**نام كتاب : تفسير الميزان جلد 8
نام نويسنده : علامه طباطبايي رحمه الله عليه ... border="0
سوره اعراف ، آيات 1 - 9
ترجمه آيات
بيان آيات
اشاره به عهدى كه خدا از آدميان گرفته ، و ساير معارفى كه در سوره اعراف آوردهشده است .
مكلف بودن مشركين به توحيد خداى تعالى ومسئول بودن آنان نسبت به ايمان و عمل صالح
مراد از (وزن ) و (ميزان ) اعمال
اشاره به اينكه ممكن است هر يك از اعمال ، واحدى براى سنجش داشته باشد و بيان معناىجمله : (و الوزن يومئذ الحق )
اقوالى كه در مورد معناى جمله : (و الوزن يومئذ الحق ) گفته شده است .
مراد از (موازين ) و معناى (ثقل موازين ) در جمله : (فمن ثقلت موازينه )
معناى وزن اعمال در روز قيامت ، تطبيق اعمال است بر حق و براى هر كدام ازاعمال انسان ميزانى است .
نكته اول :
نكته دوم :
بحث روايتى
(رواياتى در مورد مكى بودن سوره اعراف ، وزن و ميزاناعمال و ثقل و خفت اعمال و...)
روايتى در بيان مراد از وزن اعمال كه مى گويدعمل صفت كارى است كه انجام مى شود و قابل توزين (اصطلاحى ) ندارد.
سوره اعراف ، آيات 25 - 10
ترجمه آيات
بيان آيات
معناى تمكين انسان در زمين در جمله : (و لقد مكناكم فى الارض )
سجده ملائكه براى جميع بنى آدم و براى عالم بشريت بوده است .
بيان اين كه خلقت آدم در حقيقت ، خلقت جميع بشر بوده است و اشاره بهاقوال ديگرى كه در توجيه نسبت دادن خلقت
ابليس با ملائكه بوده و فرقى با آنان نداشته و او و همه فرشتگان در مقامى قرارداشتند كه آن مقام ماءمور به سجده شده است .
بيان اينكه مراد از امتثال و تمرد در امر ملائكه به سجود براى آدم و تمرد ابليس ، امورتكوينى است .
تكبر و خودخواهى سرچشمه تمامى گناهان است .
ملاك برترى در تكوينيات بستگى دارد به بيشتر بودن عنايات الهى واستدلال ابليس به برترى آتش غلط بوده است .**

***(221/1)***

**وجوب امتثال امر الهى از جهت اين است كه امر، امر او است و دائر مدار مصالح و جهات خيرنيست
توضيح در مورد اينكه امر ملائكه به سجده امرى تكوينى بوده است .
كبريا خاص خداى سبحان است و از غير او تكبر پسنديده نيست .
درخواست مهلت از خدا توسط ابليس
محاصره انسان توسط شيطان از چهار طرف
مراد از (مخلصين ) و (شاكرين ) كه شيطان نمى تواند ايشان را بفريبد و اشارهبه طريقه گمراه كردن شيطان
مراد از جمله (الّا اءن تكونا ملكين ) در خطاب به آدم و هوا
گفتارى درباره شيطان و عمل او
اشاره به اهمال و قصور مفسرين در بحث از شيطان و شناختن او
چند مطلب كه بايد در بحث از مساءله شيطان و حقايق دينى و تكوينى مربوط به آنبيان شود
1- وجود نفسى اشياء خير است .
2- مراتب مختلف موجودات مقتضاى الهى است .
3- آيات مربوط به داستان سجده آدم تصويرى است از روابط بين نوع انسانى و نوع ملائكه و ابليس
بهشت قبل از هبوط بهشت برزخى بوده نه بهشت جاويدان
قلمرو اغوا و اضلال شيطان ، ادراك انسانى و ابزار كار او عواطف و احساسات بشرى است.
نحوه تصرفات ابليس در ادراك انسان
ولايت شيطان بر آدميان در ظلم و گناه و ولايت ملائكه بر آدميان در اطاعت و عبادت
بعضى از لشكريان ابليس از جنس بشرند
خلاصه بحث درباره شيطان و وسوسه اندازى او
بحث عقلى و قرآنى
(مناظره اى كه شارح اناجيل نقل كرده و در تورات ذكر شده كه بين ابليس و ملائكه واقع شده است )
در آفريدن خلايق و مخصوصا كفارى كه نتيجه خلقتشان خلود در آتش است چه حكمتى است؟
تكليف بندگان براى خدا چه سودى دارد؟
چرا خداوند انسان را بدون اينكه مكلف نمايدكامل نساخت و چرا او را كامل نيافريد؟
تكليف ابليس و ملائكه به سجده بر آدم براى چه بود و لعن و عقاب ابليس بعد ازنافرمانى چرا؟
پاسخ به دو شبهه ديگر
بيان و توضيح جمله : (لايسئل عما يفعل و هم يسئلون ) از نظر فلسفه و برهان و وحى**

***(221/2)***

**اشاره به ابحاث ممتدّ متكلمان اشاعره و معتزله دربارهافعال خدا
تقسيم علوم و مدركات انسان به : علوم كاشف از خارج و علوم اعتبارى و ذهنى
فرق بين اين دو قسم از علوم
جميع احكام عقلى از فعل خداوند اتخاذ شده است
اشكالاتى كه بر راءى اشاعره در احكام نظرىعقل وارد است
جريان احكام عقلى عملى در افعال خداى تعالى
عقل نظرى در تشخيصهاى خود درباره معارف مربوط به خدا مصيب است .
عقل عملى : جستجوى مصالح و مفاسد و حسن و قبحافعال در احكام تشريعى
آياتى كه جريان عقل نظرى و عقل عملى را در ناحيه پروردگار تاءييد مى كند
بحث روايتى
(رواياتى در مورد شيطان و تمرد تو از سجده بر آدم و وساوس و تصرفات او...)
بهشت آدم از باغهاى دنيا بوده است
رد اينكه ملائكه و شياطين به تغيير ذات خود قدرت داشته باشند و به صور مختلفه درآيند.
دو دسته روايات مربوط به تصرفات ابليس و كيفيت تصرف او در شعور آدمى
ماجراى شگفت انگيز گفتگوى حضرت يحيى با ابليس
بررسى گفتگوى ابليس با پيامبران الهى
آيات 36 - 26 سوره اعراف
ترجمه آيات
بيان آيات
جميع موجودات و آثار و اعمال طبيعى و اختيارى آنها منتهى به ذات پروردگارند.
مراد از (لباس تقوى ) و بهتر بودن لباس تقوى از لباس ظاهر.
بيان ولايت شيطان بر غيرمؤ من و اشاره به اينكه بيرون آوردن لباس آدم و حوا در بهشت تمثيلى است از درآوردن
آنچه در مورد مراد از (فاحشه ) در: (اذا فعلوا فاحشة قالوا...) گفته شده است .
معناى (قسط)
وجوهى كه در معناى جمله : (اقيموا وجوهكم عندكل مسجد) گفته شده است .
معناى جمله : (كما بداكم تعودون )
وجوه ديگرى كه در معناى جمله فوق محتمل است .
اگر انسان به جايى برسد كه باطل را حق بپندارد، اميدى به رستگارى و هدايت يافتناو نيست .
اختلاف مفسرين در بيان ارتباط جمله : (كما بداءكم تعودون ...) با آياتقبل از آن
معناى اخراج زينت در طيبات رزق
(در ذيل آيه : قل من حرم زينة الله ...)**

***(221/3)***

**چرا خداوند به ضروريات زندگى از قبيل لباس پوشيدن و خود را آراستن امر نمودهاست ؟
معناى عبارت : (خالصة يوم القيمة ) در آيه شريفه و اشكالى كه بر بيان صاحبالمنار در اين مورد وارد است .
معناى (فواحش )، (اثم ) و (بغى ) و اشاره به اينكه امم و جوامع بشرى هم مانندافراد عمر و اجل معينى دارند.
بحث روايتى
رواياتى در مورد شاءن نزول آيه : (قد انزلنا عليكم لباسا...) و (خذوا زينتكم عندكل مسجد)
چند روايت درباره : (لباس التّقوى ) در آيه شريفه
روايتى كه مى گويد فاحشه اى كه مى گفتند خدا به آن امر كرده است ، ادعاى لزوماطاعت از زمامداران جائر است .
چند روايت در مورد دروغ بستن به خدا تعالى
رواياتى در ذيل جمله : (و اقيموا وجوهكم عندكل مسجد)
رواياتى در ذيل جمله : (خذوا زينتكم ...) و(قل من حرم زينة الله ...) پيرامون استفاده از نعمتهاى الهى
روايتى در معناى : (اسراف ) و (اقتار) چند روايت در بيان مراد از فواحش ظاهر وباطن .
بحث و بررسى پيرامون چند روايت
بررسى آيات و رواياتى كه ذاتى بودن سعادت و شقاوت را مى رسانند.
آنچه از قرآن درباره ماهيت انسان و سعادت و شقاوت او استفاده مى شود.
بررسى رواياتى كه به خلقت انسانها از طبيعتهاى مختلف دلالت دارند و بيان مراد آنروايات .
سعادت و شقاوت آدمى ، به نحو اقتضا نه عليت ، ارتباط مستقيمى با آب وگل (مواد اصلى ) او دارد.
وجه دقيق ترى در بيان روايات گذشته
بررسى رواياتى كه مى گويند خلقت انسان منتهى به آب گوارا و آب تلخ و شور است.
بررسى رواياتى كه برگشت اختلاف در خلقت را به نور و ظلمت مى داند
بررسى روايات كه به انتقال حسنات اشقياء به نامهاعمال سعداء و انتقال سيئات سعداء به نامه عمل اشقياء دلالت دارند.
توضيح بخش ديگرى از كلام امام (ع )
وجه استشهاد در روايت به آيه : (لائسئل عمّايفعل و هم يسئلون ) براى اينكه نقل حسنات سعداء به اشقياء و**

***(221/4)***

**وجه اختصاص حسنات به ذوات طيبه و اختصاص سيئات به ذوات خبثيه
آيات 53 - 37 سوره اعراف
ترجمه آيات
بيان آيات
مراد از افترا بر خدا به كذب در آيه (فمن اظلم ممن افترى ...) شرك ورزيدن به خداو انكار توحيد است .
مشاجره و گفتگوى دوزخيان با يكديگر
جمله : (لاتكلّف نفسا الّا وسعها) مفيد رفع نگرانى از عدم قدرت بر انجام دادن جميع اعمال صالح است .
معناى (غل ) و اشاره به اينكه غل از بزرگترين ناملايمات است .
توضيحى در مورد تعبير به اينكه مؤ منين بهشت را به ارث مى برند.
وجه اختلاف تعبير در (وعدنا ربنا) و (وعد ربكم ) در آيه شريفه
اشاره به نفوذ حكم و امر انسان در قيامت
معناى (اعراف ) و مراد از آن در آيه شريفه
رجال اعراف از طايفه جن يا ملك نيستند
مراد از رجال اعراف ، مستضعفين نيستند
اصحاب اعراف از جنس بشر هستند و خصوصياتى كه براى آنان ذكر شده با جمله : (والامر يومئذ للّه ) منافات ندارد
اشاره به اقوال متعددى كه درباره معناى اعراف و مراد از اصحاب اعراف گفته شده است.
روايتى از آلوسى درباره مراد از رجال اعرافنقل كرده و صاحب المنار آن را بى اعتبار دانسته است .
سخن ما با صاحب المنار كه با مقايسه مسائل قيامت با نظام جارى در دنيا روايت مذكور رامردود دانسته است .
دو قول ديگر در معناى اعراف و بيان اصولاقوال در مسئله اعراف
معناى اعراف در قرآن
دلالت جمله : (الذين اتّخذوا دينهم لهوا و لعبا) بر اينكه انسان ناچار از تدين به ديناست .
بحث روايتى
(در ذيل آيات شريفه )
روايتى از پيغمبر اكرم (ص ) درباره كيفيت مرگ مؤ من و كافر
چند روايت ديگر درباره جهنم كافر و اهل دوزخ
رواياتى در اين باره كه مراد از (مؤ ذن ) در (و اذّن مؤ ذن بينهم ...) على (ع ) مىباشد
مؤ ذن بودن على عليه السلام و اعلام حكم خداوند توسط او در آخرت ازفضائل آن حضرت به حساب مى آيد.
رواياتى درباره اصحاب اعراف**

***(221/5)***

**اشكال وارد بر رواياتى كه اصحاب اعراف را به كسانى كه داراى حسنات و سيئاتمساوى هستند تفسير مى كنند.
چند روايت در مورد اينكه ائمه اهل بيت عليهم السلام اصحاب اعراف هستند.
آيات 58 - 54 سوره اعراف
ترجمه آيات
بيان آيات
معناى (عرش ) و مراد از (عرش خدا) و تشبيه و تنظير عرش خدا به كرسى هاىحكومتى
معناى عرش در ضمن بيان يك مثال و تطبيق آن با نظام تكوين
معنى و مراد از (خلق ) و (امر) در: (له الخلق و الامر)
فرق بين (خلق ) و (امر)
گفتارى پيرامون معناى عرش
اقوال مختلف درباره معناى عرش
اگر چه تعبير (استواء رحمن بر عرش )تمثيل است ولى مبين حقيقتى نيز مى باشد كه عبارت است از مقامى كه
عموميت تدبير و اراده خداوند و نفى هر مدبر ديگرى
آيات ديگرى كه دلالت دارد بر عموميت تدبير خداوند و نفى هر مدبر ديگرى مى كند
دو وجه در معناى : (ادعوا ربكم تضرّعا و خفية )
بحث روايتى
روش تفسيرى صحابه و تابعين ، سكوت در مورد معارف قرآنى ازقبيل مساءله عرش و كرسى بوده است و فقط
جواب امام على (عليه السلام ) به سؤ الات جاثليق در مورد عرش و...
توضيح برخى فقرات حديث جاثليق
روايتى ديگر از امام صادق (عليه السلام ) درباره معناى عرش و كرسى و شرح آنروايت
دو روايت در جواب سؤ ال درباره فاصله زمين و عرش
چند روايت در مورد حاملين عرش
آيات 64 - 59 سوره اعراف
ترجمه آيات
بيان آيات
بيان آيات مربوط به گفتگوى نوح عليه السلام با قوم خود و نجات يافتن او و غرقگشتن مكذبين آيات الهى
آيات 72 - 65 سوره اعراف
ترجمه آيات
بيان آيات
بيان آيات مربوط به محاجه هود عليه السلام با قوم خود
جواب مؤ دبانه هود عليه السلام به قومش كه او را سفيه خوانده بودند و اشاره بهاينكه قوم هود داراى تمدن بوده اند
احتجاج هود عليه السلام با قوم خود و رد مسلك بت پرستى آنان
آيات 79 - 73 سوره اعراف
ترجمه آيات
بيان آيات
بيان آيات مربوط به رسالت صالح (عليه السلام ) و داستان ناقه**

***(221/6)***

**فقط مستضعفين از قوم صالح به وى ايمان آورده بودند
آيات 84 - 80 سوره اعراف
مربوط به رسالت لوط
ترجمه آيات
بيان آيات
آيات 93 - 85 سوره اعراف
ترجمه آيات
بيان آيات
بيان آيات مربوط به رسالت شعيب (عليه السلام )
تعاليم شعيب (ع ) به قوم خود
اشاره به اينكه ازدياد نسل از نعمت هاى الهى و از پايه هاىتكامل بشر است
امر به شكيبايى در برابر كفر كافران ، تعليم ديگر شعيب (ع ) بوده است
اشتباه يك مفسر كه جمله : (ان عدنا فى ملتكم ) رادليل بر مشرك بودن شعيب (ع ) قبل از نبوتش گرفته است .
آيات 102 - 94 سوره اعراف
ترجمه آيات
بيان آيات
سنن الهى در مورد امت هايى كه به سويشان پيامبر مى فرستاد
دود كجروى هر امتى به چشم خودش مى رود
تمدن بشرى توانائى تسلط بر نظام كون و نواميس طبيعت را ندارد.
چكيده سخن در سنت لايتغير الهى
سنت ابتلاء به سختى ها (باءساء و ضرّاء) و سنت عطاء نعمت ، دو سنت الهى براىآزمايش امت ها است .
مكر خدا به عنوان مجازات صحيح و مكر ابتدائى از خداوند ممتنع است .
چند وجه از وجوهى كه در معناى آيه : (اولم يهد للذين يرثون الارض ...) گفته شدهاست .
تفسير و شرح آيه شريفه : (تلك القرى نقص عليك ...)
اقوال متعدد ديگرى كه در تفسير آيه فوق گفته شده است
بحث روايتى
(روايتى در ذيل جمله : (و ما وجدنا لاكثرهم من عهد)
آيات 126 - 103 سوره اعراف
ترجمه آيات
بيان آيات
بيان آيات مربوط به بعثت موسى عليه السلام به سوى فرعون
گفتگوى موسى (عليه السلام ) با فرعون
تبديل عصاى موسى (ع ) به اژدها و بيضاء گشتن دست آن حضرت
احضار ساحران ، عكس العمل فرعون و فرعونيان در برابر موسى عليه السلام
معارضه ساحران با موسى (ع ) و تسليم شدنشان در برابر آن حضرت
فرعون بعد از ايمان آوردن ساحران آنان را به توطئه و تبانى قبلى با موسى (ع )متهم و آنان را تهديد مى كند
پاسخ سحره به تهديدات فرعون : انّا ربنا منقلبون ...
بحث روايتى**

