مذكور متعلق است به كلمه (انزلناه ) كه در آيه قبل بود.
و مقصود از (دو طايفه قبل از ما) يهود و نصارا است كه انجيل و تورات برايشان نازل شد، زيرا كتب ديگرى كه به انبيا قبل از موسى و عيسى (عليهماالسلام ) نازل شد مانند كتاب نوح و كتاب ابراهيم (عليهالسلام ) مانند اين دو كتاب مشتمل بر جزئيات و تفصيل شرايع نبوده ، و تنها متعرض اصول و كليات شرايع بوده است ، و اما كتب ديگرى كه به ساير انبيا نسبت داده شده از قبيل زبور داوود و امثال آن اصلا متعرض شرايع نبوده ، معاصرين رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) از آن اطلاعى نداشته اند.
next page
fehrest page
back page

*(219/28)*

fehrest page
back page
به هر حال معناى آيه مورد بحث اين است كه : ما قرآن را نازل كرديم تا نگويند كتاب آسمانى كه متعرض جزئيات شرايع الهى باشد همان دو كتاب انجيل و تورات بود كه به دو طايفه قبل از ما يعنى يهود و نصارا نازل شد، و ما از تلاوت و آموختن آن غفلت ورزيديم و با غفلت هم حرجى بر ما نيست .
او تقولوا لو انا انزل علينا الكتاب لكنا اهدى منهم ...
يعنى : و تا نگوييد اگر به ما هم كتابى نازل مى شد ما از ايشان (يهود و نصارا) بهتر و زودتر هدايت مى يافتيم .
(فقد جاءكم بينة من ربكم ) اين جمله تفريع بر جمله (ان تقولوا) و جمله (او تقولوا) هر دو است ، و اگر در آن ، كتاب را بينه خوانده براى اين است كه دلالت كند بر اينكه حجيت كتاب و دلالتش روشن و واضح است ، و ديگر براى كسى عذرى و بهانهاى باقى نمانده . و كلمه (يصدفون ) از ماده (صدف ) است كه معناى اعراض را مى دهد، و معناى بقيه آيه روشن است .
بحث روايتى
(چند روايت در ذيل آيه : (قل تعالوا اتل ... و درباره صراط مستقيم ).
در تفسير عياشى از ابى بصير نقل شده كه گفت : من در خدمت امام ابى جعفر (عليهالسلام ) نشسته بودم ، و آنجناب بر بساط خود به متكايى تكيه داشت ، در اين بين شروع كرد به تلاوت آيات محكمه اى از سوره انعام كه دستخوش نسخ نشده است و وقتى به آيه (قل تعالوا اتل ما حرم ربكم عليكم الا تشركوا به شيئا) رسيد، فرمود: اين آيات را هفتاد هزار ملك مشايعت نمود.

*(220/1)*

و در الدرالمنثور است كه عبد بن حميد، ابن ابى حاتم ، ابو الشيخ ، ابن مردويه و حاكم - وى روايت را صحيح دانسته - از عبادة بن صامت روايت كرده اند كه گفت : رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) فرمود : كداميك از شما حاضر است بر اين سه آيه يعنى آيه (قل تعالوا اتل ما حرم ربكم عليكم ) و دو آيه بعد از آن با من بيعت كند؟ آنگاه فرمود: پس هر كه به اين سه آيه وفا كند پاداشش با خدا است ، و هر كه چيزى از آن را ناقص بگذارد و خداوند در دنيا عذابش كند عقوبتش همان بوده است ، و اگر عقوبتش را به آخرت بيندازد، در آخرت اگر خواست او را مؤ اخذه مى كند، و اگر نه او را عفو مى فرمايد.
مؤ لف : اين روايت بى اشكال نيست ، براى اينكه از جمله احكامى كه در اين سه آيه ذكر شده مساءله حرمت شرك به خدا است كه عقوبت دنيوى از آن كفايت نمى كند و مرتكب آن در آخرت مشمول مغفرت هم نمى شود، همچنانكه قرآن كريم صراحتا فرموده : (ان الله لا يغفر اءن يشرك به ) و نيز فرموده : (ان الذين كفروا و ماتوا و هم كفار اولئك عليهم لعنة الله و الملئكة و الناس اجمعين خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب و لا هم ينظرون ).
علاوه بر اينكه اين روايت ظهور دارد در اينكه احكام نامبرده اختصاص دارد به اين شريعت مانند روايت ديگرى كه از پارهاى از صحابه و تابعين نقل شد، و سيوطى يكى از آنها را در الدرالمنثور از جمعى از ابن مسعود نقل كرده كه گفت : هر كه دوست دارد وصيت رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) را كه به خاتم آنجناب مهر شده نگاه كند بايد آيات : (قل تعالوا اتل ما حرم ربكم عليكم ... لعلكم تتقون ) را بخواند. و نظير آن از منذر ثورى از ربيع بن خيثم روايت شده (و حال آنكه همانطور كه در سابق گذشت احكام نامبرده در اين آيات اختصاص به اين شريعت ندارد).

*(220/2)*

و در تفسير عياشى از عمرو بن ابى المقدام از پدرش از على بن حسين (عليهماالسلام ) نقل شده كه در معناى (و لا تقربوا الفواحش ‍ ما ظهر منها و ما بطن ) فرمود: (فواحش ظاهرى ) مانند ازدواج با زن پدر و (فواحش باطنى ) مانند زنا.
مؤ لف : اين روايت از باب تطبيق كلى بر مصداق است .
و در الدرالمنثور است كه احمد، عبد بن حميد، نسائى ، بزاز، ابن منذر، ابن ابى حاتم ، ابو الشيخ ، ابن مردويه و حاكم از ابن مسعود روايت كرده اند كه گفت : رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) با دست خود خط مستقيمى كشيد و فرمود: راه خدا اينطور مستقيم است ، و سپس خطوط كج و معوجى در طرف چپ و راست آن كشيد و فرمود: اين راههاى غير خدا است ، و هيچ يك از اين راهها نيست مگر اينكه شيطانى بر سر آن قرار گرفته و مردم را به سوى آن دعوت مى كند، سپس آيه : (و ان هذا صراطى مستقيما فاتبعوه و لا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ) را تلاوت فرمود.
و نيز در آن كتاب است كه احمد، ابن ماجه ، ابن ابى حاتم و ابن مردويه از جابر بن عبد الله روايت كرده اند كه گفت : وقتى در نزد رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) نشسته بوديم ، رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) خطى در پيش روى خود كشيد و فرمود: اين راه خدا است ، و دو خط در طرف چپ و راست آن كشيد و فرمود: اينها راه شيطان است ، آنگاه دست خود را بر روى خط وسط نهاد و آيه (و ان هذا صراطى مستقيما فاتبعوه ...) را تلاوت فرمود.

*(220/3)*

و قمى در تفسير خود مى گويد: حسن بن على از پدرش حسين بن سعيد از محمد بن سنان از ابى خالد قماط از ابى بصير از امام ابى جعفر (عليهالسلام ) براى ما روايت كرد كه آن حضرت در ذيل آيه (و ان هذا صراطى مستقيما فاتبعوه و لا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ) فرمود: ماييم اين راه كه خدا فرموده ، و هر كه زير بار آن نرود اين او و اين راههاى ديگر، ليكن بايد بداند كه اگر راه خدا را نپيمايد كافر مى شود.
مؤ لف : مقصود اين نيست كه صراط، تنها امامانند، بلكه مقصود اين است كه امامان هم صراط مستقيم اند، همچنانكه آيه شريفه (قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة فى القربى ) به ضميمه آيه شريفه (قل ما اسئلكم عليه من اجر الا من شاء ان يتخذ الى ربه سبيلا) اين معنا را افاده نموده و از مجموع دو آيه استفاده مى شود كه ائمه هدى (عليهم السلام ) راه خدا و صراط مستقيم اويند.
اين معنا تنها از طرق شيعه روايت نشده ، بلكه هم از طرق شيعه و هم از طرق عامه روايات بسيارى وارد شده كه صراط مستقيم خدا عبارت است از امير المؤ منين على بن ابيطالب (عليهالسلام )، و ما در تفسير سوره فاتحه در جلد اول اين كتاب به آن روايات اشاره كرديم .
آيات 160-158 سوره انعام .
هل ينظرون الا ان تاتيهم الملئكة او ياتى ربك او ياتى بعض آيت ربك يوم ياتى بعض آيت ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل او كسبت فى ايمانها خيرا قل انتظروا انا منتظرون (158) ان الذين فرقوا دينهم و كانوا شيعا لست منهم فى شى ء انما امرهم الى الله ثم ينبئهم بما كانوا يفعلون (159) من جاء بالحسنة فله عشر امثالها و من جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها و هم لا يظلمون (160)
ترجمه آيات

*(220/4)*

مگر انتظارى دارند جز اينكه فرشتگان به سويشان آيند، يا فرمان پروردگارت بيايد يا بعضى نشانه هاى پروردگارت بيايد روزى كه پارهاى از آيات پروردگارت بيايد كسى كه از پيش ايمان نياورده يا در مدت ايمان خويش كار خيرى نكرده ايمان آوردنش سودش ‍ ندهد، بگو منتظر باشيد كه ما نيز منتظريم (158)
كسانى كه دين خويش را پراكنده كردند و گروه گروه شدند كارى به آنها ندارى ، كار ايشان فقط با خدا است كه عاقبت از آنچه مى كرده اند خبرشان مى دهد (159)
هر كس نيكى اى بيارد ده برابر آن دارد و هر كس بدى بياورد جز برابر آن سزايش ندهند و ستمشان نكنند (160).
بيان آيات
اين آيات از جهت مضمون متصل است به آيات قبل ، و مشركينى را كه از پيروى صراط مستقيم استنكاف مى ورزند و در دين خدا متفرق مى شوند تهديد مى كند و رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) را از آنان تبرئه مى نمايد، و كسانى را كه نيكى مى كنند به جزاى نيك وعده و نويد مى دهد و جزاى روز قيامت را امرى منجز معرفى مى كند.
هل ينظرون الا ان تاتيهم الملئكة او ياتى ربك او ياتى بعض آيات ربك
استفهام در اين آيه انكارى است در مقامى كه موعظه سود نمى دهد و دعوت به حق مفيد نمى افتد، بنا بر اين مى توان گفت امورى كه در آيه شريفه ذكر شده قضاوت حتمى و حكم قطعى خداوند است به اينكه آنان را از بين برده زمين را از لوث وجودشان پاك سازد.
لازمه اين سياق اين است كه مراد از آمدن ملائكه ، عذاب آوردن آنان باشد، همچنانكه در آيه (و قالوا يا ايها الذى نزل عليه الذكر انك لمجنون لو ما تاتينا بالملئكة ان كنت من الصادقين ما ننزل الملئكة الا بالحق و ما كانوا اذا منظرين ) نيز همين معنى افاده شده است .
مراد از آمدن خدا و آمدن بعض آيات خدا در آيه شريفه :(هل ينظرون ...).

*(220/5)*

و مراد از آمدن پروردگار آمدن قيامت است كه روز ملاقات پروردگار است ، زيرا آنروز روز انكشاف تام و جلوه حق و ظهور توحيد خدا است ، در آنروز ديگر حجابى بين او و بين مخلوقات نيست ، چون شان قيامت همين است كه پرده از روى حقيقت هر چيز بردارد، همين انكشاف و ظهور بعد از خفا، و حضور بعد از غيبت مصحح اطلاق آمدن خدا است نه اينكه - العياذ بالله - آمدن او مانند آمدن ديگران مستلزم اتصاف به صفات اجسام بوده باشد.
بعضى از مفسرين گفته اند: مراد از آمدن خدا، آمدن امر او است ، در سابق هم نظير اين حرف را در ذيل آيه (هل ينظرون الا ان ياتيهم الله فى ظلل من الغمام ) در جلد اول اين كتاب نقل كرديم .
و اما مراد از آمدن بعضى از آيات پروردگار، يا آمدن آيه و حادثهاى است كه باعث تبدل و دگرگونى نشاه حيات ايشان باشد، بطورى كه ديگر نتوانند به قدرت و اختيارى كه قبلا داشتند برگردند، مانند حادثه مرگ كه نشاءه عمل را به نشاه جزاى برزخى مبدل مى سازد،