***(221/7)***

**(روايات عجيبه در مورد داستان حضرت موسى و فرعون و بيان ضعف آنها)
آيات 137 - 127 سوره اعراف
ترجمه آيات
بيان آيات
فرعون هم مدعى خدايى بوده و هم خدايانى را مى پرستيده است
سخن فخر رازى درباره معتقدات فرعون و اشكالى كه بر آن وارد است
تحريك و تشويق موسى (ع ) بنى اسرائيل را به قيام عليه فرعون و استعانت از خدا وصبر در برابر شدائد مبارزه
شكوه بنى اسرائيل نزد موسى (ع ) و جواب موسى (ع ) به ايشان
مبتلا نمودن خداوند فرعونيان را به قحطى وتفّاءل بدآنان درباره موسى (ع )
نزول عذابهاى متعدد بر قوم فرعون ، به تفصيل و در زمانهاى مناسب
عهدشكنى قوم فرعون بعد از برداشته شدن عذاب از آنان
بحث روايتى
(درباره مبتلا گشتن فرعونيان به عذابهاى متعدد و عهدشكنى ايشان )
آيات 154 - 138 سوره اعراف
ترجمه آيات
بيان آيات
اشاره به اينكه بنى اسرائيل مردمى مادى و حس گرا و تحت تاءثير مرام بت پرستىقبطيان بوده اند.
برهانى كوتاه و لطيف در بيان مصنوع نبودن خداى تعالى
مواعده خداوند با موسى (ع )
مراد از خطاب موسى (ع ) به هارون : (و اصلح و لاتتّبعسبيل المفسدين )
معناى رؤ يت در كلام موسى (ع ): رب ارنى انظر اليك
مراد از رؤ يت در درخواست موسى (ع ): (ربّ ارنى انظر اليك ) و در آيات مشابهديگر، علم ضرورى است
حقيقت علم ضرورى كه از آن به رؤ يت تعبير مى شود
در مواردى كه تعبير (رؤ يت خدا) آمده است خصوصياتى ذكر شده كه مراد از رؤ يت رامى رساند.
حاصل سخن در مراد از رؤ يت در كلام خدا
علم ضرورى مخصوص به خداى تعالى ، حقيقتى است كه قرآن پرده از آن برداشته است.
نفى رؤ يت خدا (لن ترانى ) مربوط به دنيا است و معناى نفى رؤ يت نفى طاقت وقدرت بر آن است .
مراد از تكلم خدا با موسى (ع ) و چگونگى آن
تورات نسبت به معارف و شرايعى كه مورد نياز بشر است كتاب كاملى نيست
مقصود از جمله : (ساءريكم دارالفاسقين ) در آيه شريفه و وجوهى كه در معناى آنگفته شده است**

***(221/8)***

**وجه تقييد تكبر و امثال آن به (بغير الحق )
حبط عمل و بى اجر بودن آن ، خود يك نحو كيفر است
اشاره به ماجراى گوساله پرستيدن بنىاسرائيل
معناى جمله : (و لمّا سقط فى ايديهم ...) در آيه شريفه
معناى جمله : (اعجلتم امر ربّكم )
رفتار تند موسى (ع ) با هارون (ع ) بعد از بازگشتن به سوى بنىاسرائيل و مواجه شدن با گوساله پرستى
رفتار حضرت موسى (ع ) با برادرش هارون منافاتى با عصمت آن حصرت ندارد
وجوهى كه مفسرين براى اين عمل حضرت موسى (ع ) بيان كرده اند.
چرا با اين كه موسى (ع ) قبل از بازگشت از ميقات از گوساله پرستى بنىاسرائيل خبر داشته غضبناك نشد؟
رواياتى در ذيل (اجعل لنا الها كما لهم آلهة )
روايتى پيرامون نحوه سخن خداوند با موسى عليه السلام
دو روايت در مورد تقاضاى موسى (ع ) رؤ يت خداوند را
گفتگوها و مشاجرات علماء و اهل بحث اشاعره و معتزله درباره درخواست رؤ يت توسطموسى
بيان ضعف روايتى كه مى گويد موسى (ع ) از زبان قومش تقاضاى رؤ يت كرد
تجلى خدا تعالى فى حد نفسه امر ممكنى است ولى كسى و چيزى تابتحمل آن را ندارد
دو نكته ديگر كه از روايت استفاده مى شود.
رواياتى ديگر در مورد تقاضاى رؤ يت ، تجلى براى جبلّ، صعقه موسى ، دكّجبل و...
يكى از (كروبين ) وسطه تجلى خدا شده است
رواياتى درباره الواح تورات و گوساله پرستى بنىاسرائيل
بحث روايتى
(پاره اى از روايات از ائمه عليهم السلام در معناى رؤ يت قلب )
اصطلاح (ظلّ) و (ظلال ) در لسان اهل بيت عليهم السلام
همانطور كه مقصود از رؤ يت ، ديدن به چشم نيست ، مقصود ايمان قلبى از راهاستدلال هم نيست
چند روايت درباره حجاب بين خدا و خلق
روايتى از امام صادق (ع ) درباره معرفت به خدا
انحصار معرفت به خدا در فكر واستدلال ، خودجهل به خدا و شرك خفى به او است
در علم به هر چيزى نخست علم به آفريدگار آنحاصل مى شود و محال است كه خداى تعالى شناخته نشود**

***(221/9)***

**توضيح فقرات ديگرى از روايت كه معرفت با واسطه به خدا را شرك دانسته است
آيات 160 - 155 سوره اعراف
ترجمه آيات
بيان آيات
انتخاب هفتاد نفر از بنى اسرائيل و حضور آنان در ميقات ونزول رجفه ، جزئى از داستان ميقات و نزول تورات است .
سخن صاحب المنار مبنى بر اينكه داستان هفتاد نفر غير داستان ميقات موسى (ع ) است .
اشكال بر كلام صاحب المنار و اشاره به قرآن درنقل داستان ها
بيان اينكه رحمت خدا عام و عذاب او خاص است .
اشاره به دو قسم رحمت براى خداى تعالى : رحمت عام و رحمت خاص
آيه : (فساءكتبها للذين يتقون ...) استجابت و تقييد دعاى موسى (ع ) را مى رساند
معناى (اصر) در (و يضع عنهم اصرهم )
امر به معروف ، نهى از منكر، تحليل حلائل ، تحريم خبائث ، و برداشتن تكاليف شاقه ،از مختصات اسلام است .
كامل و جامع بودن اسلام ، خود دليلى است ، مستقل بر حقانيت آن
وجوهى كهدر معناى جمله : (انزل معه ) و علت تعديه كلمه :(انزل ) با (مع ) گفته شده است .
عموميت و شمول رسالت پيغمبر اكرم اسلام (ص ) واستدلال براى رفع استيحاش يهود و مردم غير عرب از بعثت آن حضرت .
مراد از (هدايت ) و (امت ) در: (و من قوم موسى امة يهدون بالحق )
معناى (اسباط) و اشاره به آيات و معجزاتى كه از موسى (ع ) در سوره اعراف آمدهاست
روايتى درباره علت اينكه انتخاب امام به مردم واگذار نشده است
چند روايت در مورد داستان هفتاد نفر برگزيدگان موسى (ع ) براى حضور در ميقات
بيان ضعف آن آيات
رواياتى درباره رحمت واستعه خداى تعالى
اهميت و ارزش بيشتر ايمان كسانى كه پيامبر (ص ) را نديده به آن حضرت ايمان آورده اند
منشعب شدن بنى اسرائيل به هفتاد و چند فرقه و ناجيه بودن يكى از آن فرق
اشاره به روايات و داستان هاى خرافى و مجعولى كه درباره فرقه يهود ساخته وپرداخته شده است
آيات 171 - 161 سوره اعراف
ترجمه آيات
بيان آيات**

***(221/10)***

**بيان آيات شريفه ، كه قسمت ديگرى از داستان هاى بنىاسرائيل و نافرمانى هايشان را نقل مى كند.
جواب دسته اى از امت موسى (ع ) كه نهى از منكر مى كردند به دسته ديگرى كه سكوتپيشه كرده بودند
مقصود از نسيان در آيه شريفه بى اثر شدن تذكرات در دلهاى بنىاسرائيل است .
معناى : ان ربك لسريع العقاب
اميدوارى به خدا، بدون اضطراب و بيم از گناه و گفتن اينكه خدا ما را مى آمرزد(سيغفرلنا) اميد صادق نيست .
توضيحى درباره رابطه دين و فطرت بشر و اصلاح شؤ ون زندگى بشر
دين ، بشر را جز به اصلاح اعمال و شؤ ونش دعوت نمى كند
بحث روايتى
روايتى درباره نافرمانى قومى از اهل (ايله ) در مورد ترحيم صيد ماهى در روز شنبهو مسخ شدنشان به ميمون .
فقط فرقه اى كه نهى از منكر كردند از عذاب نجات يافتند و مرتكبين صيد و ساكتين دربرابر آنها عذاب شدند
روايتى از امام صادق (ع ) در ذيل (فلما كنسوا ما ذكّروا به ...) و بررسى آن
چند روايت در مورد قرار گرفتن كوه بر بالاى سر بنىاسرائيل و پذيرفتن آنان تورات را پى از آن
آيات 174 - 172 سوره اعراف
ترجمه آيات
بيان آيات
معناى اخذ ذريه بنى آدم از ظهور آنان و گواه گرفتن (اشهاد) آنان بر خودشان
اعتراف بنى نوع بشر به ربوبيت خداى سبحان در عالم ذر ناشى از فقر ذاتى انسانبه خدا است
چند وجه در مورد سؤ ال و جواب در: (الست بربكم قالوا بلى )
اتمام صحبت خداى تعالى بر بندگان با گواه گرفتن آحاد افراد بشر بر خودشان
جواب به اين احتمال كه پدران اصلا اشهاد نشده و تنها ذريه يا بعض ذريه اشهاد شدهباشند
كلام عده اى از مفسرين كه قضيه اشهاد را مربوط به دنيا دانسته اند و وجوهى كه در ردعالم ذر آورده اند
پاسخ به يكايك اشكال هاى منكرين عالم ذر
شرح و بيان مثبتين عالم ذر در مورد آن عالم و اشهاد بنى آدم بر خودشان
اشكالاتى كه بر آنچه مثبتين عالم ذر از آيه و روايات مربوط به عالم ذر فهميده اندوارد است .**

***(221/11)***

**سخن منكرين عالم ذر و بيان عدم سازگارى آن با سياق آيه شريفه
عالم ذر، نشاءة انسانى متقدم بر نشاءه دنيوى است ، نه به تقدم زمانى
بحث روايتى
(رواياتى در تفسير آيه ذر، اخراج بنى آدم ، اخذ ميثاق از آنان و اشهاد آنان )
چند روايت صحيحه كه بر وجود عالم ذر دلالت مى كنند
تواتر معنوى حديث ذر و اشاره به بعض طرقنقل آن در عامه و خاصه
چند روايت از امام صادق (ع ) در اين زمينه
آيات 179 - 175 سوره اعراف
ترجمه آيات
بيان آيات مربوط به بلعم باعوراء و اشاره به اينكه تا مشيت خدا كمك نكند، اسباب ووسائل معمولى براى تحصيل
مشيت الهى بر هدايت نكردن مردم ظالم و دلبستگان به زندگى خاكى قرار گرفته است
بدون مشيت الهى بر هدايت يا ضلالت كسى ، هدايت و ضلالت صورى است و حقيقى نيست
توضيح عدم منافات بين آياتى كه دلالت دارند بر اينكه نتيجه خلقت ، رحمت است باآيه : (لقد ذراءنا لجهنم كثرا من الجن
دوزخيان خود سبب شدند بر جوارح آنان مهر بزند
توضيحى درباره گمراه تر بودن دسته اى از مردم ، از چهارپايان (اولئك كالانعامبل هم اضل )
بحث روايتى
(رواياتى در مورد آيات مربوط به بلعم باعورا)
داستانى كه در روح المعانى درباره شاءننزول آيات شريفه : (و اتل عليهم نباء الذى ...)نقل كرده است .
راهب فاسق به نفرين خود مبتلا گرديد
آيات 186 - 180 سوره اعراف
ترجمه آيات
بيان آيات
اختلاف و انشعاب مردم به دو صنف درباره اسماء و صفات خداى سبحان مراد از (اسماءحسنى )
حقيقت بهترين اسم ها فقط و فقط از خداى سبحان است
معناى جمله : (فادعوه بها) اين است كه خدا را با اعتقاد به اتصاف او به صفات حسنهو معناى جميله عبادت كنيد.
معناى استدراج در عذاب (والذين كفروا باياتنا سنستدرجهم من حيث لا يعلمون ).
معناى (املاء) در: (واملى لهم ) و فرق آن با استدراج .
اشاره به معناى (ملكوت ) در عرف قرآن مجيد
1- معناى اسماء حسنى**

***(221/12)***

**درك وجود خداى تعالى و فقر همه چيز به او، نخستين درك و حكم ما است
2- حد اسماء و اوصاف خداى تعالى چيست ؟
محدود نبودن خداوند و اينكه صفات او عين ذات او است
3- انقسام هايى كه براى صفات خداى تعالى هست :
4- اسماء و صفات چه نسبتى به ما دارند؟
5- معناى اسم اعظم چيست ؟
توجيه و تفسير رواياتى كه دلالت مى كنند بر اينكه اسم اعظم خدا اسم لفظى است.
6- شماره اسماء حسنى :
7- آيا اسماء خدا توقيفى است ؟
رواياتى كه مى گويند براى خدا نود و نه اسم است ...
آنچه در مورد اين روايات بايد گفت
شرح و تفسير روايتى از امام صادق (ع ) درباره اسماء حسناى خداى تعالى
روايات ديگرى درباره اسم اعظم و اسماء حسناى خداوند
چند روايت در مورد اينكه در: (و ممن خلقنا امة يهدون بالحق و به يعدلون ) امت چهكسانى هستند؟
چند روايت درباره سنت استدراج و املاء
آيات 188 - 187 سوره اعراف
ترجمه آيات
بيان آيات
توضيحى در مورد اينكه قيامت را جز خدا كسى هويدا نمى كند و در مورد سنگين بودنقيامت در آسمانها و زمين
سبب حقيقى اختصاص علم غيب به خداى تعالى
آيات 198 - 189 سوره ="اعراف
ترجمه آيات
بيان آيات
شرح آيات مربوط به خلقت انسان از نفس واحدة و نقض عهد والدين بعد از فرزنددارشدن
داستان شريك قائل شدن براى خدا بعد از فرزندار شدن ، مربوط به آدم و حوا نيستبلكه شرح حال نوع بشر است .
بررسى اين احتمال كه آيات مذكوره آدم و حوا باشد واشكال وارد بر آن
ترجمه آيات
بيان آيات
معناى عفو در: (خذالعفو و اءمر بالعرف )
معناى (عرف ) و (معروف ) و (نزغ شيطان )
پناه بردن به خدا از شر شيطان
امر به ذكر خداى تعالى با (تضرع ) و (خيفه ) و در صبح و شام
قرب به خدا فقط به وسيله ياد و ذكر او حاصل مى شود
(رواياتى درباره : عفو و گذشت ، ذكر خدا، استماع به تلاوت و قرآن و...)**

***(221/13)***

**next page
fehrest page
بسم الله الرحمن الرحيم
سوره اعراف ، آيات 1 - 9
سوره اعراف در مكه نازل شده و 206 آيه دارد
بسم الله الرحمن الرحيم
المص (1)
كتاب انزل اليك فلا يكن فى صدرك حرج منه لتنذر به و ذكرى للمؤ منين (2)
اتبعوا ما انزل اليكم من ربكم و لا تتبعوا من دونه اولياء قليلا ما تذكرون (3)
و كم من قريه اهلكناها فجاءها باسنا بياتا او هم قائلون (4)
فما كان دعواهم اذ جاءهم باسنا الا ان قالوا انا كنا ظالمين (5)
فلنسئلن الذين ارسل اليهم و لنسالن المرسلين (6)
فلنقصن عليهم بعلم و ما كنا غائبين (7)
و الوزن يومئذ الحق فمن ثقلت موازينه فاولئك هم المفلحون (8)
من خفت موازينه فاولئك الذين خسروا انفسهم بما كانوا باياتنا يظلمون (9)
ترجمه آيات
به نام خداى رحمان و رحيم
المص (1)
اين كتابى است كه بر تو نازل شده پس دلتنگ و رنجه خاطر مباش ، (براى اين نازل شده ) كه مردم را بدان بيم دهيم و براى مؤ منين يادآور باشد (2)
چيزى كه از پروردگارتان به شما نازل شده پيروى كنيد و پيرو غير او نباشيد و جز خدا را به دوستى مگيريد، اما اندك مردمى بدين پند متذكر مى گردند(3)
چه بسا آباديهايى كه ما اهلش را هلاك كرديم و آنان را در دل شب و يا هنگام خواب نيمروز به عذابمان سپرديم (4)
آندم كه با عذاب ما روبرو شدند ادعايشان جز اين نبود كه مى گفتند: ما ستمگر بوده ايم (5)
ما در قيامت از هر قومى كه پيغمبر بسوى آنان فرستاده ايم پرسش نموده ، و از پيغمبران نيز پرسش مى كنيم (6)
و آنچه را كه كرده اند از روى علم برايشان نقل مى كنيم و ما هرگز غايب نبوده ايم (7)
ميزان (سنجش اعمال ) در آنروز حق است ، آنروز است كه هر كس اعمال وزن شده اش سنگين باشد رستگار است (8)
و كسانى كه اعمال وزن شده شان سبك باشد همانهايند كه با ظلم بر آيات ما بر خود زيان رسانيده اند (9)
بيان آيات**

***(222/1)***

**اشاره به عهدى كه خدا از آدميان گرفته ، و ساير معارفى كه در سوره اعراف آوردهشده است .
اين سوره مشتمل است بر مجموع مطالبى كه سوره هاى ابتدا شده به حروف مقطعه (الم ) و (ص ) مشتمل بر آن است .
خواننده عزيز اين معنا را در خاطر خود بسپارد، زيرا كه ما در اول سوره (حم عشق ) به قدر امكان بحثى درباره حروف مقطعه قرآنى خواهيم گذراند - ان شاء الله تعالى -.
برداشت كلام در اين سوره چنين است كه گويا عهدى را كه خداوند از آدميان گرفته كه او را بپرستند و چيزى را شريك او قرار ندهند مبناى كلام قرار داده ؛ و آنگاه از سير تاريخى اين عهد كه بر حسب مسير انسانيت در امم و قرون گذشته نموده است بحث مى كند.
چون اكثر امم گذشته اين عهد را شكسته و آن را از ياد بردند، و در نتيجه وقتى پيغمبرى در بين آنان مبعوث مى شده و آيات و معجزاتى مى آورده كه آنان را به ياد عهد خود بيندازد تكذيب مى كردند و جز عده كمى به وسيله آن آيات متذكر نمى شدند.
آرى ، عهد الهى كه در حقيقت اجمالى است از تفصيل دعوت هاى دينى الهى ، در طبيعت انسان هاى مختلف از جهت اختلافى كه در استعداد قبول و رد آن دارند، و همچنين از جهت اختلاف اماكن و اوضاع و احوال و شرايطى كه به نفوس آنان احاطه دارد مختلف مى شود.**