*(220/6)*

يا آيه اى است كه مستلزم استقرار ملكه كفر و انكار در نفوس آنان باشد بطورى كه نتوانند به مساءله توحيد اذعان و ايمان پيدا كنند ، و دلهايشان به حق اقبال نكند، و اگر هم به زبان اعتراف كنند از ترس عذابى باشد كه با آن روبرو شده اند، همچنانكه فرمود: (و اذا وقع القول عليهم اخرجنا لهم دابة من الارض تكلمهم ان الناس كانوا باياتنا لا يوقنون ) و نيز فرمود: (و يقولون متى هذا الفتح ان كنتم صادقين ، قل يوم الفتح لا ينفع الذين كفروا ايمانهم و لا هم ينظرون ) چون ظاهر آيه اين است كه مراد از فتح ، فتح پيغمبر و پيروزى وى به وسيله حكم شدن بين او و بين امت او است ، همچنانكه شعيب (عليهالسلام ) نيز اين قسم فتح را از خداى تعالى مساءلت نموده و خداوند از قول وى چنين حكايت كرده است : (ربنا افتح بيننا و بين قومنا بالحق و انت خير الفاتحين ) و نيز از قول ساير پيغمبران حكايت كرده و فرموده : (و استفتحوا و خاب كل جبار عنيد).
و يا آمدن عذابى است از ناحيه خداوند كه برگشت نداشته مفرى از آن نباشد، و ايشان را مضطر به ايمان كند تا بلكه با ايمان آوردن خود را از آن عذاب برهانند، و ليكن ايمانشان سودى نبخشد، چون ايمان وقتى اثر دارد كه از روى اختيار باشد، همچنانكه فرموده : (فلما راوا باسنا قالوا آمنا بالله وحده و كفرنا بما كنا به مشركين فلم يك ينفعهم ايمانهم لما راوا باسنا سنة الله التى قد خلت فى عباده و خسر هنالك الكافرون )
پس اين امور يعنى آمدن ملائكه و يا آمدن پروردگار و يا آمدن بعضى از آيات پروردگار همه امورى هستند كه به وقوع پيوستن آن همراه با قضاى به قسط و حكم به عدل است ، و مشركين كه هيچ حجتى و موعظتى در آنان اثر نمى كند جز همين پيشامدها را نخواهند داشت اگر چه خودشان از آن غافل باشند، آرى پيشامدى كه دارند واقع خواهد شد چه بدانند و چه ندانند.

*(220/7)*

بعضى از مفسرين گفته اند: استفهامى كه در آيه شريفه است از باب تهكم و استهزا است و معنايش اين است كه اين مشركين از تو مطالبه حجت نمى كنند، بلكه مقصودشان اين است كه تو اقتراحات و درخواستهاى بيجاى آنان را عملى سازى ، چون مشركين از رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) خواسته بودند كه وى وسيله ديدن خدا را برايشان فراهم سازد، و يا ملائكه بر آنان نازل گردد، و يا آن حضرت مانند پيغمبران گذشته عذابى بر آنان بفرستد.
اين وجه خيلى بعيد نيست ، و ليكن آنچنان كه با صدر آيه سازگارى دارد با ذيل آن كه مى فرمايد: (يوم ياتى بعض آيات ربك ...) سازگار نيست ، زيرا ذيل آيه در مقام بيان حقايق و تفصيل آثار است ، و اين با تهكم جور نمى آيد.
ايمان و عمل در موقع روبرو شدن با عذاب الهى يا هنگام مرگ ، سودى ندارد.
يوم ياتى بعض آيات ربك ...
اين آيه اثر و خاصيت روز بروز و ظهور اين آيات را كه در حقيقت خصوصيت و اثر خود آيات نيز هست شرح مى دهد، به اين بيان كه ايمان در روز ظهور آيات وقتى مفيد است كه آدمى در دنيا و قبل از ظهور آيات نيز به طوع و اختيار ايمان آورده و دستورهاى خداوند را عملى كرده باشد. و اما كسى كه در دنيا ايمان نياورده و يا اگر آورده در پرتو ايمانش خيرى كسب نكرده و عمل صالحى انجام نداده ، و در عوض سرگرم گناهان بوده چنين كسى ايمانش ، كه ايمان اضطرارى است ، در موقع ديدار عذاب و يا در موقع مرگ سودى به حالش نمى دهد، همچنانكه فرموده : (و ليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى اذا حضر احدهم الموت قال انى تبت الان ).

*(220/8)*

نكته لطيفى كه علاوه بر نظم بديع و بى سابقه در آيه بكار رفته اين است كه سه مرتبه كلمه (ربك پروردگارت ) در آيه تكرار شده ، و اين بدان خاطر است كه رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) را در برابر دشمنانش تاءييد كرده باشد، چون مشركين هميشه در برابر آنجناب بداشتن بتها افتخار و مباهات مى كردند، خداى تعالى خواست تا آن جناب هم پروردگار خود را به رخ آنان بكشد، و به چنين مددكارى افتخار نمايد، و در نتيجه در كار دعوت خود پشتگرم باشد، اگر مؤ ثر واقع شد و كارى از پيش برد كه چه بهتر و گر نه از ناحيه قضاى فصل و حكمى كه خداوند ميان او و ميان دشمنانش مى كند دلگرم بوده باشد.
خداى تعالى تنها به تكرار لفظ (ربك ) اكتفا ننموده و مطلب را با جمله (قل انتظروا انا منتظرون ) ختم نموده و فرموده : تو هم آن عذابى را كه ايشان انتظارش را دارند منتظر باش ، و به ايشان بگو كه : من منتظر رسيدن آنم ، شما هم منتظر باشيد كه بى شك خواهد آمد.
امت اسلام هم مانند ساير امم روزى دچار عذاب گشته ومشمول قضاى به قسط و حكم خداوند مى شود.

*(220/9)*

از اينجا معلوم مى شود آيه شريفه متضمن تهديد جدى است نه صورى ، و استفهام در آن همانطورى كه گفتيم انكارى است نه براى تهكم . پس اينكه بعضى از مفسرين در جواب آن كسى كه گفته استفهام در آيه براى تهكم است تهديد مزبور را صورى دانسته و گفته است : مطالب آيه امورى است واقعى نه اقتراح و تقاضاى مشركين براى اينكه لازمه اقتراح بودن اين است كه خداوند آنرا عملى نموده و امت اسلام را مانند ساير امتها به تقاضاى عذاب خود هلاك سازد، و حال آنكه خداوند امت نبى رحمت را هلاك نمى كند، جواب صحيحى نيست . زيرا آيات قرآنى بخوبى دلالت دارد بر اينكه امت اسلام هم مانند ساير امم روزى دچار عذاب گشته و به زودى مشمول قضاى به قسط و حكم فصل خداوند مى شوند، مانند آيه (و لكل امة رسول فاذا جاء رسولهم قضى بينهم بالقسط و هم لا يظلمون و يقولون متى هذا الوعد ان كنتم صادقين قل لا املك لنفسى ضرا و لا نفعا الا ما شاء الله لكل امة اجل ) - تا آنجا كه مى فرمايد - (و يستنبؤ نك احق هو قل اى و ربى انه لحق و ما انتم بمعجزين ...). پس جواب از تهكم بودن استفهام همان است كه ما داديم .

*(220/10)*

بعضى از مفسرين به آيه مورد بحث استدلال كرده اند بر اينكه ايمان مادامى كه توام با عمل نبوده باشد هيچ اثرى ندارد، و اين استدلال صحيح است ليكن تا اندازهاى نه بطور مطلق ، زيرا آيه شريفه تنها در مقابل بيان اين جهت است كه كسى كه برايش ممكن بوده كه ايمان بياورد و نياورده و كسى كه برايش ممكن بوده كه ايمان بياورد و عمل صالح انجام دهد پس ايمان آورده ولى عمل صالح نكرده تا با مرگ خود مواجه شده چنين كسى را ايمان در موقع مرگش و يا در موقع ديدن عذاب خدا اثر ندارد، و اما كسى كه به طوع و اختيار خود ايمان آورده و ليكن اجل مهلتش نداده كه عمل صالح انجام دهد و در حال ايمان كسب خيرى بنمايد آيه شريفه متعرض ‍ حال او نيست ، بلكه بر عكس آيه شريفه دلالت و يا دست كم اشعار دارد بر اينكه ايمان نافع آن ايمانى است كه اولا از روى اختيار و طوع و رغبت بوده باشد نه اينكه ديدن مرگ و يا عذاب مضطر به ايمان آوردنش كرده باشد، و ثانيا گناهان آنرا فاسد و تباه نساخته باشد، پس آيه نه تنها دلالت بر بى اثر بودن ايمان مورد بحث ندارد بلكه دلالت و يا اشعار بر نافع بودن آن دارد.
در جمله (لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن آمنت ) بين موصوف (نفسا) و صفت آن (لم تكن آمنت ) فاعل فعل (ايمانها) فاصله شده است ، و گويا براى اين بوده كه هم بين فعل و فاعلش زياد فاصله نيفتاده باشد، و هم دو كلمه (ايمانها) و (فى ايمانها) نزديك به هم قرار نگيرند.
بيزارى رسول خدا (ص ) از مشركين و كفار و بدعت گزاران و مذهب تراشان امت خود.
ان الذين فرقوا دينهم و كانوا شيعا لست منهم فى شى ء...

*(220/11)*

گو اينكه روى سخن در آيه قبل با مشركين بود كه در دين حنيف پراكنده شده بودند، و گو اينكه مفهوم آن آيه يهود و نصارا را هم در بر مى گرفت ، و لازمه آن اين است كه آيه مورد بحث هر سه فرقه را شامل شود، و ليكن مقتضاى اتصال اين آيه به آيات گذشته كه شرايع كلى و عمومى الهى را بيان مى كرد و آن شرايع را از حرمت شرك گرفته به حرمت تفرق از سبيل خدا ختم مى نمود اين است كه جمله (ان الذين فرقوا دينهم و كانوا شيعا) در مقام بيان حال رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) و مقايسه آن جناب با چنين اشخاص بوده باشد، نه در مقام بيان حال اين اشخاص . پس كلمه (فرقوا) كه صيغه ماضى است براى حكايت حال مردمى كه در گذشته چنين و چنان بودند نيست ، بلكه تنها براى اصل تحقق است چه در گذشته و چه در حال و چه در آينده .
و وجه اينكه فرمود: (تو از ايشان نيستى ) معلوم است ، زيرا ايشان مردمى بوده و هستند كه در دين خدا اختلاف راه انداخته و دسته دسته شدند و هر دستهاى پيرو پيشوايى شدند كه چوپانوار ايشان را جلو انداخته مى راند و رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) چنين نيست ، زيرا او به كلمه حق و دين توحيد دعوت مى كند، و مثال تمام عيار اسلام است كه با عمل خود نيز دعوت به اسلام مى كند، پس وى از ايشان نخواهد بود. و برگشت معناى جمله (لست منهم فى شى ء) به اين خواهد بود كه : ايشان بر دين تو نيستند، و در راهى كه تو مى پيمايى قرار ندارند.

*(220/12)*

از اين رو معناى آيه اين مى شود: آن كسانى كه در اثر اختلاف كلمه ، دين خود را متفرق ساختند، و اختلافشان هم از روى علم بود - و ما اختلف الذين اوتوه الا بغيا بينهم - بر راه تو كه اساسش وحدت كلمه است قرار ندارند، و سرانجام كار ايشان با پروردگارشان است ، و از ايشان چيزى به تو نمى چسبد، خداى تعالى روز قيامت ايشان را آگاه مى كند به آنچه كه مى كردند و حقيقت رفتارشان را كه خود گروگان آنند بر ايشان روشن مى سازد.
از آنچه گذشت معلوم شد هيچ وجهى نيست كه بگوييم آيه شريفه صرفا براى تبرئه رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) از مشركين و يا از مشركين و يهود و نصارا است ، بلكه آيه مطلق است و بيزارى رسول خدا را هم از نامبردگان مى رساند و هم از اهل بدعت و مذهب تراشان امت اسلام .
من جاء بالحسنة فله عشر امثالها و من جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها و هم لا يظلمون ...
اين آيه كه كلامى است مستقل و تمام ، يكى از منتهاى خداوند را كه بر بندگان خود نهاده ذكر مى كند، و آن اين است كه : خداوند عمل نيك را ده برابر پاداش مى دهد، و عمل زشت و گناهان را جز به مثل تلافى نمى كند. و خلاصه ، يك عمل نيك را ده عمل به حساب آورده و يك گناه را يك گناه حساب مى كند و در آن ظلم نمى كند يعنى از پاداش آن نميكاهد و كيفر آن را بيشتر نمى دهد، و از آيه (مثل الذين ينفقون اموالهم فى سبيل الله كمثل حبة انبتت سبع سنابل فى كل سنبلة ماة حبة و الله يضاعف لمن يشاء) استفاده مى شود كه اگر ممكن باشد پاداش عمل نيك را بيش از ده برابر مى دهد و نيز اگر ممكن باشد اصلا گناه را به حساب نمى آورد.