***(222/2)***

**در بعضى از نفوس پاك كه بر اصل فطرت باقى مانده اند هدايت به سوى ايمان به خدا و آيات او را نتيجه مى دهد، و در بعضى ديگر كه هميشه اكثريت را تشكيل مى دهند و مردمى پست و مستغرق در شهوات دنيايند خلاف آن را، كه همان كفر و طغيان و سرپيچى است نتيجه مى دهد، و همين معنى باعث مى شود كه مؤ منين مورد الطاف خاص الهى قرار گرفته ، و در دنيا موفقيت و نصرت و فتح ، و در آخرت نجات از آتش و بهره مندى از بهشت و لذايذ گوناگون آن نصيب شان گردد، و در مقابل ، كفار مورد غضب و لعنت خدا قرار گرفته به عذاب هاى ناگهانى كه همگى را هلاك ساخته و نسل شان را قطع مى كند دچار مى شوند (فجعلناهم احاديث و مزقناهم كل ممزق )
تازه اين عذاب دنياى شان است ، و عذاب آخرت بيچاره كننده تر است ، و در آن عذاب كسى يارى نمى شود.
اين است آن سنتى كه خداوند آن را در بين بندگان خود اجراء كرده ، و از اين پس نيز اجراء مى كند (و الله يحكم لا معقب لحكمه و هو سريع الحساب )20
شرح جزئيات همين سنت براى مردمى كه ايمان به خدا ندارند انذار است ، چون غرض از شرح آن واداشتن آنان به ايمان به خدا و آيات او است . و همين شرح و بيان ، نسبت به مردم با ايمان يعنى آنان كه به طور اجمال علم به پروردگار خود و به مقام ربوبى او دارند تذكر و يادآورى آيات خدا و تعليم معارف دينى او، و معرفت به خدا و اسماى حسنى و صفات علياى او، و نيز شناسايى سنت جارى پروردگار در دنيا و آخرت است .
از آيه شريفه (لتنذر به و ذكرى للمؤ منين ) هم اين معنا استفاده مى شود، و از آن به خوبى بر مى آيد كه غرض اديان همين دو معنا است : انذار غير مؤ منين ، و يادآورى مؤ منين .**

***(222/3)***

**بر اين اساس مى توان گفت : اين سوره بنا بر اينكه همه آن در مكه نازل شده باشد و از اختلافى كه مفسرين درباره چند آيه آن دارند صرفنظر كنيم روى سخن در آن با مشركين مكه و تعداد اندكى كه به رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم ) ايمان آورده بودند خواهد بود، و از خود آيات آن نيز اين معنا ظاهر مى شود؛ براى اينكه غالبا در اول يا آخر آيات آن عموم مردم را انذار نموده ، و اقامه حجت و موعظه كرده ، و يا با ذكر داستان آدم و ابليس و داستانهاى نوح ، هود، صالح ، لوط، شعيب و موسى (عليهم السلام ) وسيله عبرت شان را فراهم ساخته است .
و اين بيان در عين اينكه براى اكثريت مردم انذار است ، براى مؤ منين يادآورى و تذكر است ، چون همين بيانات آنان را به ياد تفاصيل و جزئياتى از معارف مربوط به مبدء و معاد و آيات الهى مى اندازد كه اجمال ايمان خود آنان مشتمل بر آن است .
در اينجا بايد خاطر نشان سازيم كه اين سوره قسمت عمده و مقدار قابل ملاحظه اى از معارف الهى را متضمن است ، از آن جمله وصف ابليس و لشكرش ، وصف قيامت و ميزان ، اعراف و عالم در و ميثاق ، و وصف مردم با ايمانى كه هميشه به ياد خدايند. و نيز از آن جمله ذكر عرش و تجلى پروردگار و اسماى حسناى او و بيان اين حقيقت كه براى قرآن تاءويلى است . و نيز متضمن مجملاتى است از واجبات و محرمات مانند: (قل امر ربى بالقسط)1 و آيه (انما حرم ربى الفواحش ما ظهر منها و ما بطن )2 و آيه (قل من حرم زينه الله التى اخرج لعباده و الطيبات من الرزق )3.
و از همين جا مى توان استفاده كرد كه نزول سوره اعراف قبل از نزول سوره انعام بوده ؛ زيرا در سوره انعام آيه (قل لا اجد فيما اوحى الى محرما على طاعم يطعمه ...)4 وجود دارد كه از آن بر مى آيد حكم به اباحه ماسواى آنچه كه از محرمات استثنا شده قبلا نازل شده بوده ، و آيه مزبور به آيات اين سوره اشاره مى كند.**

***(222/4)***

**از ظهور اين آيه هم كه صرفنظر كنيم احكام و شرايعى كه در اين سوره ذكر شده اجمالى تر از آن احكامى است كه در سوره انعام در آيه (قل تعالوا اتل ما حرم ربكم عليكم )5 و آيات بعديش ذكر گرديده . و اين خود دليل روشنى است بر اينكه سوره اعراف قبل از سوره انعام نازل شده است ؛ چون همه مى دانيم كه طريقه تشريع احكام در دين اسلام اين بوده كه نخست احكام به طور سربسته و مجمل ذكر شده و سپس بتدريج توضيح بيشترى پيرامون آن داده مى شد، در آخر، پرده از روى همه جزئيات آن برداشته مى شده است .
المص كتاب انزل اليك فلا يكن فى صدرك حرج منه لتنذر به و ذكرى للمؤ منين
اينكه (كتاب ) را در اين آيه به طور نكره ذكر كرده و آن را با جمله (بر تو نازل شده ) توصيف كرده ، و اسمى از نازل كننده آن نبرده به خاطر تعظيم كتاب است . تفريعى هم كه در جمله (فلا يكن ) هست خالى از دلالت بر اين معنا نيست ، گويا فرموده : اين كتاب ، كتاب مباركى است كه آيات پروردگارت را كه بر تو نازل كرده برايت بيان مى كند، بنابراين اگر ماءمور به تبليغ آن و دعوت مردم به سوى آن شده اى دلتنگ مباش ، بلى اگر قرآن غير اين كتاب بود و از ناحيه غير پروردگارت مى بود روا بود كه از جهت زحمات و محنت هايى كه در تبليغ آن است دلتنگ باشى .
جمله (لتنذر به ) نتيجه انزال كتاب و از نظر ادبى هم ظرفى است لغو و متعلق به آن ، نظير جمله (و ذكرى للمؤ منين )، و هم نتيجه ديگرى است براى آن .**

***(222/5)***

**و اينكه فقط (ذكرى ) را اختصاص به مؤ منين داده دليل بر اين است كه انذار اختصاص به آنان نداشته ، بلكه مؤ منين و غير مؤ منين را شامل مى شود. بنابراين ، معناى آيه چنين مى شود: اين كتاب بر تو نازل شده تا همه مردم را به آن انذار كرده مؤ منين را متذكر كنى ؛ چون تنها مؤ منين ند كه به وسيله اين آيات و معارف الهيى كه در آن است به آن متذكر مقام پروردگار خود شده به همين وسيله ايمان شان زيادتر شده چشمشان روشن مى گردد، نه عموم مردم .
اثر اين كتاب در عموم مردم همان ترسانيدن آنان است ، بنابراين ، آياتى عموم مردم را متاءثر مى سازد كه سخط و عقاب دنيايى و آخرتى پروردگار را ذكر مى كند.
از اينجا معلوم مى شود اينكه بعضى گفته اند: جمله (لتنذر به ) متعلق به (حرج ) است ، و معناى آن اين است كه : (از تبليغ آن مترس و دلتنگ مباش ) تا چه اندازه بى اساس است ؛ زيرا ذكر كردن جمله (و ذكرى للمؤ منين ) بعد از جمله مزبور شاهد خوبى است براى فساد اين احتمال . و همچنين فساد احتمال ديگرى كه داده و گفته اند: مراد از مؤ منين هم آن كسانى است كه در روز نزول اين آيه مؤ من بوده اند و هم آن كسانى كه خدا مى داند بعدها ايمان خواهند آورد؛ زيرا (ذكرى ) كه در آيه ذكر شده جز بر مؤ منين فعلى صادق نيست .
اتبعوا ما انزل اليكم من ربكم و لا تتبعوا من دونه اولياء قليلا ما تذكرون
پس از آنكه به پيغمبرش فرمود كتابى كه به وى نازل شده براى انذار بوده اينك خود قرآن شروع به انذار مردم نموده ، خطاب را متوجه آنان مى كند؛ چون در انذار مردم بايد خطاب متوجه خود آنان شود.
مردم را خطاب مى كند به اينكه بايد پيروى كنند آنچه را كه از پروردگارشان نازل گرديده و آن قرآنى است كه امر مى كند به اعتقاد صحيح و عمل صحيح ، يعنى اعتقاد به خدا و آيات او و عمل صالح .**

***(222/6)***

**و جمله (اتبعوا ما انزل اليكم ) به منزله كنايه از دخول در تحت ولايت خداى سبحان است ؛ بدليل اينكه به دنبالش فرمود: (و بغير از خدا اولياى ديگر را پيروى مكنيد) و نفرمود: (پيروى مكنيد غير آنچه را كه به سوى تان نازل شده ).
بنابراين ، معناى آيه اين مى شود كه : غير از خداى تعالى كسى را پيروى مكنيد - در حالى كه آنها زيادند - تا آنها اولياى شما نگردند. چه كم شما متذكر مى شويد! اگر متذكر مى شديد مى فهميديد كه خدا پروردگار شما است و جز او پروردگار و اولياى ديگرى براى شما وجود ندارد.
و كم من قريه اهلكناها فجاءها باسنا بياتا او هم قائلون
سنتى را خاطرنشان آنان مى سازد كه خداوند در مشركين امم گذشته جارى مى ساخته است ، و آن اين بوده كه وقتى مردم غير از خدا اولياى ديگرى اتخاذ مى كردند خداوند آنان را به عذابى كه در روز يا در شب نازل مى كرده هلاك شان مى ساخته ، و پس از ديدن عذاب به ظلم خود اعتراف مى نمودند.
(بيات ) و (تبييت ) به معناى شبيخون زدن به دشمن در شب است . و كلمه (قائلون ) از ماده (قيلوله ) و به معناى خواب نيمروز است . و اينكه فرمود: (بياتا او هم قائلون ) و نفرمود: (ليلا او نهارا) گويا براى اشاره به اين است كه عذاب در حالى آنان را مى گرفته كه با خيال راحت و غافل از عذابى كه در كمين شان بوده آرميده بودند.
فما كان دعويهم اذ جاءهم باسنا الا ان قالوا انا كنا ظالمين
اين جمله تذكر قبلى را تمام نموده بيان مى كند كه انسان ، با وجدان و حس درونيش درك مى كند كه شرك و اتخاذ اولياء، ظلم است ، و مى فهمد كه سنت الهى بر اين جارى است كه اگر به طوع و رغبت به ظلم خود اعتراف نكند و نسبت به مقام ربوبى پروردگارش ‍ خاضع نگردد خداوند او را دچار عذاب نموده و مجبور به اعتراف مى سازد.
مكلف بودن مشركين به توحيد خداى تعالى ومسئول بودن آنان نسبت به ايمان و عمل صالح
فلنسئلن الذين ارسل اليهم و لنسئلن المرسلين**

***(222/7)***

**بيان سابق دلالت بر اين داشت كه مشركين مكلف به توحيد خداى تعالى و ترك شرك بوده اند، و چنان نبوده كه نسبت به اين معنا آزاد باشند و هر چه مى خواهند بكنند و هر چيزى را كه بخواهند شريك خداوند بدانند؛ پس معلوم مى شود كه آنان نيز نسبت به ايمان و عمل صالح و گفتار حق مسؤ ولند، و معلوم است كه اين امر و اين تكليف قائم به دو طرف بوده ، يك طرف پيغمبرى كه مبعوث بر آنان شده ، و يك طرف خود آنان ، و چون چنين بوده در آيه مورد بحث سؤ ال از رسول و مؤ اخذه از مردم را متفرع بر مساءله هلاكت مردم كرده است .
از اينجا معلوم مى شود كه مراد از (الذين ارسل اليهم ) مردم و مراد از (المرسلين ) انبيا و پيغمبران است . اين را بدان خاطر گفتيم كه معلوم شود اينكه بعضى ها گفته اند: مراد از (الذين ارسل اليهم ) انبيا و مراد از (المرسلين ) ملائكه مى باشد با سياق آيه نمى سازد؛ زيرا سياق آيه سياق گفتگوى از مشركين است و معنا ندارد كه در چنين زمينه اى اسمى از مؤ اخذه آنان برده نشود و در عوض پاى ملائكه به ميان آيد. علاوه بر اينكه آيه بعدى هم با اين احتمال سازگار نيست . از اين هم كه بگذريم بيان قبلى اسمى از ملائكه نبرده بود تا در اينجا هم مراد از مرسلين ملائكه بوده باشد.
فلنقصن عليهم بعلم و ما كنا غائبين**

***(222/8)***

**خلاصه معناى آيات قبلى اين بود كه مشركين مربوب و مدبر بتدبير خداوندند، و به زودى به آنچه كه كرده اند مؤ اخذه شده و جزا داده مى شوند، و چون اين مؤ اخذه و بازخواست منوط بر اين است كه پرسش كننده ، داناى به اعمال آنان باشد، و اگر نباشد ايمن از اين كه در جوابش دروغ بگويند نخواهد بود، لذا جمله (فلنقصن عليهم بعلم ) را متفرع بر آن كرد. (علم ) را هم از اين نظر نكره و بدون الف و لام آورد تا اشاره به اهميت آن نموده بفهماند كه اين علم مانند علم شما نيست كه خطا و غلط در آن راه داشته باشد، و براى تاكيد همين معنا جمله (و ما كنا غائبين ) را عطف بر آن نمود، تا دلالت كند بر اينكه خداى تعالى شاهد و ناظر اعمال آنان است ، و علاوه بر اينكه ملائكه را موكل بر آنان نموده تا اعمال آنان را بنويسند خودش هم به هر چيزى محيط است .
و الوزن يومئذ الحق فمن ثقلت موازينه فاولئك هم المفلحون ... باياتنا يظلمون
مراد از (وزن ) و (ميزان ) اعمال
اين دو آيه خبر مى دهد از ميزانى كه عمل بندگان با آن سنجيده مى شود يا خود بندگان را از جهت عمل وزن مى كند؛ از آيات ديگرى نيز اين معنا كه مراد از وزن ، حساب اعمال است استفاده مى شود، مانند آيه (و نضع الموازين القسط ليوم القيامه ... و كفى بنا حاسبين )1 و از آن روشن تر آيه (يومئذ يصدر الناس اشتاتا ليروا اعمالهم فمن يعمل مثقال ذره خيرا يره و من يعمل مثقال ذره شرا يره )1 است ، كه عمل را ذكر كرده و سنگينى را به آن نسبت داده است .
و كوتاه سخن اينكه منظور از (وزن ) سنگينى اعمال است ، نه صاحبان اعمال .**

***(222/9)***

**آيه مورد بحث اثبات مى كند كه براى نيك و بد اعمال وزنى هست ، ليكن از آيه اولئك الذين كفروا بايات ربهم و لقائه فحبطت اعمالهم فلا نقيم لهم يوم القيامه وزنا استفاده مى شود كه اعمال حبط شده برايش وزنى نيست و تنها اعمال كسانى در قيامت سنجيده مى شود كه اعمالشان حبط نشده باشد، پس هر عملى كه حبط نشده باشد چه نيك و چه بد ثقلى و وزنى دارد، و ميزانى است كه آن وزن را معلوم مى كند. ليكن اين آيات در عين اينكه براى عمل نيك و بد ثقلى و وزنى قائل است در عين حال اين سنگينى را سنگينى اضافى مى داند، به اين معنا كه حسنات را باعث ثقل ميزان و سيئات را باعث خفت آن مى داند، نه اينكه هم حسنات داراى سنگينى باشد و هم سيئات ، آن وقت اين دو سنگين با هم سنجيده شود هر كدام بيشتر شد بر طبق آن حكم شود، اگر حسنات سنگين تر بود به نعيم جنت و اگر سيئات سنگين تر بود به دوزخ جزا داده شود، نه ، از ظاهر آيات استفاده مى شود كه ميزان اعمال از قبيل ترازو و قپان نيست تا فرض تساوى دو كفه در آن راه داشته باشد، بلكه ظاهر آنها اين است كه عمل نيك باعث ثقل ميزان و عمل بد باعث خفت آن است ، چنانكه مى فرمايد: فمن ثقلت موازينه فاولئك هم ال مفلحون و من خفت موازينه فاولئك الذين خسروا انفسهم بما كانوا باياتنا يظلمون و فمن ثقلت موازينه فاولئك هم المفلحون و من خفت موازينه فاولئك الذين خسروا انفسهم فى جهنم خالدون و فاما من ثقلت موازينه فهو فى عيشه راضيه و اما من خفت موازينه فامه هاويه و ما ادريك ما هيه نار حاميه .
اشاره به اينكه ممكن است هر يك از اعمال ، واحدى براى سنجش داشته باشد و بيان معناىجمله : (و الوزن يومئذ الحق )**

***(222/10)***

**اين آيات بطورى كه ملاحظه مى كنيد سنگينى را در طرف حسنات و سبكى را در طرف سيئات اثبات مى كند. و امثال اين آيات اين احتمال را در نظر انسان تقويت مى كند كه شايد مقياس سنجش اعمال و سنگينى آن ، چيز ديگرى باشد كه تنها با اعمال حسنه سنخيت دارد، بطورى كه اگر عمل حسنه بود با آن سنجيده مى شود و اگر سيئه بود چون سنخيت با آن ندارد سنجيده نمى شود، و ثقل ميزان عبارت باشد از همان سنجيده شدن و خفت آن عبارت باشد از سنجيده نشدن ، عينا مانند موازينى كه خود ما داريم ، چون در اين موازين هم مقياسى هست كه ما آن را واحد ثقل مى ناميم مانند مثقال و خروار و امثال آن ، واحد را در يكى از دو كفه و كالا را در كفه ديگرى گذاشته مى سنجيم ، اگر كالا از جهت وزن معادل آن واحد بود كه هيچ ، وگرنه آن متاع را برداشته متاع ديگرى بجايش ‍ مى گذاريم ، پس در حقيقت ميزان همان مثقال و خروار است نه ترازو و يا قپان و يا باسكول ، و اينها مقدمه و ابزار كار مثقال و خروارند كه به وسيله آنها حال متاع و سنگينى و سبكى آن را بيان مى كند، و همچنين واحد طول كه يا ذرع است و يا متر و يا كيلومتر و يا امثال آن ، كه اگر طول با آن واحد منطبق شد كه هيچ ، و اگر نشد آن را كنار گذاشته طول ديگرى را با آن تطبيق مى دهيم ، ممكن است در اعمال هم واحد مقياسى باشد كه با آن عمل آدمى سنجيده شود، مثلا براى نماز واحدى باشد از جنس خود آن كه همان نماز حقيقى و تمام عيار است ، و براى زكات و انفاق و امثال آنها مقياس و واحدى باشد از جنس خود آنها، و همچنين براى گفتار واحدى باشد از جنس خودش ، و آن كلامى است كه تماميش حق باشد و هيچ باطلى در آن راه نيافته باشد، همچنانكه آيه (يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ) به آن اشاره دارد.**