*(220/13)*

ليكن آيه شريفه نظر به اينكه سابق اتصال داشته و آنها در يك سياق قرار گرفته است معناى ديگرى مى دهد، گويا پس از بيانى كه در آيات سابق مربوط به اتفاق و اتحاد و تفرق كلمه ذكر شده : پس حسنه و سيئه . هر كدام از اين دو امر جزا و پاداش مناسب عمل بايد باشد پس كسى كه حسنه اى انجام دهد مثل آن را دريافت خواهد داشت و مضاعف هم مى شود، و كسى كه سيئه بجا آورد - كه همان اختلاف منهى عنه است - جزاى او مانند عملش بد خواهد بود و هرگز نبايد طمع نيكى داشته باشد.
به اين ترتيب معناى اين آيه به معناى آيه (و جزاء سيئه سيئة مثلها) برمى گردد، و مراد آيه بيان مماثلت جزاى سيئه با خود سيئه مى شود نه بيان اينكه جزا يكى است و مضاعف نيست .
بجث روايتى
درباره آيات الهى قبل از قيامت ، تفرقه در دين و پاداش مضاعف حسنات .
در تفسير عياشى از زراره و حمران و محمد بن مسلم از حضرت ابى جعفر و حضرت صادق (عليهما السلام ) روايت شده كه در ذيل جمله (يوم ياءتى بعض آيات ربك لا ينفع نفسا ايمانا). فرمودند: مقصود از اين آيات طلوع آفتاب از مغرب و خروج جنبنده زمين و پديد آمدن دود است كه انسان اگر به گناه اصرار ورزد و عمل ايمانى بجا نيارود و اين آيه ها ظاهر شود ايمانش سودى نخواهد داشت .
مؤ لف : مساءله اصرار بر گناه - چنانكه روايت آينده دلالت مى كند - تفسير جمله (او كسبت فى ايمانها خيرا) است .
و نيز در همان از ابى بصير از يكى از دو بزرگوار سابق الذكر روايت شده كه در ذيل جمله (او كسبت فى ايمانها خيرا) فرموده : مؤ من گنهكار كمى حسنات و كثرت گناهانش ميان او و ايمانش حائل گشته و در نتيجه باعث مى شود كه وى در ايمانش كسب خبرى نكرده باشد.

*(220/14)*

مرحوم قمى در تفسير خود مى گويد: پدرم از صفوان ار ابن مسكان از ابى بصير از امام باقر (عليه السلام ) برايم چنين روايت كرد كه آنجناب در تفسير جمله (يوم ياءتى بعض ايات ربك ...) فرموده : اين آيت الهى عبارت است از طلوع آفتاب از مغرب ، كسانى كه در چنين روزى ايمان بياورند ايمانشان بى فايده است .
و در الدر المنثور است كه احمد وو عبد بن حميد در مسند خود و ترمذى و ابويعلى و ابن ابى حاتم و ابوالشيخ و ابن مردويه همگى ار ابى سعيد خدرى از رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) روايت كرده اند كه در تفسير جمله (يوم ياءتى بعض ايات ربك ) فرموده است : اين آيات عبارت است از طلوع آفتاب از مغربش .
مؤ لف از ظاهر اين روايات برمى آيد كه از باب تطبيق كلى بر مصداق باشد و ليكن احتمال هم دارد كه تفسير بوده باشد، و مراد از آياتى كه در آيه شريفه است همين آيات بوده باشد، و به هر حال روز طلوع آفتاب از مغرب روز بروز عضب الهى است كه مردم از شدت عذاب آن روز متوسل به ايمان مى شوند، و ليكن ايمانشان سودى نمى بخشد.
ترجمه تفسير الميزان . ص 540.
مساءله طلوع آفتاب از مغرب در روايات بسيارى از طرق شيعه از امامان اهل بيت (عليهم السلام ) و از طرق اهل سنت از جمعى از صحابه رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) از قبيل ابى سعيد خدرى ، ابن مسعود، ابى هريره ، عبدالله بن عمر، حذيفه ابى ذر، عبدالله بن عباس ، عبدالله بن اءبى اوفى ، صفوان بن عسال ، انس ، عبدالرحمن بن عوف ، معاويه ، ابى امامه و عايشه و غير ايشان وارد شده و البته در مضمون آنها اختلاف فاحشى وجود دارد.

*(220/15)*

نظريه هاى علمى امروز هم انكار ندارد كه ممكن است روزى كره زمين بر خلاف حركتى كه تا آن روز شرقى بوده حركت غربى كند، و يا دو قطب آن تغيير يافته شماليش جنوبى ، و يا جنوبيش شمالى شود، حال يا بطور تدريج همچنانكه رصدخانه ها آنرا پيش بينى نموده اند و يا آنكه يك حادثه جهانى و عمومى جوى اين تحول را يكمرتبه به وجود بياورد، البته همه اين سخنان در جايى است كه كلمه طلوع خورشيد از مغرب در روايات رمزى درباره سرى از اسرار حقايق نبوده باشد.
به هر حال ، از جمله آيت هايى كه در روايات ذكر شده مساءله بيرون شدن (دابة الارض ) و (دخان ) و خروج (ياءجوج و ماءجوج ) است . قرآن كريم نيز به اين چند امر ناطق است ، و نيز از آن جمله خروج مهدى (صلوات الله عليه ) و نزول عيسى بن مريم و خروج دجال و غير آن است . اين چند امر گرچه از علائم آخر الزمان است و ليكن بودنش از آن آيت هايى كه در هنگام بروزش ‍ توبه قبول نمى شود و ايمان سود نمى بخشد روشن نيست .
در تفسير برهان از برقى نقل مى كند كه وى به سند خود از عبدالله بن سليمان عامرى از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود: همواره در روزى زمين از ناحيه پروردگار حجتى كه حلال و حرام خدا را بشناسد و به راه خدا دعوت كند بوده و خواهد بود، و اين رابطه بين خدا و خلق هيچگاه در زمين قطع نمى شود مگر چهل روز مانده به قيامت كه در آن چهل روز خداوند حجت خود را از زمين برمى دارد، در آن روزها است كه در توبه به روى گنهكاران بسته مى شود، و ايمان آوردن در آن ايام بى فايده است ، گنهكاران و كفارى كه تا آن روز توبه نكرده و ايمان نياورده اند از بدترين خلقند و كسانى هستند كه قيامت بر آنان قيام مى كند.
مؤ لف : اين روايت را ابو جعفر محمد بن جرير طبرى نيز در كتاب مناقب فاطمه به سند ديگرى از امام صادق (عليه السلام ) نقل كرده است .
تفسير الميزان ص 541.

*(220/16)*

و در تفسير قمى از پدرش از نضر از حلبى از معلى بن خنيس از امام صادق (عليه السلام ) روايت شده كه در ذيل آيه (ان الذين فرقوا دينهم و كانوا شيعا) فرمود: به خدا سوگند كه اهل سنت نيز دين خود را دسته دسته كردند.
مؤ لف : يعنى مذاهب مختلفى در اسلام به وجود آوردند. قبلا هم حديثى كه مى گفت (به زودى امت اسلام به هفتاد و سه فرقه متفرق مى شود.) گذشت .
در تفسير عياشى از ابى بصير از ابى عبدالله (عليه السلام ) روايت شده كه درباره آيه مورد بحث فرمود: على (عليه السلام ) اين آيه را (فارقوا دينهم ) قرائت مى فرمود.
مؤ لف : قرائتى را كه از آنجناب نقل شد بعضى از عامه و از جمله آنان سيوطى نيز به طرق خود از آنجناب نقل كرده اند.
و در تفسير برهان از برقى از پدرش از نضر از يحيى حلبى از ابن مسكان از رزاره روايت شده كه گفت : در خدمت امام صادق (عليه السلام ) نشسته بودم شخصى از آنجناب از آيه (من جاء بالحسنة فله عشر امثالها) سؤ ال كرد، و عرض كرد اين آيه شامل كسانى كه با اين امر (ولايت اهل بيت عليهم السلام ) آشنايى ندارند مى شود يا نه ؟ حضرت فرمود: اين آيه تنها راجع به مؤ منين است . عرض ‍ كردم : خدايت اصلاح كند چه مى فرمايد درباره كسى كه نماز مى خواند، روزه مى گيرد، از محرمات اجتناب مى ورزد و ورع خوبى دارد و از ناصبى ها هم كه دشمن شما خاندانند نيست و ليكن شما را نمى شناسند؟ فرمود: خداوند ايشان را به رحمت خود داخل بهشت مى سازد.
مؤ لف : اين روايت دلالت مى كند بر اينكه اجر اخروى به مقدار معرفت اشخاص است و اين معنا در روايات شيعه و سنى وارد شده ، البته روايات بسيارى از طريق شيعه و سنى بر طبق مضمون (من جاء بالحسنة فله عشر امثالها) وارد شده ، و مفسرين دو طايفه آن را در ذيل اين آيه نقل كرده اند، و ليكن چون روايات مذكور مربوط به تشخيص روزه و نماز و امثال آن است لذا ما از ايراد آن در اينجا خوددارى نموديم .

*(220/17)*

تفسير الميزان ص 542.
آيات 165-161 سوره انعام .
قل اننى هدينى ربى الى صراط مستقيم (161) دينا قيما ملة ابراهيم حنيفا و ما كان من المشركين (162) قل ان صلاتى و نسكى و محياى و مماتى لله رب العالمين لا شريك له و بذلك امرت و انا اول المسلمين (163) قل اغير الله ابغى ربا و هو رب كل شى ء و لا تكسب كل نفس الا عليها و لا تزر وازرة و زر اخرى ثم الى ربكم مرجعكم فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون (164) و هو الذى جعلكم خلائف الارض و رفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم فيما اتيكم ان ربك سريع العقاب و انه لغفور رحيم (165).
ترجمه آيات
بگو همانا پروردگارم مرا به راهى راست رهنمايى كرد.(161)
دينى قائم به امر بندگان ، ملت ابراهيم كه به حق گراينده بود و از مشركين نبود. (162)
بگو به درستى كه نماز و عبادت و زندگى و مرگ من از آن پروردگار جهانيان است ، شريكى ندارد، و من بدين كار ماءمورم و اولين مسلم مى باشم . (163)
بگو آيا به جز خدا پروردگارى بجويم با اينكه پروردگار هر چيزى است و هيچ نفسى از شما كار (زشتى ) نمى كند مگر به زبان خود و هيچ حاملى بار (گناه ) ديگرى را برنمى دارد، سپس بازگشت شما به سوى پروردگارتان است و به شما خبر نمى دهد در آنچه اختلاف داشتيد. (164)
او است كسى كه شما را خليفه هاى زمين قرار داد و برخى را به درجاتى بر بعض ديگر برترى داد تا شما را در آنچه به شما داده آزمون كند، پروردگارت كيفر كردار را به زودى مى دهد و همو آموزگار مهربان است . (165)
ترجمه الميزان : ص 543.
بيان آيات
اين آيات آخر سوره است و مشتمل است بر هدفى كه رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) در دعوت اين سوره داشته و اينكه به آنچه دعوت مى كرده عامل نيز بوده و نيز مشتمل است بر خلاصه دلايلى كه در اين سوره عليه عقيده شرك اقامه شده است .
(قل اننى هدينى ربى الى صراط مستقيم ...).