***(222/11)***

**بنابراين ، بسيار به نظر قريب مى رسد كه مراد از جمله و الوزن يومئذ الحق اين باشد، كه آن ميزانى كه در قيامت اعمال با آن سنجيده مى شود همانا (حق ) است ، به اين معنا كه هر قدر عمل مشتمل بر حق باشد به همان اندازه اعتبار و ارزش دارد، و چون اعمال نيك مشتمل بر حق است از اين رو داراى ثقل است . بر عكس عمل بد از آنجايى كه مشتمل بر چيزى از حق نيست و باطل صرف است لذا داراى وزنى نيست ، پس خداى سبحان در قيامت اعمال را با (حق ) مى سنجد و وزن هر عملى به مقدار حقى است كه در آن است . و بعيد نيست قضاوت به حقى هم كه در آيه (واشرقت الارض بنور ربها و وضع الكتاب و جى ء بالنبيين و الشهداء و قضى بينهم بالحق و هم لا يظلمون ) است اشاره به همين معنا باشد. و مراد از كتابى كه در آن روز گذارده شده و خداوند از روى آن حكم مى كند همان كتابى است كه در آيه (هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق ) به آن اشاره شده است .
پس كتاب مقدار حقى را كه در عمل است تعيين نموده و ميزان ، مقدار ثقل آن حق را مشخص مى كند، بنابراين ، (وزن ) در آيه مورد بحث به معناى ثقل است نه به معناى مصدريش (سنجيدن ). و اگر در آيه (103) سوره (مؤ منون ) و آيه (11) سوره (قارعه ) آن را به صيغه جمع آورده براى اين است كه دلالت كند بر اينكه ميزان اعمال يكى نيست ، بلكه براى هر كسى ميزان هاى زيادى به اختلاف اعمال وى هست ، حق در نمازش نماز واقعى و جامع همه اجزا و شرايط است ، و حق در زكاتش زكات جامع شرايط است ، خلاصه ، حق در نماز، غير حق در روزه و زكات و حج و امثال آن است .
اقوالى كه در مورد معناى جمله : (و الوزن يومئذ الحق ) گفته شده است .**

***(222/12)***

**اين بود آنچه از بيان سابق ما بدست آمد، و ليكن بيشتر مفسرين آيه را طور ديگرى معنا كرده و گفته اند: (وزن ) در آيه مورد بحث ، مبتدا و مرفوع است ، و كلمه (يومئذ) ظرف ، و (حق ) هم صفت وزن و هم خبر آن است ، و تقدير آيه (و الوزن يومئذ الوزن الحق ) است ، يعنى وزن در آن روز (وزن حق ) است ، و وزن حق به معناى وزن عادلانه است ، به شهادت اينكه در آيه ديگرى از وزن حق به (وزن قسط) تعبير شده ، و آن آيه (و نضع الموازين القسط ليوم القيمه ) است . بعضى ديگر گفته اند: كلمه (وزن ) مبتدا و خبرش (يومئذ) است ، و (حق ) صفت وزن مى باشد و تقدير آيه چنين است : (و الوزن الحق يومئذ) وزن حق در روز قيامت است . صاحب كشاف گفته : (مرفوع بودن وزن براى اين است كه وزن در تركيب مبتدا است ، و خبرش (يومئذ) است و حق صفت آن است ). آنگاه وقتى آيه را معنا كرده وزن را مبتدا و خبرش را كلمه حق گرفته است ، زيرا در معناى آيه گفته است : (معناى آيه اين است كه در روزى كه خداوند امت ها و پيغمبران را مورد بازخواست قرار مى دهد وزن وزن حق است ) و اين از مانند زمخشرى بسيار عجيب است مگر اينكه كلامش را توجيه كرده بگوييم : اينكه در آخر گفت (وزن ، وزن حق است ) تتمه معناى آيه نيست ، بلكه ابتداى كلام ديگرى است .
مراد از (موازين ) و معناى (ثقل موازين ) در جمله : (فمن ثقلت موازينه )**

***(222/13)***

**(فمن ثقلت موازينه ) - (موازين ) بنابر بيانى كه گذشت جمع (ميزان ) است ، آيه (47) سوره انبيا هم كه قبلا ذكر شد اين معنا را تاييد مى كند. و اگر به آن معنايى باشد كه جمهور مفسرين گفته اند مناسب تر آن است كه (موازين ) جمع (موزون ) باشد، و لو اينكه با صرفنظر از معنايى كه ما براى ميزان كرديم ممكن هم هست آن را به اعتبار تعدد اعمالى كه سنجيده مى شود جمع (ميزان ) گرفت ، و بدين وسيله معنايى را كه مفسرين كرده اند توجيه نموده ليكن تصور اينكه ميزان با حسنات سنگين و با سيئات سبك شود مشكل است ، زيرا چنين چيزى كه با حسنات سنگين و با سيئات سبك شود تصور ندارد. علاوه بر اينكه (حق ) را صفت وزن گرفتن صحيح نيست ، زيرا (حق ) كه همان (قسط) و عدل مى باشد صفت خداوندى است كه اعمال را وزن مى كند، نه صفت وزن ، به شهادت اينكه مى فرمايد: (و نضع الموازين القسط...)؛ چون ظاهر جمله (فلا تظلم ...) اين است كه خداوند به آنان ظلم نمى كند، نه ميزان ، پس عدالت صفت خدا است نه صفت ميزان - دقت فرماييد -.
غفلت از همين نكته مفسرين را بر آن داشته كه به نوعى از تجوز، (ثقل موازين ) را به رجحان اعمال تفسير كرده آن را چنين معنا كنند كه (در روز قيامت سنجش ، عادلانه است ، پس كسى كه اعمالش به خاطر غلبه حسناتش رجحان داشته باشد، رستگار و كسى كه اعمالش بخاطر غلبه سيئاتش رجحان داشته باشد او از زيانكاران خواهد بود، و به سبب ظلمى كه به آيات ما كردند سرمايه هاى شان كه همان نفس شان است از دست مى رود).**

***(222/14)***

**از اين مفسرين سؤ ال مى شود: آن ملاك و محكى كه رجحان حسنات بر سيئات را - مخصوصا در آنجا كه كسى هم حسنه دارد و هم سيئه - معلوم مى كند چيست ؟ و با اينكه حسنات همه مثل هم نيستند و سيئات هم همه از حيث زشتى و مفسده در يك درجه نيستند آن ملاكى كه غلبه يكى را بر ديگرى معلوم كند كدام است ؟ از آيه شريفه بر مى آيد كه چنين چيزى در روز قيامت هست ، و يقينا ميزان عادلانه اى كه حجت را بر بندگان تمام كند در كار هست ، و يقينا آن ميزان چيزى است كه تنها حسنات بر آن مشتمل است نه سيئه ، و در جايى كه از هر كدام تعدادى وجود داشته باشد رجحان و غلبه يكى بر ديگرى به وسيله آن معلوم مى شود بدون اينكه گزافى لازم آيد. و اينها همه مويد احتمال ما است كه گفتيم ميزان همان حق است ، و مراد از توزين عادلانه همان است ، و اعمال بندگان را به همان محك مى سنجند،
هر كس كه اعمالش مشتمل بر مقدار بيشترى از حق بود او رستگارتر است و هر كس ميزانش سبك بود يعنى اعمالش مشتمل بر حق نبود او از كسانى است كه نفس خود را باخته و خود را زيانكار ساخته اند و با ظلم به آيات خدا و تكذيب آن چيزى براى خود باقى نگذاشته اند كه در مثل چنين روزى با آن اعاشه و زندگى كنند.
معناى وزن اعمال در روز قيامت ، تطبيق اعمال است بر حق و براى هر كدام ازاعمال انسان ميزانى است .
از بيان قبلى ما دو نكته روشن گرديد:
نكته اول :
اين كه معناى وزن اعمال در روز قيامت تطبيق اعمال است بر حق ، به اين معنا كه هر شخصى پاداش نيكش به مقدار حقى است كه عمل او مشتمل بر آن است ، در نتيجه اگر اعمال شخصى ، به هيچ مقدارى از حق مشتمل نباشد از عملش جز هلاكت و عقاب بهره و ثمره عايدش نمى شود، و اين همان توزين عدلى است كه در ساير آيات بود.**

***(222/15)***

**با اين بيان ديگر محتاج به اين نمى شويم كه آيه مورد بحث را تاءويل نموده آن را بر خلاف ظاهرش حمل كنيم ، و مانند بعضى ها بگوييم در آيه يك نوع استعاره به كار رفته و مراد از وزن ، عدالت و مراد از ثقل ميزان ، رجحان عمل است . و يا مثل بعضى ديگر بگوييم : خداوند در روز قيامت ترازويى نصب مى كند كه مانند ترازوهاى معمولى دنيا داراى دو كفه و يك زبانه است ، و اعمال نيك و بد بندگان را با آن موازنه مى كند. و اگر كسى بپرسد كه عمل قابل كشيدن و سنجيدن نيست علاوه بر اينكه عمل پس از صدورش ‍ معدوم مى شود، و اعاده معدوم هم در اعراض باطل و محال است ، در جواب مى گويند: اينكه گفتيم عمل كشيده مى شود مرادمان دفتر اعمال است نه خود آن . و يا مى گويند: در نشات آخرت براى هر عمل نيك و بدى آثار و علامتهاى مخصوصى ظاهر گشته و آن آثار در ترازوها كشيده مى شود. يا مى گويند: حسنات به صورت زيبا و سيئات به صورت زشتى مجسم شده بين آن مجسم شده ها اندازه گيرى و موازنه بعمل مى آيد. و يا مى گويند: خود مؤ من و كافر وزن مى شوند نه اعمالشان . و يا مى گويند: وزن عبارت است از ظهور مقدار و منزلت آدمى ، و ثقل ميزان عبارت است از كرامت و جلالت قدر او، و خفت ميزان عبارت است از خوارى و ذلتش .
نه تنها هيچ كدام از اين حرفها با ظاهر آيه نمى سازد و از الفاظ آيه دليل و شاهدى ندارد بلكه اشكالى هم بر همه آنها وارد است ، و آن اين است كه لازمه اين حرفها گزاف بودن وزن است ، و سابقا گفته شد كه ميزان در آن روز علاوه بر اينكه گزافى نيست ، بلكه آن قدر دقيق است كه حجت را بر عبد تمام مى كند.
نكته دوم :**

***(222/16)***

**اينكه معلوم شد كه براى هر انسانى ميزان هاى متعددى است كه هر كدام از عمل هايش با يكى از آنها سنجيده مى شود، و ميزان هر عملى همان مقدار حقى است كه عمل مشتمل بر آن است ، چون روز قيامت روزى است كه كسى جز حق ، سلطنت نداشته و ولايت در حق هم تنها و تنها در دست خداى تعالى است ، به شهادت اينكه از يكطرف مى فرمايد (امروز روز حق است ) و از طرفى ديگر مى فرمايد: (اينجا ولايت بر حق ، تنها و تنها براى خدا است ) و نيز مى فرمايد: (هنالك تبلوا كل نفس ما اسلفت و ردوا الى الله موليهم الحق و ضل عنهم ما كانوا يفترون ).
بحث روايتى
(رواياتى در مورد مكى بودن سوره اعراف ، وزن و ميزاناعمال و ثقل و خفت اعمال و...)
در الدر المنثور است كه ابن ضريس و نحاس در كتاب ناسخ خود و ابن مردويه و بيهقى در كتاب دلائلش از چند طريق از ابن عباس ‍ روايت كرده اند كه گفت : سوره اعراف در مكه نازل شده .
مؤ لف : اين روايت را ابن مردويه از عبدالله بن زبير هم نقل كرده .
و نيز در الدر المنثور است كه ابن منذر و ابوالشيخ از قتاده نقل كرده اند كه گفت : از سوره اعراف آيه (و اسالهم ...) در مدينه و ما بقى همه در مكه نازل شده است .**

***(222/17)***

**مؤ لف : اين در حقيقت اجتهادى است كه قتاده از پيش خود كرده ، و به زودى درباره اشتباه وى بحث خواهيم كرد - ان شاء الله -. و نيز در الدر المنثور در ذيل آيه (فلنسئلن الذين ارسل اليهم ...) مى گويد: احمد از معاويه بن حيده روايت كرده كه گفت : رسول خدا فرمود: پروردگار من مرا به سوى خود خواهد خواند و از من خواهد پرسيد: (آيا رسالت مرا به بندگان من تبليغ كردى ؟) و من عرض خواهم كرد: پروردگارا من دين تو را به آنان تبليغ نمودم . بنابراين براى اينكه در اين جوابم راست گفته باشم بايد شما هر چه از من مى شنويد به غائبين برسانيد، و به زودى شما نيز خواهيد مرد، و مورد بازخواست قرار خواهيد گرفت ، در حالى كه دهنهايتان لگام بسته باشد، و بدانيد كه اولين عضوى كه از شما جدا مى شود ران و كف دست شما خواهد بود.
و نيز در الدر المنثور است كه بخارى ، مسلم ، ترمذى و ابن مردويه از ابن عمر روايت كرده اند كه گفته است : رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) فرمود: همه شما شبان هايى هستيد، و هر كدامتان از رعيت خود پرسش خواهيد شد، اگر زمامدار است از ملت و رعيتش و اگر مرد است از زن و فرزندش و اگر زن است از خانه شوهرش و اگر غلام است از مال آقايش بازخواست خواهد شد.
مؤ لف : در خصوص اين مضمون و همچنين درباره اينكه در روز قيامت از چه چيزهايى سؤ ال مى شود روايات بسيارى از طريق شيعه و سنى وارد شده كه - ان شاء الله - در جاى مناسبى همه آنها را نقل خواهيم كرد. و نيز در الدر المنثور از ابوالشيخ از جابر روايت كرده كه گفت : رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) فرمود: در روز قيامت ميزان را مى گذارند و حسنات و سيئات را مى سنجند، كسى كه حسناتش بر سيئاتش رجحان داشته باشد داخل بهشت مى شود، و كسى كه سيئاتش بر حسناتش رجحان داشته باشد وارد آتش مى گردد.**

***(222/18)***

**و نيز در الدر المنثور از ابن ابى الدنيا نقل مى كند كه در كتاب اخلاص از على بن ابى طالب (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود: كسى كه در دنيا ظاهرش بر باطنش رجحان داشته باشد كفه ميزانش در روز قيامت سبك مى شود و كسى كه در دنيا باطنش بر ظاهرش ‍ رجحان داشته باشد كفه اش در قيامت سنگين مى شود.
مؤ لف : در اين دو روايت از جهت مضمون اشكالى نيست ، ليكن صلاحيت تفسير آيه را ندارند و در مقام آن هم نيستند، براى اينكه اين دو روايت هم براى حسنات وزن و رجحان قائل است و هم براى سيئات . و نيز از ابن مردويه از عايشه روايت كرده كه گفت از رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) شنيدم كه فرمود: خداوند دو كفه ميزان را مانند آسمان و زمين آفريد، ملائكه عرض كردند: پروردگارا! با اين ميزان چه كسى را مى سنجى ؟ فرمود هر كه را كه بخواهم . و خداوند صراط را به تيزى دم شمشير آفريد، ملائكه عرض كردند پروردگارا از پلى به اين باريكى چه كسى را عبور مى دهى ؟ فرمود: هر كه را كه بخواهم .
مؤ لف : حاكم در روايتى صحيح نظير اين روايت را از سلمان نقل كرده ، و ظاهر آن اين است كه ميزان آخرتى هم مانند ميزان هاى دنيايى است ، از روايات بسيار ديگرى نيز اين معنا استفاده مى شود، و ليكن بايد دانست كه اينگونه تعبيرات براى تقريب مطلب به ذهن ساده عوام است ، بدليل روايات ديگرى كه ذيلا از نظر خواننده محترم مى گذرد.
روايتى در بيان مراد از وزن اعمال كه مى گويدعمل صفت كارى است كه انجام مى شود و قابل توزين (اصطلاحى ) نيست و="خداجاهل نيست و احتياج به توزين اشياء ندارد.**

***(222/19)***

**در كتاب احتجاج در حديث هشام بن حكم از امام صادق (عليه السلام ) دارد كه زنديقى از آنجناب پرسيد: آيا نه اين است كه اعمال وزن مى شود؟ فرمود: نه ، عمل جسم نيست تا قابل سنجش باشد، بلكه صفت كارى است كه عامل انجام مى دهد، و ديگر اينكه كسى محتاج به سنجيدن است كه عدد و سنگينى و سبكى چيزى را نداند و بخواهد با كشيدن يا شمردن آن علم به مقدار آن حاصل كند، و خداوند چيزى برايش مجهول نيست . پرسيد پس معناى ميزان چيست ؟ فرمود: ميزان به معناى عدل است . پرسيد: معناى اينكه خداى تعالى مى فرمايد: (فمن ثقلت موازينه ) چيست ؟ فرمود: معنايش رجحان عمل است .
مؤ لف : اين رويت به خوبى شهادت مى دهد بر اينكه تعبيراتى كه در روايات قبلى بود براى نزديك كردن مطلب به اذهان است .
نكته لطيفى كه در اين روايت است و احتمال ما را تاييد مى كند اين است كه مى فرمايد: (عمل ، صفت كارى است كه عامل انجام مى دهد)، چون اين جمله اشاره به اين مى كند كه مراد از اعمال در اين روايات حركات بدنى و طبيعى صادر از انسان نيست ، زيرا اين حركات همانطورى كه در اطاعت هست عينا در معصيت هم هست ، بلكه مراد از آن ، صفات عارض بر اعمال است كه سنن و قوانين اجتماعى و يا دينى آن را براى اعمال معتبر مى داند، مثلا در حال جماع حركاتى از انسان سر مى زند كه اگر مطابق با سنت اجتماعى و يا اذن شرعى باشد نكاح و اگر نباشد زنا ناميده مى شود، و حال آنكه طبيعت حركت در هر دو يكى است .
و امام (عليه السلام ) از دو راه استدلال فرموده است : اول اينكه اعمال از صفاتند و صفات وزن ندارند. دوم اينكه خداوند تعالى احتياج به توزين اشياء ندارد، زيرا عالم است و متصف به جهل نيست .**

***(222/20)***

**بعضى از علما در اين روايت اشكال كرده و گفته اند: بنا بر مذهب حق كه اعمال در قيامت مجسم مى شود و حسن عمل در ثقل ميزان صاحبش تاءثير مى كند، و حكمت و غرض از سنجيدن اعمال ترساندن و رسوا كردن گناهكار و بشارت و مزيد سرور شخص مطيع است اين روايت از جهات متعددى اشكال دارد، و بنابراين مذهب ، ناگزير بايد روايت را در صورتى كه ممكن باشد تاءويل و توجيه نمود و در صورت عدم امكان ، طرح و يا حمل بر تقيه كرد.
مؤ لف : ما قبلا درباره معناى تجسم اعمال بحث كرديم ، و بنابر معنايى كه ما كرديم روايت منافات با تجسم اعمال ندارد، زيرا بنابر آن معنا، ممكن است اعمال در موقع حساب مجسم شده ، و خداى تعالى با ميزان مخصوصى كه مناسب با اعمال است آن را سنجيده و در عين حال اعمال هم مانند متاعهاى مادى محكوم به جاذبه زمين نباشند كه هر قدر جاذبه زمين نسبت به آن بيشتر باشد وزن آن متاع بيشتر شود.
علاوه بر اينكه اشكال مزبور مبنى بر اين است كه از آيه مورد بحث و ساير آيات چنين بر مى آيد كه كيفيت و زن به اين است كه حسنات را در كفه اى و سيئات را در كفه ديگرى مى گذارند، و آن وقت بين آن دو مقايسه و توزين به عمل مى آورند، و حال آنكه آيه مورد بحث و همچنين ساير آيات از اين معنا ساكتند، و دلالتى بر آن ندارند.
در كتاب توحيد به سند خود از ابى معمر سعدانى از امير المؤ منين (عليه السلام ) حديثى روايت مى كند كه در آن حديث امام (عليه السلام ) فرموده : و اما آيه (فمن ثقلت موازينه ) و آيه (و من خفت موازينه ) معنايش اين است كه حسنات و سيئات را با حسنات وزن مى كنند، پس حسنات باعث ثقل ميزان و سيئات سبب خفت آن است .**

***(222/21)***

**مؤ لف : بطورى كه ملاحظه مى كنيد اين روايت گفتار ما را به صراحت تاييد مى كند، زيرا مقياس را (حسنه ) گرفته كه عبارت است از امر واحدى كه ممكن باشد با آن ، غير آن را سنجيد، و معلوم است كه چنين امرى عملى است كه به باطل و معصيت مشتمل نباشد.
و در كتاب معانى الاخبار به سند خود از منقرى از هشام بن سالم نقل كرده كه گفت : از امام صادق (عليه السلام ) از معناى آيه (و نضع الموازين القسط ليوم القيمه فلا تظلم نفس شيئا) پرسيدم . فرمود: منظور از (موازين )، انبيا و اوصياى انبيا است .
مؤ لف : اين روايت را كافى نيز از احمد بن محمد از ابراهيم همدانى بطور رفع از امام صادق (عليه السلام ) نقل كرده ، و معناى آن روشن است ، زيرا مقياس را همان اعتقاد به حق و عمل حق و حق اعتقاد و عمل گرفته ، و معلوم است كه چنين اعتقاد و عملى همان اعتقاد و عمل انبيا و اوصياى آنان است .
و در كافى به سند خود از سعيد بن مسيب از على بن الحسين (عليه السلام ) نقل كرده كه در ضمن مواعظش فرمود: خداى تعالى روى سخن را به اهل معصيت كرد و فرمود: (و لئن مستهم نفحه من عذاب ربك ليقولن يا ويلنا انا كنا ظالمين ) (و اگر پر عذاب پروردگارت آنان را بگيرد قطعا اعتراف به جرم خود نموده و خواهند گفت واى بر ما كه ما در دنيا ستمكار بوديم ) و شما اى مردم نمى توانيد بگوييد مقصود از اين آيه مشركينند، زيرا اين آيه شامل همه ستمكاران - كه از آن جمله اهل معصيتند - مى شود، و آيه (و نضع الموازين القسط ليوم القيمه فلا تظلم نفس شيئا و ان كان مثقال حبه من خردل اتينا بها و كفى بنا حاسبين ) مخصوص اهل گناه است ، چون اهل شرك در آن روز بدون اينكه ميزانى برايشان نصب شود و يا ديوانى از اعمالشان باز شود، بدون حساب به سوى جهنم محشور مى شوند، تنها اهل اسلامند كه موازين برايشان نصب شده و بر طبق نامه اعمال شان جزا مى بينند.**

***(222/22)***

**مؤ لف : امام (عليه السلام ) در اين روايت اشاره فرموده است به آيه (فلا نقيم لهم يوم القيمه وزنا).
و در تفسير قمى در ذيل جمله (و الوزن يومئذ الحق ...) از امام (عليه السلام ) روايت شده كه فرمود: مقصود از (وزن حق ) مجازات اعمال است ، اگر خير است خير و اگر شر است شر.
مؤ لف : اين تفسير در حقيقت تفسير آيه است به نتيجه آن .
و نيز در همان تفسير در ذيل جمله (بماكانوا باياتنا يظلمون ) روايت كرده كه امام (عليه السلام ) فرمود: مراد از ظلم به آيات ، انكار امامت ائمه دين است .
مؤ لف : اين نيز از باب تطبيق كلى بر مصداق است ، و درباره هر يك از اين معانى روايات ديگرى نيز هست .
سوره اعراف ، آيات 25 - 10
و لقد مكناكم فى الارض و جعلنا لكم فيها معايش قليلا ما تشكرون (10)
و لقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكه اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس لم يكن من الساجدين (11)
قال ما منعك الا تسجد اذ امرتك قال انا خير منه خلقتنى من نار و خلقته من طين (12)
قال فاهبط منها فما يكون لك ان تتكبر فيها فاخرج انك من الصاغرين (13)
قال انظرنى الى يوم يبعثون (14)
قال انك من المنظرين (15)
قال فبما اغويتنى لاقعدن لهم صراطك المستقيم (16)
ثم لاتينهم من بين ايديهم و من خلفهم و عن ايمانهم و عن شمائلهم و لا تجد اكثرهم شاكرين (17)
قال اخرج منها مذؤ ما مدحورا لمن تبعك منهم لاملئن جهنم منكم اجمعين (18)
و ياآدم اسكن انت و زوجك الجنه فكلا من حيث شئتما و لا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين (19)
فوسوس لهما الشيطان ليبدى لهما ما ورى عنهما من سواتهما و قال ما نهيكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين او تكونا من الخلدين (20)
و قاسمهما انى لكما لمن الناصحين (21)
فدليهما بغرور فلما ذاقا الشجرة بدت لهما سوآتهما و طفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة و ناديهما ربهما الم انهكما عن تلكما الشجرة و اقل لكما ان الشيطان لكما عدو مبين (22)**

***(222/23)***

**قالا ربنا ظلمنا انفسنا و ان لم تغفر لنا و ترحمنا لنكونن من الخاسرين (23)
قال اهبطوا بعضكم لبعض عدو و لكم فى الارض مستقر و متاع الى حين (24)
قال فيها تحيون و فيها تموتون و منها تخرجون (25).
ترجمه آيات
ما شما را در زمين جاى داديم و در آنجا براى شما وسائل زندگى قرار داديم ولى سپاسى كه مى داريد اندك است (10)
شما را خلق كرديم آنگاه نقش بنديتان نموديم ، سپس به فرشتگان گفتيم كه آدم را سجده كنيد، همه سجده كردند مگر ابليس كه از سجده كنندگان نبود(11)**

***(222/24)***

**خداوند فرمود چه چيز مانع تو شد كه وقتى به تو فرمان دادم سجده نكردى ؟ گفت من از او بهترم ، مرا از آتش آفريده اى و او را از گل خلق كرده اى (12) فرمود از آسمان فرود شو كه در اينجا بزرگى و نخوت كردن حق تو نيست ، برون شو كه تو از حقيرانى (13) گفت : مرا تا روزى كه برانگيخته مى شوند مهلت ده (14) فرمود مهلت خواهى داشت (15) شيطان گفت كه چون تو مرا گمراه كردى من نيز بندگانت را از راه راست گمراه مى گردانم (16) آنگاه از جلو رو و از پشت سر و از طرف راست و چپ به آنان مى تازم ، و بيشترشان را سپاسگزار نخواهى يافت (17) گفت از آسمان بيرون شو، مذموم و مطرود، هر كه از آنها از تو پيروى كند جهنم را از همه شما لبريز مى كنم (18) و اى آدم ! تو و همسرت در اين بهشت آرام گيريد و از هر جا خواستيد بخوريد و به اين درخت نزديك مشويد كه از ستمگران مى شويد(19) شيطان وسوسه شان كرد تا عورت هايشان را كه پنهان بود بر آنان نمودار كند و گفت پروردگارتان شما را از اين درخت منع نكرد مگر از بيم اينكه دو فرشته شويد و يا جاويد گرديد (20) و براى ايشان سوگند خورد كه من خيرخواه شمايم (21) پس با همين فريب سقوطشان داد و چون از آن درخت خوردند عورت هايشان درنظرشان نمودار شد، و بنا كردند از برگ هاى بهشت به خودشان مى چسبانيدند و پروردگارشان به ايشان بانگ زد: مگر من از اين درخت منع تان نكردم و به شما نگفتم كه شيطان دشمن آشكار شما است (22) گفتند: پروردگارا ما به خويشتن ستم كرديم و اگر ما را نيامرزى و رحممان نكنى از زيانكاران خواهيم بود(23) خدا گفت (از بهشت ) فرود آييد كه برخى با برخى ديگر مخالف و دشمنيد و زمين تا هنگام معينى جايگاه شما است (24) خدا گفت در آنجا زندگى مى كنيد و در آنجا مى ميريد و از آنجا بيرون آورده مى شويد(25).
بيان آيات**

***(222/25)***

**اين آيات ابتداى خلقت انسان و صورت بندى او و ماجراى آن روز آدم و سجده ملائكه و سرپيچى ابليس و فريب خوردن آدم و همسرش و خروج شان از بهشت و ساير امورى را كه خداوند براى آن دو مقدر كرده بود بيان مى فرمايد.
و لقد مكنا كم فى الارض و جعلنا لكم فيها معايش قليلا ما تشكرون
معناى تمكين انسان در زمين در جمله : (و لقد مكناكم فى الارض ))
(تمكين در ارض ) به معناى منزل دادن در آن است ، يعنى ما منزل شما را زمين قرار داديم ، ممكن است كه به معناى مسلط كردن نيز باشد، يعنى ما زمين را مسخر شما و شما را مسلط بر آن كرديم ، مؤ يد معناى دومى اين است كه اين آيات تقريبا مقابل آياتى است كه در سوره بقره راجع به داستان آدم و ابليس است ، زيرا در ابتداى آن آيات فرموده : (هو الذى خلق لكم ما فى الارض جميعا) و اين همان تسلط و مسخر كردن است ، الا اينكه در آيات مورد بحث از آنجايى كه در آخرش فرموده : (و لكم فى الارض مستقر و متاع الى حين ) از اين جهت معناى اول مناسب تر با آن است ، زيرا در حقيقت جمله (و لقد مكناكم فى الارض ) اجمال مطالبى است كه آيات بعد آن را بطور تفصيل بيان مى كند. پس معناى (مكناكم ) اين است كه : ما شما را در زمين منزل داديم . و (معايش ) جمع معيشت و به معناى چيزهايى است كه با آن زندگى مى شود، از قبيل خوردنيها و آشاميدنى ها و امثال آن . اين آيه در مقام منت نهادن بر آدميان است به نعمت هايى از قبيل نعمت سكونت در زمين و تسلط و استيلاء بر آن كه به آنان ارزانى داشته و نيز انواع نعمت هايى كه خداوند براى ادامه زندگى انسان در آن قرار داده ، و لذا در آخر آيه مى فرمايد: (قليلا ما تشكرون ).
و لقد خلقناكم ثم صورناكم ...**

***(222/26)***

**اين آيه در ابتداى داستانى است كه در پانزده آيه مورد بحث بيان شده ، و تفصيل اجمالى است كه در آيه قبلى ذكر شده بود. البته در اين بين اشاره به علل و جهاتى كه باعث شد خداوند انسان را در زمين تمكين دهد نيز مى كند، و به همين جهت كلام را به (لام ) قسم آغاز نموده و فرمود: (و لقد...) و نيز به همين جهت داستان امر به سجده آدم و داستان بهشت را به صورت يك داستان ذكر كرده و فاصله اى در ميان آنها نگذاشت تا كلام جمع و جور شده و به ضميمه آيات بعديش با اجمالى كه در آيه (و لقد مكناكم ...) بود منطبق شود.
سجده ملائكه براى جميع بنى آدم و براى عالم بشريت بوده است .
خطابى كه در جمله (و لقد خلقناكم ...) است خطاب به عموم آدميان و خطابى است امتنانى ، همچنانكه در آيه قبلى هم گفتيم كه لحن كلام لحن منت نهادن است ، زيرا مضمون ، همان مضمون است و تنها تفاوت بين آن دو اجمال آن و تفصيل اين است . بنابراين ، اينكه مى بينيم از خطاب عمومى :(و لقد خلقناكم ) به خطاب خصوصى (ثم قلنا للملائكه اسجدوا لادم ) منتقل شد براى بيان دو حقيقت است : حقيقت اول اينكه سجده ملائكه براى جميع بنى آدم و در حقيقت خضوع براى عالم بشريت بوده ، و اگر حضرت آدم (عليه السلام ) قبله گاه سجده ملائكه شده از جهت خصوصيت شخصيش نبوده ، بلكه از اين باب بوده كه آدم (عليه السلام ) نمونه كامل انسانيت بوده ، و در حقيقت از طرف تمام افراد انسان به منزله نماينده بوده است ، همچنانكه خانه كعبه از جهت اينكه حكايت از مقام ربوبى پروردگار مى كند قبله گاه مردم قرار گرفته است ، و اين معنا از چند جاى داستان آدم و ابليس استفاده مى شود:**

***(222/27)***

**اول : از قضيه خلافتى كه آيات (30 - 33) سوره (بقره ) متعرض آن است ، چون از اين آيات بر مى آيد كه ماءمور شدن ملائكه به سجده متفرع بر خلافت مزبور بوده ، و خلافت مزبور بطورى كه ما استفاده كرديم و در تفسير آن آيات بيان نموديم مختص به آدم (عليه السلام ) نبوده ، بلكه در همه افراد بشر جارى است . پس سجده ملائكه سجده بر جميع افراد انسان است . دوم : از آنجا كه ابليس ‍ گفت : (فبما اغويتنى لاقعدن لهم صراطك المستقيم ثم لاتينهم من بين ايديهم و من خلفهم )؛ چون قبل از اين آيه ذكرى از بنى آدم به ميان نيامده بود، و ابليس ابتداء و بدون اينكه حرفى از بنى آدم در بين باشد متعرض اغواى بنى نوع بشر گرديد. و در سوره (حجر) هم از او چنين حكايت شده كه گفت :(رب بمااغويتنى لازينن لهم فى الارض و لاغوينهم اجمعين ) و نيز در سوره (ص ) گفته است (فبعزتك لاغوينهم اجمعين ) و اگر جميع افراد بشر مسجود ابليس و ملائكه نبودند جا نداشت كه ابليس ‍ اينطور در مقام انتقام از آنان برآيد.
سوم : علاوه بر همه اينها خطاباتى كه در سوره (بقره ) و سوره (طه ) خداوند با آدم داشته عين آن خطابات را در اين سوره با جميع افراد بشر دارد، و همه جا مى فرمايد: (يا بنى آدم ).
next page
fehrest page**

***(222/28)***

**next page
fehrest page
back page
بيان اين كه خلقت آدم در حقيقت ، خلقت جميع بشر بوده است و اشاره بهاقوال ديگرى كه در توجيه نسبت دادن خلقت
حقيقت دوم اينكه خلقت آدم در حقيقت خلقت جميع بنى نوع بشر بوده . آيه (و بدء خلق الانسان من طين ثم جعل نسله من سلاله من ماء مهين ) و آيه (هو الذى خلقكم من تراب ثم من نطفه ثم من علقه ) نيز دلالت بر اين حقيقت دارند، چون از ظاهر آن دو استفاده مى شود كه منظور از خلق كردن از خاك همان جريان خلقت آدم (عليه السلام ) است . گفتار ابليس هم كه در ضمن داستان گفت :(لئن اخرتن الى يوم القيمه لاحتنكن ذريته الا قليلا...) و همچنين آيه (و اذ اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم و اشهدهم على انفسهم ...) به بيانى كه خواهد آمد اشعار به اين معنا دارد. اقوال مفسرين در تفسير اين آيه مختلف است ، مثلا مؤ لف مجمع البيان گفته است : خداى تعالى نعمتى را كه در ابتداى خلقت بشر به وى ارزانى داشته ذكر نموده و فرموده : (و لقد خلقناكم ثم صورناكم ...) اخفش گفته است : كلمه (ثم ) در اينجا به معناى (و) است . زجاج بر او حمله كرده كه اين اشتباه است ، زيرا خليل و سيبويه و جميع اساتيد عربيت گفته اند كلمه (ثم ) با واو فرق دارد و (ثم ) هميشه براى چيزى است كه نسبت به ماقبل خود بعديت و تاخر داشته باشد، آنگاه گفته : معناى اين آيه اين است كه ما اول آدم را آفريديم و بعدا او را صورت گرى نموديم ، و پس از فراغت از خلقت آدم و صورت گرى وى به ملائكه گفتيم تا او را سجده كنند. بنابراين مراد از آفرينش مردم آفرينش آدم است و اين معنا مطابق با روايتى است كه از حسن رسيده ، و در كلام عرب اينگونه تعبيرات زياد است ، مثلا وقتى مى خواهند بگويند ما به پدران شما چنين و چنان كرديم ، مى گويند:(ما به شما چنين و چنان كرديم )، در قرآن كريم هم از اين گونه تعبيرات زياد ديده مى شود، از آن جمله است آيه (و اذ اخذنا ميثاقكم**