*(220/18)*

كلمه (قيم ) - بكسر قاف و فتح ياء - مخفف قيام است ، و توصيف دين به آن براى مبالغه در اين است كه دين بر مصالح بندگان قيام دارد، بعضى هم گفته اند: اين كلمه به معناى قيم و سرپرست امر است .
در اين آيه خداى تعالى پيغمبر گرامى خود را دستور مى دهد كه به مردم بگويد: پروردگارش او را به هدايت الهى خود به سوى صراط مستقيم و آن راه روشنى كه قيم بر سالكان خويش است ، و تخلف و اختلاف در آن راه ندارد دينى كه - چون مبنى بر فطرت است - به بهترين وجهى قائم به مصالح دنيا و آخرت انسانى است هدايت فرموده ، همچنانكه ابراهيم را به آن دين حنيف و يا به عبارت ديگر آن دينى كه از انحراف شرك به سوى اعتدال توحيد متمايل است هدايت فرمود. آرى ، ابراهيم هم از مشركان نبود. توضيح اين معانى در خلال تفسير آيات اين سوره گذشت .
(قل ان صلاتى و نسكى و محياى و مماتى لله رب العالمين لا شريك له و بذلك امرت و انا اول المسلمين ).
كلمه (نسك ) به معناى مطلق عبادت است ، و ليكن بيشتر در ذبح و يا قربانيى كه منظور تقرب به درگاه خداى سبحان ذبح مى شود استعمال شده است .
در اين آيه شريفه خداى تعالى براى بار دوم رسول گرامى خود را دستور مى دهد كه به مردم بگويد: او خودش به آنچه كه خداوند به سوى آن هدايتش كرده عمل مى كند. و منظور از اين اعلام اين است كه رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) از تهمت دورتر شده و مردم بهتر دين او را تلقى به قبول كنند، چون يكى از نشانه هاى راستگويى اين است كه گوينده به گفته هاى خود عمل نموده و گفتارش ‍ با كردارش مطابقت داشته باشد، لذا مى فرمايد: به مردم بگو كه من نماز و تمامى عبادات و زندگيم و جميع شؤ ون آن از قبيل اعمال ، اوصاف ، فعل ها و ترك ها كه مربوط به من است ،
تفسير الميزان ص 544.

*(220/19)*

و همچنين مرگم را با هر چه كه از امور آن مربوط به من است - و آن امور پس از مرگ است كه از زندگى دنيا سرچشمه مى گيرد چنانكه رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) فرموده : (آنچنانكه زندگى مى كنيد خواهيد مرد) - همه را براى خددا قرار دادم ، بدون اينكه كسى را در آن ها شريك او بدانم . و خلاصه من در جميع شؤ ون حيات و مماتم بنده اى هستم تنها براى خدا، و روى خود را تنها متوجه او نمودم . چيزى را قصد نمى كنم و از چيزى روى گردان نيستم مگر براى او، در مسير زندگيم قدمى برنمى دارم و به سوى مرگ قدم نمى گذارم مگر براى او، چون او پروردگار همه عالميان و مالك همه و مدبر همه است .
من به اين نحو از عبوديت ماءمور شده ام ، و اولين كسى كه تسليم خواسته او شود، و آن عبوديت به تمام معنا را از هر باب و هر جهتى كه او خواسته قبول نمايد، خودم هستم .
از اينجا معلوم مى شود كه منظور از جمله (ان صلاتى و نسكى و محياى و مماتى لله ). اين است كه آنجناب اخلاص بندگى خود را در نماز و عبادات ديگر و زندگى و مرگ اظهار كند، و يا اين است كه در همه اين چهار چيز انشاء (عقد قلب ) نمايد نه اينكه دو امر اولى را با اخلاص بجاى آورد و در دو امر اخير اعتقاد كند كه دست خدا است . دليل گفته ما جمله (و بذلك امرت ) است كه به يك لسان امر مى كند همه آن امور را براى خداى سبحان قرار بدهد به اين معنا كه در آن دو اخلاص داشته باشد و زندگى و مرگ را براى خدا قرار بدهد يعنى معتقد باشد كه زندگى و مرگش در دست او است ، از جمله مذكور چنين چيزى برنمى آيد مگر با تكلف و زحمت .
مقصود از اينكه رسول الله صلى عليه و آله (اول المسلمين ) مى باشد.

*(220/20)*

جمله (و انا اول المسلمين ) دلالت دارد بر اينكه مقصود از (اول )، اولويت به حسب درجه است نه اولويت به حسب زمان ، زيرا قبل از رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) نيز مسلمانى بودند، به شهادت حكايتى كه قرآن كريم از قول نوح نموده كه گفت : (و امرت ان اكون من المسلمين ) و همچنين از قول ابراهيم كه گفت : (اسلمت لرب العالمين ) و از قول او و فرزندش كه گفتند: (ربنا و اجعلنا مسلمين لك ) و نيز درباره لوط فرموده : (فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ) و از مكه كشور سبا حكايت كرده كه گفت : (و اوتينا العلم من قبلها و كنا مسلمين ) البته اين در صورتى است كه مقصود ملكه سبا، اسلام براى خدا باشد و نيز گفت : (و اسلمت مع سليمن لله رب العالمين ). و در قرآن كريم احدى به وصف : (اول المسلمين ) توصيف نشده ، تنها رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) است كه در آيه مورد بحث و همچنين در آيه (قل انى امرت ان اعبد الله مخلصا له الدين و امرت لان اكون اول المسلمين ) اول المسلمين خوانده شد.
بعضى گفته اند: مقصود اين است كه آنجناب اول مسلمان از اين امت است ، زيرا اگر مراد اسلام در همه قرون بوده باشد اولين مسلمان ابراهيم خليل (عليه السلام ) است ، و سايرين تابع او هستند. ليكن اين حرف صحيح نيست ، زيرا اسلام در آيه شريفه مقيد به اسلام اين امت نشده ، پس وجهى براى تقيد آن نيست . و اما اينكه گفت : اولين مسلمان ابراهيم بود، جوابش آيات گذشته است كه پيغمبران قبل از ابراهيم را هم مسلمان معرفى مى كرد. و اما آيه (و من ذريتنا امة مسلمة لك ) و آيه (ملة ابيكم ابراهيم هو سميكم المسلمين ) هيچ كدام دلالتى بر ادعاى مذبور ندارد
(قل اغير الله ابغى ربا و هو ربّ كلّ شى ء...)