***(223/1)***

**و رفعنا فوقكم الطور) و مقصود اين است كه به ياد آريد آن زمانى را كه ما از پدران شما ميثاق گرفتيم .
بعضى ديگر حرف هاى ديگرى زده اند، از آن جمله گفته اند: معناى آيه اين است كه ما آدم را خلق كرديم و سپس شما را در پشت او صورت گرى نموديم ، و پس از آن به ملائكه گفتيم تا او را سجده كنند، و اين معنا با روايت ابن عباس ، مجاهد، ربيع ، قتاده و سدى مطابق است . و نيز گفته اند: ترتيبى كه در آيه است ترتيب در اخبار است ، نه در جريان خارجى داستان ، گويا فرموده : (ما شما را خلق كرديم ، و پس از آن صورتگرى نموديم ، پس از آن اكنون به شما خبر مى دهيم كه ما به ملائكه گفتيم تا آدم را سجده كنند) و از اين قبيل تعبيرات در كلام عرب زياد ديده مى شود، مثلا مى گويند: (من پياده راه مى روم و سپس تند مى روم يعنى سپس تو را خبر مى دهم به اينكه تندرو هم هستم )، و اين معنا مطابق با قول جماعتى از علماى نحو مانند على بن عيسى و قاضى ابو سعيد سيرافى و غير آن دو مى باشد، و لذا بعضى ها از قبيل عكرمه در آيه شريفه گفته اند كه معنايش اين است كه :(ما شما را نخست در پشت پدران تان خلق كرده و سپس در رحم مادران تان صورتگرى تان نموديم ). و بعضى ديگر گفته اند معنايش اين است كه :(ما شما را نخست در رحم آفريديم و پس از آن چشم و گوش و ساير اعضا برايتان درست كرديم ). اين بود كلام صاحب مجمع البيان در معناى آيه و در نقل اقوال ساير مفسرين . اما آن معنايى كه از زجاج نقل كرد اين اشكال را دارد كه اولا اگر در كلام عرب گفته مى شود ما به شما چنين و چنان كرديم و مقصودشان اين است كه ما به پدران شما چنين و چنان كرديم ، در جايى است كه اسلاف و اخلاف هر دو در جهت مورد نظر شريك باشند، مانند مثالى كه وى زده است ، نه نظير بحث ما كه به صرف اينكه ما فرزندان آدميم خلقت آدم را خلقت ما دانسته و بفرمايد:(ما شما را آفريديم و سپس صورتگرى نموده آنگاه به**

***(223/2)***

**ملائكه گفتيم تا آدم را سجده كنند). و ثانيا اگر خلقت آدم و تصوير او، خلقت بنى نوع بشر و تصوير آنان باشد بايد سجده بر آدم هم سجده بر ابناى او بوده باشد، و بايد فرموده باشد:(ثم قلنا للملائكه اسجدوا للانسان ).
و اما آن معانى ديگرى كه در آخر از ديگران نقل كرده است معانى بى اساسى هستند كه از لفظ آيه شريفه فهميده نمى شود.
فسجدوا الا ابليس لم يكن من الساجدين
ابليس با ملائكه بوده و فرقى با آنان نداشته و او و همه فرشتگان در مقامى قرارداشتند كه آن مقام ماءمور به سجده شده است .
در اين جمله و همچنين در آيه (فسجد الملائكه كلهم اجمعون ) خداى تعالى خبر مى دهد از سجده كردن تمامى فرشتگان مگر ابليس . و در آيه (كان من الجن ففسق عن امر ربه ) علت سجده نكردن وى را اين دانسته كه او از جنس فرشتگان نبوده ، بلكه از طايفه جن بوده است ، از آيه (بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول و هم بامره يعملون ) نيز استفاده مى شود كه اگر ابليس از جنس ‍ فرشتگان مى بود چنين عصيانى را مرتكب نمى شد. و از همين جهت مفسرين در توجيه اين استثنا اختلاف كرده اند كه آيا اين استثنا به اعتبار اغلبيت و اكثريت و اشرفيت ملائكه استثناى متصل است ، و امرى كه به وى شده بود همان امر به ملائكه بوده ؟ و يا آنكه استثناى منفصل است و ابليس به امر ديگرى ماءمور به سجده شده بود؟ كسانى كه اين احتمال را داده گفته اند: گر چه ظاهر جمله (ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك ) اين است كه امر به ابليس و امر به ملائكه يكى بوده و هر دو دسته به يك امر ماءمور شده بودند، الا اينكه خلاف ظاهر آيه مقصود است .**

***(223/3)***

**ليكن حقيقت مطلب اين است كه از ظاهر آيه استفاده مى شود كه ابليس با ملائكه بوده و هيچ فرقى با آنان نداشته ، و از آيه (و اذ قال ربك للملائكه انى جاعل فى الارض خليفه قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها و يسفك الدماء و نحن نسبح بحمدك و نقدس لك ) نيز استفاده مى شود كه او و همه فرشتگان در مقامى قرار داشتند كه مى توان آن را مقام (قدس ) ناميد، و امر به سجده هم متوجه اين مقام بوده نه به يك يك افرادى كه در اين مقام قرار داشته اند، همچنانكه جمله (فاهبط منها فما يكون لك ان تتكبر فيها) نيز اشاره به اين معنا دارد،
چه اينكه ضمير در (منها) و (فيها) را به مقام و منزلت برگردانيم و چه اينكه به آسمان و يا به بهشت ارجاع دهيم ، زيرا به هر جا برگردانيم برگشت همه به مقام خواهد بود، و اگر خطاب به يك يك افراد بود و مقام و منزلت دخلى در اين خطاب نداشت كافى بود بفرمايد: (فما يكون لك ان تتكبر).
بنابراين ، معلوم مى شود ابليس قبل از تمردش فرقى با ملائكه نداشته ، و پس از تمرد حسابش از آنان جدا شده ، ملائكه به آنچه مقام و منزلت شان اقتضا مى كرده باقى ماندند و خضوع بندگى را از دست ندادند، و ليكن ابليس بدبخت از آن مقام ساقط گرديد، همچنانكه فرموده :(كان من الجن ففسق عن امر ربه - چون از جنس جن بود نسبت به امر پروردگارش فسق ورزيد)، و (فسق ) به معناى بيرون شدن خرما از پوسته است ، ابليس هم با اين تمردش در حقيقت از پوست خود بيرون گشت و زندگانيى را اختيار كرد كه جز خروج از كرامت الهى و اطاعت بندگى چيز ديگرى نبود.
بيان اينكه مراد از امتثال و تمرد در امر ملائكه به سجود براى آدم و تمرد ابليس ، امورتكوينى است .**

***(223/4)***

**گرچه سياق اين داستان ، سياق يك داستان اجتماعى معمولى و متضمن امر و امتثال و تمرد و احتجاج و طرد و رجم و امثال آن از امور تشريعى و مولوى است ، ليكن بيان سابق ما - البته در صورتى كه از آيه استفاده شود - ما را هدايت مى كند به اينكه اين آيه راجع به امور تشريعى و قانونى نيست ، و امرى كه در آن است و همچنين امتثال و تمردى كه در آن ذكر شده مقصود از همه آنها امور تكوينى است . و اگر مى گويد كه ابليس تمرد كرد، مقصود اين است كه وى در برابر حقيقت انسانيت خاضع نشد، و جمله (فما يكون لك ان تتكبر فيها) اين بيان ما را تاييد مى كند، براى اينكه ظاهر آن اين است كه آن مقام ، مقامى است كه ذاتا قابل تكبر نيست ، و ممكن نيست بتوان از آن سرپيچى كرد و لذا تكبر ابليس نسبت به اين مقام همان و بيرون شدنش از آن و هبوطش به درجه پايين تر همان .
مؤ يد ديگر اين بيان اين است كه امر به سجده بر آدم نسبت به ابليس و ملائكه امر واحدى بوده ، و معلوم است كه امر به ملائكه امر مولوى نبوده زيرا امر مولوى آن امرى است كه ماءمور نسبتش به اطاعت و معصيت و سعادت و شقاوت يكسان باشد، و ملائكه چنين نيستند، زيرا معصيت و شقاوت درباره ملائكه تصور ندارد و آنان مخلوق بر اطاعت و مستقر در سعادتند، پس امر به ابليس هم امر مولوى نبوده ، و ابليس در مقابل ملائكه مخلوق بر معصيت و شقاوت بوده است .
چيزى كه هست مادامى كه آدم خلق نشده بود و خداوند ملائكه و ابليس را امر به سجود بر وى نكرده بود ابليس و ملائكه هر دو در يك رتبه بوده بدون امتياز از هم هر دو در مقام قرب بودند،
و پس از آنكه آدم آفريده شد اين دو فريق از هم جدا شده ، يكى راه سعادت و ديگرى راه شقاوت را پيش گرفت .
قال ما منعك الا تسجد اذ امرتك قال انا خير منه خلقتنى من نار و خلقته من طين**

***(223/5)***

**مراد اين است كه : اى ابليس ! چه چيزى باعث شد كه سجده نكنى . چنانكه در سوره (ص ) مى فرمايد: (قال يا ابليس ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدى ) و از اين جهت بعضى (لا) در (ان لا تسجد) را زايد گرفته و گفته اند براى تاكيد آمده است مانند قول خداوند در آيه (لئلا يعلم اهل الكتاب ان لا يقدرون على شى ء من فضل الله ) كه (لا) در (لا يعلم ) اضافى است ، يعنى (ليعلم ) و مراد از (منع ) منعى است كه متضمن معناى (حمل - وادار كردن ) و (دعا- خواندن ) و نظير آنها باشد. پس معنا اين مى شود كه : چه چيزى تو را خواند و يا وادار كرد به اينكه سجده نكنى و مانع از آن شد؟
تكبر و خودخواهى سرچشمه تمامى گناهان است .
(قال انا خير منه خلقتنى من نار و خلقته من طين ) اين آيه جوابى را كه ابليس داده حكايت مى كند، و اين جواب اولين نافرمانى ابليس است .
در اين جواب خداى تعالى براى اولين بار معصيت شد چون برگشت تمامى معصيت ها به دعواى انانيت (خودخواهى ) و منازعه با كبرياى خداى سبحان است ، در حالى كه كبريا ردايى است كه بر اندام كسى جز او شايسته نيست ، و هيچ مخلوقى را نمى رسد كه در مقابل انانيت الهى و آن وجودى كه جميع روى ها در برابرش خاضع و گردن همه گردنفرازان در پيشگاه مقدسش خميده و هر صوتى در برابر عظمتش در سينه حبس شده و هر چيزى برايش ذليل و مسخر است براى خود انانيت قائل شده به ذات خود تكيه زده و (من ) بگويد.**

***(223/6)***

**آرى ، اگر ابليس اسير نفس خود نمى شد و نظر و فكر خود را محصور در چهار ديوارى وجود خود نمى ساخت هرگز خود را مستقل به ذات نمى ديد، بلكه معبودى ما فوق خود مشاهده مى كرد كه قيوم او و قيوم هر موجود ديگرى است ، و ناچار انانيت و هستى خود را در برابر او بطورى ذليل مى ديد كه هيچ گونه استقلالى در خود سراغ نمى كرد، و بناچار در برابر امر پروردگار خاضع شده نفسش ‍ بطوع و رغبت تن به امتثال اوامر او مى داد، و هرگز به اين خيال نمى افتاد كه او از آدم بهتر است ،
بلكه اينطور فكر مى كرد كه امر به سجده آدم از مصدر عظمت و كبرياى خدا و از منبع هر جلال و جمالى صادر شده است و بايد بدون درنگ امتثال كرد، ليكن او اينطور فكر نكرد و حتى اين مقدار هم رعايت ادب را نكرد كه در جواب پروردگارش بگويد: (بهترى من مرا از سجده بر او بازداشت ) بلكه با كمال جراءت و جسارت گفت : (من از او بهترم ) تا بدين وسيله هم انانيت و استقلال خود را اظهار كرده باشد و هم بهترى خود را امرى ثابت و غير قابل زوال ادعا كند، علاوه ، بطور رساترى تكبر كرده باشد. از همين جا معلوم مى شود كه در حقيقت اين ملعون به خداى تعالى تكبر ورزيده نه به آدم .
و اما استدلالى كه كرد گر چه استدلال پوچ و بى مغزى بود و ليكن در اينكه او از آتش و آدم از خاك بوده راست گفته است ، و قرآن كريم هم اين معنا را تصديق نموده ، از يك طرف در آيه (كان من الجن ففسق عن امر ربه ) فرموده كه ابليس از طايفه جن بوده ، و از طرف ديگر در آيه (خلق الانسان من صلصال كالفخار و خلق الجان من مارج من نار) فرموده كه ما انسان را از گل و جن را از آتش ‍ آفريديم . پس از نظر قرآن كريم هم مبداء خلقت ابليس آتش بوده ، و ليكن ادعاى ديگرش كه (آتش از خاك بهتر است ) را تصديق نفرمود، بلكه در سوره (بقره ) آنجا كه برترى آدم را از ملائكه و خلافت او را ذكر كرده اين ادعا را رد كرده است .**

***(223/7)***

**ملاك برترى در تكوينيات بستگى دارد به بيشتر بودن عنايات الهى واستدلال ابليس به برترى آتش غلط بوده است .
و در آيات (اذ قال ربك للملائكه انى خالق بشرا من طين فاذا سويته و نفخت فيه من روحى فقعوا له ساجدين ، فسجد ال ملائكه كلهم اجمعون الا ابليس استكبر و كان من الكافرين ، قال يا ابليس ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدى استكبرت ام كنت من العالين ، قال انا خير منه خلقتنى من نار و خلقته من طين ...) در رد ادعايش فرموده : ملائكه ماءمور به سجده بر آب و گل آدم نشدند تا شيطان بگويد: (گل از آتش پست تر است )، بلكه ماءمور شدند سجده كنند بر آب و گلى كه روح خدا در آن دميده شده بود و معلوم است كه چنين آب و گلى داراى جميع مراتب شرافت و مورد عنايت كامل ربوبى است . و چون ملاك بهترى در تكوينيات دائر مدار بيشتر بودن عنايت الهى است و هيچ يك از موجودات عالم تكوين به حسب ذات خود حكمى ندارد، و نمى توان حكم به خوبى آن نمود، از اين جهت ادعاى ابليس بر بهتريش از چنين آب و گلى ، باطل و بسيار موهون است .
علاوه بر اين ، خداى تعالى در سؤ ال ى كه از آن ملعون كرد عنايت خاص خود را نسبت به آدم گوشزد وى كرده و به اين بيان كه (من او را به دو دست خود آفريدم ) اين معنا را خاطر نشانش ساخته . حال معناى (دو دست خدا) چيست بماند، به هر معنا كه باشد دلالت بر اين دارد كه خلقت آدم مورد اهتمام و عنايت پروردگار بوده است ، با اين وصف آن ملعون در جواب به مساءله بهترى آتش از خاك تمسك جسته و گفت : (من از او بهترم زيرا مرا از آتش و او را از گل آفريدى ).
وجوب امتثال امر الهى از جهت اين است كه امر، امر او است و دائر مدار مصالح و جهات خيرنيست**

***(223/8)***

**آرى ، چيزى كه مورد عنايت وى بوده همانا اثبات انانيت و استقلال ذاتى خودش بوده و همين معنا باعث شده كه كبرياى خداى بزرگ را ناديده گرفته خود را در قبال آفريدگارش موجودى مثل او مستقل بداند، و به همين جهت امتثال امر خدا را واجب ندانسته بلكه در جستجوى دليلى بر رجحان معصيت برآمده و بر صحت عمل خود استدلال كرده ، غافل از اينكه چيزى را كه خدا حكم به بهترى آن كند آن اشرف واقعى و حقيقى است ، مگر اينكه موجود ديگرى بيافريند و حكم به برترى آن از موجود قبلى نموده موجود قبلى را ماءمور به سجده در برابر آن كند، كه در چنين صورت اشرف واقعى و حقيقى موجود دومى خواهد بود، براى اينكه امر پروردگار همان تكوين و آفريدن او است و يا منتهى به تكوين او مى شود.
پس وجوب امتثال اوامر او از اين جهت است كه امر، امر او است ، نه از اين جهت كه در امتثال امرش مصلحت و يا جهتى از جهات خير هست تا مساءله وجوب امتثال دائر مدار مصالح و جهات خير باشد.
پس خلاصه كلام اين شد كه از آيات مربوط به داستان آدم و ابليس استفاده مى شود كه اگر ابليس عصيان ورزيد و مستحق طرد شد بخاطر تكبرش بود و جمله (انا خير منه ) يكى از شواهد اين معنا است ، گر چه از ظاهر گفتار ابليس بر مى آيد كه مى خواسته بر آدم تكبر بورزد، ليكن از اينكه ابليس با سابقه اى كه از داستان خلافت آدم داشته و تعبيرى كه از خداوند درباره خلقت آدم و اينكه (من او را به دو دست خود آفريده ام ) شنيده بود و مع ذلك زير بار نرفت بر مى آيد كه وى در مقام استكبار بر خداوند بوده نه استكبار بر آدم .
شاهد ديگرش اين است كه اگر وى در مقام تكبر بر آدم بود روا بود خداى تعالى در آيه (50) سوره (كهف ) بفرمايد: (كان من الجن فاستنكف عن الخضوع لادم - چون از طايفه جن بود از خضوع در برابر آدم استنكاف كرد) و حال آنكه فرموده : (ففسق عن امر ربه - از امر پروردگارش سرپيچى كرد.)**

***(223/9)***

**توضيح در مورد اينكه امر ملائكه به سجده امرى تكوينى بوده است .
در اينجا ممكن است كسى بگويد: اينكه گفتيد امر به سجده امرى تكوينى بوده منافى با صريح آياتى است كه از مخالفت ابليس تعبير به معصيت كرده ، زيرا معصيت نافرمانى امر تشريعى است ، و اما امر تكوينى قابل معصيت و مخالفت نيست . امر تكوينى عبارت است از همان كلمه ايجاد كه معلوم است هرگز از وجود تخلف نمى پذيرد: (انما قولنا لشى ء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ).**

***(223/10)***

**جواب اين حرف اين است كه : ما نيز نخواستيم بگوييم امر به سجده امرى تكوينى بوده بلكه خواستيم بگوييم امرى كه در اين داستان است و همچنين امتثال ملائكه و تمرد ابليس و رانده شدنش از بهشت در عين اينكه امر و امتثال و تمرد و طرد تشريعى و معمولى بوده در عين حال از يك جريان تكوينى و روابط حقيقى كه بين انسان و ملائكه و انسان و ابليس هست حكايت مى كند، و مى فهماند كه خلقت ملائكه و جن نسبت به سعادت و شقاوت انسان چنين رابطه اى دارد، و اين حرف معنايش اين نيست كه امر و امتثال و تمرد در آيات مورد بحث امورى تكوينى هستند. مثل اين داستان مثل داستان پادشاهى است كه در يكى از رعاياى خود استعداد و قابليتى سرشار سراغ داشته و به همين جهت او را خالص براى خود دانسته مورد عنايت خاصه اش قرار داده و او را خليفه خود مى كند، و ساير خواص خود را ماءمور به خضوع در برابر او مى نمايد و همه را زير دست او قرار مى دهد. خواص سلطان هم اين امر را گردن نهاده در نتيجه سلطان از آنان راضى شده و هر كدام را بر مقامى كه داشته استقرار مى دهد، تنها در آن ميان يكى از خواص از در تكبر به اين معناتن در نداده سلطان را در اين طرز رفتار بر خطا مى داند و به عذر اينكه او ذاتا از شخص مورد عنايت شريف تر و عمل و خدماتش ارزنده تر است امر سلطان را اطاعت نمى كند. سلطان هم بر او خشمگين شده او را از دربار خود طرد مى نمايد و جامعه و رعيت خود را ماءمور به بى احترامى و تحقير او مى كند. در اين مثل شخص رانده شده هيچگونه عذرى نخواهد داشت ، براى اينكه اگر عقل آدمى اوامر سلطان را مطاع مى داند براى اين نيست كه امر او با مصالح واقعى مطابق است ، تا اگر در جايى فهميد كه سلطان به خطا رفته امرش را اطاعت نكند، بلكه از اين جهت است كه زمام امر و صادر كردن فرامين و دستورات به دست او است .**

***(223/11)***

**دقت در اين مثال اين معنا را روشن مى سازد كه قبل از صدور امر به تعظيم آن شخص همه خواص سلطان چه آن شخصى كه بعدها متمرد و رانده مى شود، و چه ما بقى همه مقرب درگاه و برخوردار از مزاياى وزارت و تقرب بودند، تا آنكه آن امر صادر شد، و پس ‍ از صدور امر بود كه خواص سلطان به دو دسته تقسيم شدند، و راه هر دسته از راه ديگران جدا گرديد. عده اى اطاعت كردند، و عده اى ديگر و يا يك شخص معين سركشى و طغيان نمود. از همين جا سجايايى كه تاكنون در نفس سلطان نهفته بود و وجوه قدرت و نفوذ اراده اش ، از قبيل رحمت و غضب ، تقريب و تبعيد، عفو و انتقام ، وعده و وعيد و ثواب و عقاب ، نمايان مى شود - و حوادث مانند محك است كه به اين وسيله جوهر افراد شناخته مى شود - و حال آنكه قبل از پيش آمدن اين داستان كسى آگهى نداشت كه در نفس سلطان چنين چيزهايى نهفته است .
حقايقى كه در داستان سجده كردن ملائكه و سرپيچى ابليس هست بى شباهت به اين مثال نيست ، زيرا امر پروردگار به اينكه ملائكه بر آدم سجده كنند نيز براى احترام آدم و به خاطر قرب منزلتى بود كه وى در درگاه پروردگار داشت .**

***(223/12)***

**آرى ، خداى تعالى آدم را با نعمت خلافت و كرامت ولايت ، شرافت و منزلتى داد كه ملائكه در برابر آن منزلت ناگزير از خضوع بودند، و اگر ابليس سر برتافت بخاطر ضديتى بود كه جوهر ذاتش با سعادت انسانى داشت ، و لذا هرجا كه با انسانى برخورد كرده و مى كند درصدد تباهى سعادت وى بر مى آيد، و به محضى كه با او تماس پيدا مى كند گمراهش مى سازد. آرى : (كتب عليه انه من تولاه فانه يضله و يهديه الى عذاب السعير). اين بود جواب از سؤ ال مذكور، علاوه بر اينكه تعبير از انفاذ امور تكوينى به لفظ امر و يا به عبارات ديگر در كلام مجيد بسيار است ، از آن جمله اوامرى است كه در آيات زير است : (فقال لها و للارض ائتيا طوعااو كرها قالتا اتينا طائعين ) و (انا عرضنا الامانه على السموات و الارض و الجبال فابين ان يحملنها و اشفقن منها) و (انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون ). و اگر كسى بگويد: دست از ظاهر آيه برداشتن و آنرا حمل بر جهت تكوين نمودن باعث متشابه بودن ساير آيات قرآن است ، زيرا اگر جائز باشد اين آيه را حمل بر امور تكوينى كنيم جائز خواهد بود كه در ساير آيات قرآنى هم به تاءويل بپردازيم ، و معلوم است كه چنين كارى سر از بطلان دين در مى آورد. در جواب مى گوييم : ما تابع دليل هستيم هر جا دليل حكمى ، صراحت داشت در تشريعى بودن آن مانند ادله راجع به معارف اصولى دين و اعتقادات حق آن و همچنين مانند قصص انبيا و امم گذشته و دعوت هاى دينى آنان و نيز مانند آيات مربوط به شرايع و احكام فرعى دين و لوازم آن از قبيل ثواب و عقاب ، قبول مى كنيم ، و هر جا كه دليل ، چنين صراحتى نداشت و برعكس شواهدى داشت بر اينكه مراد از امر و نهى و امتثال و عصيان و امثال آن امور تكوينى است ، و مستلزم انكار چيزى از ضروريات دين و مفاد آيات محكمه و يا سنت قائمه و يا برهان يقينى هم نبود البته از التزام به آن باك نخواهيم داشت .**

***(223/13)***

**در خاتمه اين بحث اين نكته را خاطر نشان مى سازيم كه استدلال ابليس و دليلى كه در مقام جواب آورد و گفت :(انا خير منه خلقتنى من نار و خلقته من طين ) قياسى است ظنى كه به هيچ وجه قابل اعتنا نيست ، و ليكن مع ذلك مفسرين آن را مورد اعتنا قرار داده و هر يك به نحوى از آن جواب داده اند. در وهن و بطلان آن همين بس كه پروردگار متعال اعتنايى به آن نفرموده ، و بطور صريح جوابى از آن نداده بلكه تنها وى را در استكبارى كه ورزيد با اينكه مقام او مقام انقياد و تذلل بوده مورد مؤ اخذه قرار داده است ، و لذا چندان لازم به نظر نمى رسد كه وجوهى را كه مفسرين در جواب ابليس ذكر كرده اند در اينجا ايراد نموده و در آن بحث كنيم .
قال فاهبط منها فما يكون لك ان تتكبر فيها فاخرج انك من الصاغرين
كبريا خاص خداى سبحان است و از غير او تكبر پسنديده نيست .
(تكبر) عبارت است از اينكه كسى بخواهد خود را ما فوق ديگرى و بزرگ تر از او جلوه دهد و لذا وقتى كسى در گفتار و رفتار خود قيافه بگيرد و بخواهد با تصنع در عمل و گفتار، دل ديگران را مسخر خود نموده در دلها جا كند و بخواهد به ديگران بقبولاند كه او از آنان شريف تر و محترم تر است به چنين كسى مى گويند تكبر ورزيد، و ديگران را خوار و كوچك شمرد. و از آنجايى كه هيچ موجودى از ناحيه خود داراى احترام و كرامتى نيست مگر اينكه خداى تعالى او را به شرافت و احترامى تشريف كرده باشد از اين جهت بايد گفت تكبر در غير خداى تعالى - هر كه باشد - صفت مذمومى است ، براى اينكه غير او هر كه باشد از ناحيه خودش جز فقر و مذلت چيزى ندارد. آرى ، خداى سبحان داراى كبريا است و تكبر از او پسنديده است .**

***(223/14)***

**بنابراين ، مى توان گفت تكبر دو قسم است : يكى پسنديده و آن تكبر خداى تعالى است ، و يا اگر از بندگان او است منتهى به او مى شود مانند تكبر دوستان خدا بر دشمنان او كه آنهم در حقيقت افتخار كردن به بندگى خدا است . و ديگر تكبر ناپسند، و آن تكبرى است كه در مخلوقات وجود دارد كه شخص نفس خود را بزرگ تصور مى كند اما نه بر اساس حق .
و(صاغرين ) جمع (صاغر) و به معناى خوار و ذليل است ، و (صغار) در باب معانى نظير (صغر) در باب غير معانى است . و جمله (فاخرج انك من الصاغرين ) تاءكيد است براى جمله (فاهبط منها)، براى اينكه (هبوط) همان خروج است ، و تفاوتش با خروج تنها در اين است كه هبوط خروج از مقامى و نزول به درجه پايين تر است ، و همين معنا خود دليل بر اين است كه مقصود از هبوط فرود آمدن از مكان بلند نيست ، بلكه مراد فرود آمدن از مقام بلند است . و اين مؤ يد ادعاى ما است كه گفتيم ضمير در (منها) و (فيها) به (منزلت ) بر مى گردد نه به آسمان و يا بهشت . و شايد كسانى هم كه گفته اند مرجع ضمير، آسمان و يا بهشت است مقصودشان همان منزلت باشد. بنابراين ، معناى آيه چنين مى شود كه خداى تعالى فرمود: به جرم اينكه هنگامى كه ترا امر كردم سجده نكردى بايد از مقامت فرود آيى ، چون مقام تو مقام خضوع و فرمانبرى بود، و تو نمى بايستى در چنين مقامى تكبر كنى ، پس برون شو كه تو از خوار شدگانى . و تعبير به (صغار) با اينكه الفاظ ديگرى هم اين معنا را مى رسانيد براى مقابله با لفظ (تكبر) است .
درخواست مهلت از خدا توسط ابليس
قال انظرنى الى يوم يبعثون قال انك من المنظرين**

***(223/15)***

**ابليس از خداى تعالى مهلت مى خواهد، و خداوند هم به وى مهلت مى دهد. خداوند در جاى ديگر نيز اين معنا را ذكر كرده و فرموده : (قال رب فانظرنى الى يوم يبعثون قال فانك من المنظرين الى يوم الوقت المعلوم ) از اين آيه برمى آيد كه ابليس بطور مطلق از خدا مهلت خواسته ، و ليكن خداوند او را تا زمانى معين مهلت داده است ، و به زودى در تفسير سوره حجر درباره وقت نامبرده بحث خواهيم كرد - ان شاء الله -.
پس اينكه در آيه مورد بحث فرمود: (تو از مهلت داده شدگانى ) در حقيقت مهلت وى را بطور اجمال ذكر كرده ، و نيز از آن برمى آيد كه غير از ابليس مهلت داده شدگان ديگرى نيز هستند.
و از اينكه ابليس از خدا خواست تا روز قيامت مهلتش دهد استفاده مى شود كه وى در اين صدد بوده كه جنس بشر را هم در دنيا و هم در عالم برزخ گمراه كند، و ليكن خداوند دعايش را به اجابت نرسانيد، و شايد خداوند خواسته باشد كه او را تنها در زندگى دنيا بر بندگانش مسلط كند، و ديگر در عالم برزخ قدرت بر اغواى آنان نداشته باشد، هر چند به مصداق آيه (و من يعش عن ذكر الرحمن نقيض له شيطانا فهو له قرين ، و انهم ليصدونهم عن السبيل و يحسبون انهم مهتدون ، حتى اذا جاءنا قال يا ليت بينى و بينك بعد المشرقين فبئس القرين ، و لن ينفعكم اليوم اذ ظلمتم انكم فى العذاب مشتركون ) و همچنين آيه (احشروا الذين ظلموا و ازواجهم ) رفاقت و همنشينى با آنان را داشته باشد.
قال فبمااغويتنى لاقعدن لهم صراطك المستقيم ثم لاتينهم من بين ايديهم و من خلفهم ....**

***(223/16)***

**(اغواء) به معناى انداختن در غوايت و گمراهى است ، البته گمراهيى كه تواءم با هلاك و خسران باشد. و مفسرين گر چه جمله (اغويتنى ) را بر حسب اختلاف نظريات و سليقه هايى كه داشته اند به همه اين معانى يعنى (غوايت )، (ضلالت )، (هلاك ) و (خسران ) تفسير كرده اند، و ليكن از عبارتى كه خداى تعالى در سوره (حجر) از ابليس حكايت كرده و فرموده : (قال رب بما اغويتنى لازينن لهم فى الارض و لاغوينهم اجمعين ) استفاده مى شود كه مراد او همان معنايى بوده كه ما ذكر كرديم .
حرف (باء) در كلمه (بما) براى سببيت و يا مقابله است ، از اين جهت معناى آيه چنين است كه : (من به سبب اينكه گمراهم كردى و يا در مقابل اينكه گمراهم ساختى ...). و اينكه بعضى ها گفته اند حرف مزبور براى قسم ، و نظير قسمى است كه در آيه (فبعزتك لاغوينهم اجمعين ) است ، اشتباه مى باشد.
و جمله (لاقعدن لهم صراطك المستقيم ) به اين معنا است كه من بر سر راه راست تو كه آنان را به درگاهت مى رساند و منتهى به سعادت آنان مى گردد مى نشينم . و (نشستن بر سر راه مستقيم ) كنايه است از اينكه مراقب آنان هستم ، هر كه را در اين راه ببينم آن قدر وسوسه مى كنم تا از راه تو خارج نمايم .
محاصره انسان توسط شيطان از چهار طرف (ع )
و جمله (ثم لاتينهم من بين ايديهم و من خلفهم و عن ايمانهم و عن شمائلهم ) بيان نقشه و كارهاى او است ، مى گويد: ناگهان بندگان تو را از چهار طرف محاصره مى كنم تا از راهت بدر برم . و چون راه خدا امرى است معنوى ناگزير مقصود از جهات چهارگانه نيز جهات معنوى خواهد بود نه جهات حسى .**

***(223/17)***

**از آيه (يعدهم و يمنيهم و ما يعدهم الشيطان الا غرورا)1 و آيه (انما ذلكم الشيطان يخوف اولياء)2 و آيه (و لاتتبعوا خطوات الشيطان )3 و آيه (الشيطان يعد كم الفقر و يامركم بالفحشاء)4. نيز مى توان در اين باره چيزهايى فهميد، و از آن استفاده كرد كه مقصود از (من بين ايديهم - جلو رويشان ) حوادثى است كه در زندگى براى آدمى پيش مى آيد، حوادثى كه خوشايند و مطابق آمال و آرزوهاى او يا ناگوار و مايه كدورت عيش او است ؛ چون ابليس در هر دو حال كار خود را مى كند. و مراد از (خلف - پشت سر) اولاد و اعقاب او است ؛ چون انسان نسبت به آينده اولادش نيز آمال و آرزوها دارد، و درباره آنها از پاره اى مكاره مى انديشد. آرى ، انسان بقا و سعادت اولاد را بقاء و سعادت خود مى داند، از خوشبختى آنان خوشنود و از ناراحتى شان مكدر و متاءلم مى شود. انسان هر چه از حلال و حرام دارد همه را براى اولاد خود مى خواهد و تا بتواند آتيه آنان را تاءمين نموده ، و چه بسا خود را در اين راه به هلاكت مى اندازد.
و مقصود از سمت راست كه سمت مبارك و نيرومند آدمى است سعادت و دين او است . و (آمدن شيطان از دست راست ) به اين معنا است كه وى آدمى را از راه ديندارى بى دين مى كند، و او را در بعضى از امور دينى وادار به افراط نموده به چيزهايى كه خداوند از آدمى نخواسته تكليف مى كند. و اين همان ضلالتى است كه خداوند آن را (اتباع خطوات الشيطان ) نام نهاده است .
و منظور از (سمت چپ ) بى دينى مى باشد، به اين معنا كه فحشا و منكرات را در نظر آدمى جلوه داده وى را به ارتكاب معاصى و آلودگى به گناهان و پيروى هواى نفس و شهوات وادار مى سازد.**

***(223/18)***

**زمخشرى در كشاف مى گويد: اگر كسى بپرسد چرا نسبت به (من بين ايديهم ) و (من خلفهم ) لفظ (من ) را كه براى ابتداء است استعمال كرد، و در (ايمان ) و (شمائل ) لفظ (عن ) را كه براى تجاوز است بكار برد؟ در جواب مى گوييم : فعل بطور كلى به هر حرفى كه به مفعول به متعدى مى شود به همان حرف و به همان وسيله به مفعول فيه متعدى مى گردد، و همانطورى كه در تعدى به مفعول به حروف تعديه مختلف است همچنين در تعدى به مفعول فيه حروف تعديه مختلف مى گردد. نحوه استعمال هر لغتى را بايد از عرب اخذ كرد، نه اينكه با قياس آنرا تعيين نمود، و اگر در لغت بحثى مى شود، تنها از حيث موارد استعمال آن است ؛ به اين معنا كه بحث مى شود از اينكه آيا فلان لغت را در چه جايى بايد استعمال كرد؟ و استعمالش در چه جايى غلط است ؟ مثلا وقتى از عرب مى شنويم كه مى گويد: (جلس على يمينه ) معناى (على يمينه ) اين است كه وى در طرف راست فلانى طورى قرار گرفت كه گويى غالبى در كنار مغلوب و زيردست خود قرار گرفته ، و وقتى مى شنويم كه مى گويد:(فلان جلس عن يمين فلان ) مى گوييم معنايش اين است كه فلانى در طرف راست فلان كس با فاصله طورى نشست كه گويى نمى خواهد به او بچسبد، اين معناى لغوى (عن يمينه ) است ، و ليكن در اثر كثرت استعمال در هر دو قسم نشستن استعمال مى شود، همچنان كه درباره كلمه (انفال ) نيز به اين نكته اشاره نموديم .
مراد از (مخلصين ) و (شاكرين ) كه شيطان نمى تواند ايشان را بفريبد و اشارهبه طريقه گمراه كردن شيطان**