*(220/21)*

اين آيه و آيه بعدش مشتملند بر سه حجت كه در حقيقت جامع همه حجت هايى است كه در اين سوره بر مساءله توحيد اقامه شده است . اين حجت ها عبارت است از استدلال به آغاز آفرينش و استدلال به انجام آن و استدلال به حال انسان كه بين آن آغاز و اين انجام زندگى مى كند، و به عبارت ديگر استدلال به نشاءه دنيا و قبل از آن و بعد از آن . استدلال از طريق آغاز آفرينش را جمله (اغير الله ابغى ربعا و هو رب كل شى ء)متعرض آن است ؛ چون وقتى خداى تعالى رب هر چيزى باشد قهرا تمامى موجودات مربوب او خواهند بود، و غير او على الاطلاق رب ديگرى كه صالح براى پرستش باشد نيست .
و استدلال از طريق انجام آفرينش و بازگشت آن را جمله (و لا تكسب كل نفس الا عليها)متعرض است كه مفادش اين است كه بطور كلى اشخاص هيچ عمل زشتى نمى كنند مگر اينكه خود صاحبان عمل ، وزر و وبال آن را به دوش خود خواهند كشيد، و هيچ كس وزر ديگرى را به دوش نمى كشد و اين آثار سوء همچنان باقى باقى است تا روزى كه خلائق به سوى پرودگار خود بازگشت كنند، و پروردگار با كشف حقايق اعمال بندگان جزاى آنان را بدهد. مسلما وقتى مفرى از اين جزا نباشد، و مالك روز جزا خداى تعالى باشد پس قهرا تنها او متعين براى پرستش است نه ديگران كه مالك چيزى نيستند.

*(220/22)*

و استدلال از طريق نشاءه دنيا را جمله (و هو الذى جعلكم خلائف ...) متعرض است ، و حاصلش اين است كه اين نظام عجيبى كه در زندگى دنيوى شما حكومت مى كند، و اساس آن مساءله خلافت نسل شما بشر در زمين و اختلاف شؤ ون شما به بزرگى و كوچكى ، ضعف و قدرت ، ذكوريت و انوثيت ، غنا و فقر، رياست و مرؤ وسيت و علم و جهل و غير آن است گرچه نظامى است اعتبارى و قراردادى و ليكن به دنبال تكوين پيدايش يافته و به آن منتهى مى شود، پس در حقيقت به وجود آورنده اين نظام هم خداى تعالى است ، و منظورش از به وجود آوردن آن امتحان و تربيت شما است ، پس هم او رب و پرورش دهنده شما است ، و آن كسى كه سعادت شما را تدبير مى كند و فرمانبران را به سعادت مقدرشان رسانيده ستمگران را وا مى گذارد.
از آنچه گذشت معلوم شد كه مجموع دو جمله (و لا تكسب كل نفس الاّ عليها و لا تزو وازرة وزر اخرى ) يك معنا را افاده مى كنند، و آن اين است كه : هركس هر چه مى كند مانند سايه اى به دنبالش هست ؛ و از او به ديگرى تجاوز نمى كنند، و اين مفاد آيه (كل نفس بما كسبت رهينه ) است كه مى فرمايد هر كس گروگان عملى است كه كرده .
(و هو الذى جعلكم خلائف الارض ...)
(خلائف ) جمع (خليفه ) است . و معناى آيه اين است كه : او كسى است كه بعضى از شما را جانشين بعضى ديگر نموده و نسلى از شما پس از نسلى در زمين بوجود مى آورد. و يا معنايش اين است كه : شما را در زمين خليفه خود قرار داده ، و معناى (خليفه ) در تفسير آيه (انى جاعل فى الارض خليفة ) در جلد اول اين كتاب گذشت ، و معناى آيه مورد بحث از بيانى كه گذشت روشن مى شود. نكته اى كه باقى مانده اين است كه خداوند اين سوره را با ذكر رحمت و مغفرت خود ختم فرموده است .
بحث روايتى
پيرامون اسلام خالص و آيه (درجات فوقها بعض )...

***(220/23)***

**در كافى به سند خود از ابن مسكان از امام صادق عليه السلام روايت كرده كه در معناى : (حنيفا مسلما)فرموه : يعنى خالصا مخلصا و بدون اينكه چيزى از بت پرستى در آن مخلوط باشد .
مؤ لف : اين روايت را صاحب تفسير برهان از برقى نقل كرده و وى به سند خود از ابن مسكان از امام صادق عليه السلام روايت كرده است ، با اين تفاوت كه در اينجا بعد از خالصا مخلصا مى گويد: (لا يشوبه شى ء چيزى به آن مخلوط نيست ) و اين در حقيقت بيان مراد است نه تفسير به معنا .
و در تفسير عياشى از ابى بصير از ابى عبدالله عليه السلام روايت كرده كه در ذيل جمله (و رفع بعضكم فوق بعض درجات )فرموده : اينكه خداى تعالى در اينجا درجات را متعدد گرفته و فرموده :(درجات بعضها فوق بعض ) و نفرموده : (درجة )براى اين است كه بفهماند مردم از نظر عمل همه در يك درجه نيستند.
مؤ لف : اين روايت آيه شريفه را نقل به معنا كرده و عبارت (درجات بعضها فوق بعض )از خود امام است ، و گرنه آيه شريفه مورد بحث (و رفع بعضكم فوق بعض درجات )آمده است همچنانكه در جاى ديگر (و رفعنا بعضهم فوق بعض درجات )آمده ، و احتمال مى رود كه اين روايت در تفسير آيه (هم درجات عندالله )وارد شده ، مرحوم عياشى و يا ابى بصير اشتباها آن را در تفسير آيه مورد بحث ايراد كرده اند؛ چون جمله (كه بفهماند مردم از نظر اعمال همه در يك درحه نيستند )بر آيه مورد بحث منطبق نيست . والحمد لله رب العالمين**