***(223/19)***

**و جمله (و لا تجد اكثرهم شاكرين ) نتيجه كارهايى است كه خداوند در جمله (لاقعدن لهم صراطك المستقيم ثم لاتينهم ...) از ابليس ذكر فرمود، البته در جاهاى ديگر قرآن كه داستان ابليس را نقل فرموده در آخر به جاى (و لا تجد اكثرهم شاكرين ) عبارات ديگرى را ذكر فرموده ، مثلا در سوره (اسرى ) وقتى اين داستان را نقل مى كند در آخر از قول ابليس مى فرمايد: (لاحتنكن ذريته الا قليلا) و در سوره (ص ) از قول همو مى فرمايد: (لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين )3.
از اينجا معلوم مى شود كه مقصود از (شاكرين ) در آيه مورد بحث همان (مخلصين ) در ساير آيات است . دقت در معناى اين دو كلمه نيز اين معنا را تاءييد مى كند، براى اينكه (مخلصين ) - به فتح لام - كسانيند كه براى خدا خالص شده باشند يعنى خداوند آنان را براى خود خالص كرده است و جز او كسى در آنان نصيبى ندارد، و آنان به غير خدا به ياد كسى نيستند؛ از خدا گذشته هر چيز ديگرى را - حتى خودشان را - فراموش كرده اند. و معلوم است كه چنين كسانى در دلهايشان جز خداى تعالى چيز ديگرى نيست و چنان ياد خدا دلهايشان را پر كرده كه ديگر جاى خالى براى شيطان و وسوسه هايش نمانده است .**

***(223/20)***

**و اما (شاكرين ) - آنها هم كسانيند كه هميشه شكر نعمت هاى خدا كارشان است ، يعنى به هيچ نعمتى از نعمتهاى پروردگار بر نمى خورند مگر اينكه شكرش را بجاى مى آورند. به اين معنا كه در هر نعمتى طورى تصرف نموده و قولا و فعلا به نحوى رفتار مى كنند كه نشان مى دهند اين نعمت از ناحيه پروردگارشان است ، و پر واضح است كه چنين كسانى به هيچ چيزى از ناحيه خود و ديگران بر نمى خورند مگر اينكه قبل از برخوردشان به آن و در حال برخورد و بعد از برخوردشان به ياد خدايند و همين به ياد خدا بودن شان هر چيزى ديگرى را از يادشان برده ، چون خداوند در جوف كسى دو قلب قرار نداده ، پس اگر حق معناى شكر را ادا كنيم برگشت معناى آن به همان مخلصين خواهد بود، و اگر ابليس شاكرين و مخلصين را از اغواء و اضلال خود استثنا كرده بيهوده و يا از راه ترحم بر آنان نبوده ، و نخواسته بر آنان منت بگذارد، بلكه از اين باب است كه دسترسى به آنان نداشته و زورش به آنان نمى رسيده است .
گر چه ابليس در كلام خود طريقه گمراه كردن ابناى بشر را ذكر نكرده و ليكن در كلامش اشاره به دو حقيقت هست ، و آن دو حقيقت يكى اين است كه سبب اضلالش هم ضلالتى است كه در نفس خود او جايگزين شده ، و مانند آتش كه به هر چيز برخورد از حرارت خود در آن اثر مى گذارد او نيز هر كسى را كه بخواهد گمراه كند با او تماس حاصل مى كند و به همين وسيله از گمراهى خود چيزى در نفس او باقى مى گذارد. اين معنا از آيه (احشروا الذين ظلموا و ازواجهم ... و اقبل بعضهم على بعض يتسائلون قالوا انكم كنتم تاتوننا عن اليمين قالوا بل لم تكونوا مؤ منين ... فاغويناكم انا كنا غاوين )1 نيز استفاده مى شود.
ديگر اينكه آن چيزى كه ابليس خود را به آن تماس مى دهد شعور انسانى و تفكر حيوانى او است كه مربوط به تصور اشياء و تصديق به سزاوار و غير سزاوار آنها است و به زودى تفصيل اين اجمال خواهد آمد - ان شاء الله -.**

***(223/21)***

**قال اخرج منها مذوما مدحورا لمن تبعك ...
(مذوم ) از ماده (ذام ، يذام ) و به معناى مذموم و معيوب است . و (مدحور) از باب (دحر) و به معناى رانده شده بخوارى و ذلت است . و (لام ) در جمله (لمن تبعك منهم ...). لام قسم و جوابش جمله (لاملان جهنم ...) است .
از آنجايى كه مورد گفتار ابليس و تهديدش به انتقام تنها بنى آدم بود و قسم خورد كه غرض خلقت آنان را كه همان شكر است در آنان نقض نموده و از بين مى برد و آنان را بجاى شكر وادار به كفران مى سازد، خداى تعالى در جوابش پيروانش را هم با او شريك ساخته و فرمود:(جهنم را از شما يعنى از تو و بعضى از پيروانت پر مى كنم ).
در اين جمله خداى تعالى از در منت و رحمت جميع پيروان ابليس را ذكر نفرمود، بلكه فرمود: (از شما) و اين خود اشعار به تبعيض دارد.
و يا آدم اسكن انت و زوجك الجنه ...
اين آيه آدم (عليه السلام ) را مخاطب قرار داده سپس همسرش را عطف بر او نموده و با جمله (فكلا من حيث شئتما) تصرف در همه انواع خوراكيها را بر آنان مباح گردانيده مگر آن درختى را كه با جمله (و لا تقربا هذه الشجره ) استثنا كرده است . و مقصود از (ظلم ) در جمله (فتكونا من الظالمين ) ظلم به نفس و مخالفت امر ارشادى است ، نه معصيت و مخالفت امر مولوى .
فوسوس لهما الشيطان ...
((فوسوسه ) در لغت به معناى دعوت كردن به امرى است به آهستگى و پنهانى . و (موارات ) پوشاندن در پس پرده است . و (سوآت ) جمع (سوءه ) و به معناى عضوى است كه آدمى از برهنه كردن و اظهار آن شرم مى دارد.
مراد از جمله (الّا اءن تكونا ملكين ) در خطاب به آدم و هوا**

***(223/22)***

**و جمله (ما نهيكما ربكما عن هذه الشجره الا ان تكونا ملكين ) در تقدير (الا كراهه ان تكونا ملكين ) است ، و معنايش اين است كه : پروردگارتان شما را از اين درخت نهى نكرد مگر از اين جهت كه مبادا فرشته شويد، و يا از خالدين گرديد. و (ملك ) گر چه به فتح لام قرائت شده و به معناى فرشته است ، الا اينكه در آن معناى (ملك ) - به ضم ميم و سكون لام - نيز هست ، به دليل اينكه در جاى ديگر در همين داستان فرموده : (قال يا آدم هل ادلك على شجره الخلد و ملك لايبلى )1.
و در مجمع البيان از مرحوم سيد مرتضى نقل مى كند كه وى احتمال داده كه مراد از جمله (الا ان تكونا ملكين ) اين باشد كه ابليس ‍ به آن دو چنين فهمانيد كه ماءمور به اجتناب از شجره فقط مخصوص ملائكه و آنانكه خالد در بهشتند مى باشد، نه آن دو. و در حقيقت جمله مزبور شبيه است به اينكه شخصى به ديگرى بگويد: (از فلان چيز نهى نشدى مگر اينكه فلان شخص باشى ) يعنى فلان شخص از آن چيز نهى شده است نه تو، و اگر ابليس به اين بيان مطلب را رسانيده براى اين بوده كه اينطور حرف زدن در تدليس و القاى شبهه و گمراه كردن طرف از هر بيان ديگرى مؤ ثرتر است .
اين وجهى بود كه سيد مرتضى در معناى جمله مورد بحث ذكر كرده و ليكن اشكالش اين است كه با آيه (120) سوره (طه ) نمى سازد؛ براى اينكه در آن آيه خود ابليس مى گويد (اگر بخواهى تو را به درخت خلد راهنمايى مى كنم ).
و قاسمهما انى لكما لمن الناصحين
(مقاسمه ) به معناى مبالغه در قسم است ، و معناى جمله مزبور اين است كه : ابليس با قسم هاى شديد و اءكيد به آن دو گفت كه من خيرخواه شمايم ، و نمى خواهم شما را فريب دهم .
فدليهما بغرور...**

***(223/23)***

**(تدليه ) به معناى نزديك كردن و رساندن است ، همچنانكه (تدلى ) به معناى نزديكى و رهايى از قيود است ، و گويا اين معنا استعاره از (دلوت الدلو-انداختم دلو را) بوده باشد. (غرور) به معناى اظهار خيرخواهى و نهان داشتن سوء قصدى است كه در دل دارد. و (خصف ) به معناى جمع كردن و منضم بهم نمودن است ، و از همين جهت پاره دوز را (خاصف النعل ) مى گويند، چون پاره دوز پاره هاى كفش را كه از هم جدا شده جمع نموده و بهم منضم ساخته به صورت اولش در مى آورد.
و اينكه فرمود: (و ناديهما ربهما الم انهكما عن تلكما الشجره ) دلالت دارد بر اينكه آدم و حوا در آن موقع كه خداوند اين خطاب را به آنان مى كرده از مقام قرب خدا دور شده بودند، براى اينكه (ندا) به معناى صدا زدن از دور است ، همچنانكه (تلكما) هم كه در (تلكما الشجره ) است اين دلالت را دارد؛ زيرا اين كلمه نيز براى اشاره به دور است ، بخلاف (هذا) كه براى اشاره به نزديك است ، و لذا در ابتداى ورود آدم به بهشت و قبل از اينكه اين مخالفت از او سر بزند خداى تعالى به لفظ (هذه ) اشاره به درخت مزبور كرد و فرمود: (و لا تقربا هذه الشجره ).
قالا ربنا ظلمنا انفسنا و ان لم تغفرلنا و ترحمنا لنكونن من الخاسرين
اين حرف از آدم و حوا نهايت تضرع و التماس آن دو را مى رساند، و لذا هيچ چيزى درخواست نكردند و تنها احتياجشان را به مغفرت و رحمت ذكر كرده و گفتند: اگر رحم نكنى بطور دائم و به تمام معنا زيانكار خواهيم شد.
قال اهبطوا بعضكم لبعض ‍ عدو...**

***(223/24)***

**اين خطاب هم خطاب به آدم و همسر او است و هم خطاب به ابليس است . و دشمنى بعضى از بنى نوع بشر با بعضى ديگر به خاطر اختلافى است كه در طبيعت هاى آنان است ، و اين قضايى است از خداى تعالى ، قضاى ديگرش هم اين است كه فرموده : (و لكم فى الارض مستقر و متاع الى حين ) يعنى تا چندى كه به زندگى دنيوى زنده هستيد جاى تان در زمين است . از ظاهر سياق بر مى آيد كه اين خطاب هم خطاب به هر سه است .
قال فيها تحيون و فيها تموتون و منها تخرجون
اين نيز قضاى ديگرى است كه بشر را تا روز قيامت خاك نشين كرده . و بعيد نيست كه خطاب در اين جمله مختص به آدم و همسرش ‍ و فرزندان شان باشد، براى اينكه اگر اين خطاب شامل ابليس هم بود شايسته بود بدون اينكه با كلمه (قال ) كلام را از هم جدا كند بفرمايد: (و فيها...) و چون كلمه مزبور را فاصله قرار داده بعيد نيست كه خطاب مختص به آنها بوده باشد. ما تفصيل داستان بهشت آدم را در سوره (بقره ) گذرانديم كسانى كه مى خواهند به تفصيل آن واقف شوند به آنجا رجوع كنند.
گفتارى درباره شيطان و عمل او
موضوع ابليس نزد ما امرى مبتذل و پيش پا افتاده شده كه اعتنايى به آن نداريم ، جز اينكه روزى چند بار او را لعنت كرده و از شرش به خدا پناه مى بريم و بعضى افكار پريشان خود را به اين جهت كه از ناحيه او است تقبيح مى كنيم . و ليكن بايد دانست كه اين موضوع موضوعى است بسيار قابل تاءمل و شايان دقت و بحث ، و متاءسفانه تا كنون در صدد بر نيامده ايم كه ببينيم قرآن كريم درباره حقيقت اين موجود عجيب كه در عين اينكه از حواس ما غايب است و تصرفات عجيبى در عالم انسانيت دارد چه مى گويد، و چرا نبايد در صدد برآييم ؟**

***(223/25)***

**چرا در شناختن اين دشمن خانگى و درونى خود بى اعتناييم ؟ دشمنى كه از روز پيدايش بشر تا روزى كه بساط زندگيش برچيده مى شود بلكه حتى پس از مردنش هم دست از گريبان او بر نمى دارد و تا در عذاب جاودانه دوزخش نيندازد آرام نمى گيرد. آيا نبايد فهميد اين چه موجود عجيبى است كه در عين اينكه همه حواسش جمع گمراه كردن يكى از ماها است و در همان ساعتى كه مشغول گمراه كردن او است عينا به همان صورت و در همان وقت سرگرم گمراه ساختن همه بنى نوع بشر است ؟ در عين اينكه از آشكار همه با خبر است از نهان آنان نيز اطلاع دارد، حتى از نهفته ترين و پوشيده ترين افكارى كه در زواياى ذهن و فكر آدمى جا دارد با خبر است . و علاوه بر اينكه با خبر است مشغول دسيسه در آن و گمراه ساختن صاحب آن نيز هست .
اشاره به اهمال و قصور مفسرين در بحث از شيطان و شناختن او
آيا تعجب در اين است كه ما چنين بحثى را عنوان كرديم و يا در اين است كه چرا مفسرين تاكنون اسمى از آن نبرده اند؟ و اگر هم احيانا متعرض آن شده اند به پيروى از روشى كه دانشمندان صدر اول اسلام داشته اند تنها متعرض اشكالاتى شده اند كه مردم عوام در برخورد با آيات اين داستان متوجه آن مى شوند، و در اين چهار ديوارى هر طايفه اى بر آنچه فهميده استدلال و جنگ و جدال كرده و فهم طايفه ديگر را تخطئه نموده بر آن ايراد كرده و به شمارش اشكالات مربوط به داستان پرداخته است .**

***(223/26)***

**1- چرا خداوند ابليس را آفريد؟ او كه مى دانست وى چكاره است ؟ 2- با اينكه ابليس از جن بود چرا خداوند او را با ملائكه محشور و همنشين كرد؟ 3- با اينكه مى دانست او اطاعتش نمى كند چرا امر به سجده اش كرد؟ 4- چرا او را موفق به سجده نكرد و گمراهش نمود؟ 5- چرا بعد از آن نافرمانى او را هلاك نكرد؟ 6- چرا تا روز قيامت مهلت داد؟ 7- چرا او را مانند خون در سراسر وجود آدمى راه داده و بر او مسلطش كرده است ؟ 8- چرا به لشكريانى تاءييدش نمود و بر همه جهات حيات انسانى او را مسلط نمود؟ 9- چرا او را از نظر و احساس بشر پنهان كرد؟ 10- چرا همه كمك ها را به او كرد و به آدميان كمك نكرد؟ 11- چرا اسرار خلقت بشر را از او پوشيده نداشت تا چنين به اغواى او طمع نبندد؟ 12- با اينكه او دورترين و دشمن ترين مخلوقات بود چطور با خدا حرف زد و خداوند هم با او تكلم كرد؟ آيا همانطور كه بعضى ها گفته اند از راه معجزه بوده يا آثار و علايمى ايجاد كرده كه ابليس ‍ از ديدن آن آثار به مراد او پى برده ؟ 13- ورودش به بهشت از چه راهى بوده ؟ 14- چگونه ممكن است در بهشت كه مكان مقدس و طهارت است وسوسه و دروغ و گناه واقع شود؟ 15- با اينكه حرفهايش مخالف گفتار خداوند بود چرا آدم آن را پذيرفت ؟ 16- و با اينكه خلود در دنيا مخالف با اعتقاد به معاد است چگونه طمع در خلود كرد؟ 17- با اينكه آدم در زمره پيغمبران بود چطور ممكن است معصيت كرده باشد؟ 18- با اينكه توبه كار مانند كسى است كه گناه نكرده است چطور توبه آدم قبول شد و ليكن به مقامى كه داشت باز نگشت ؟ و چگونه ...؟ و چگونه ...؟**

***(223/27)***

**اهمال و كوتاهى مفسرين در اين موضوع جدى و حقيقى ، و بى بند و بارى آنها در اشكال و جواب به حدى رسيد كه در جواب از اين اشكالات بعضى از آنان به خود جراءت دادند كه بگويند مقصود از آدم در اين داستان آدم نوعى است ، و داستان يك داستان خيالى محض است . و يا بگويند مقصود از ابليس قوه اى است كه آدمى را به شر و فساد دعوت مى كند2. و يا بگويند صدور فعل قبيح از خداوند جايز است ، و همه گناهان از ناحيه خود او است . و او است كه آنچه را خودش درست كرده خراب مى كند، و بطور كلى ، خوب آن چيزى است كه او بخواهد و به آن امر كند و بدآن چيزى است كه او از آن نهى كند. و يا بگويند اصلا آدم از زمره پيغمبران نبوده و يا بطور كلى انبيا معصوم از گناه نيستند، و يا قبل از بعثت معصوم نيستند و آدم آن موقع كه نافرمانى كرد مبعوث نشده بود و يا بگويند همه اين صحنه ها براى امتحان بوده است .
بايد دانست تنها چيزى كه باعث بى فايده بودن اين مباحث شده اين است كه اين مفسرين در اين مباحث بين جهات حقيقى و جهات اعتبارى فرق نگذاشته و مسائل تكوينى را از مسائل تشريعى جدا نكرده اند، و بحث را درهم و برهم نموده ، اصول قراردادى و اعتبارى را كه تنها براى تشريعيات و نظام اجتماعى مفيد است در امور تكوينى دخالت داده و آن را، حكومت داده اند.
ما اگر بخواهيم در پيرامون اين مساءله و حقايق دينى و تكوينيى كه در آن است آزادانه بحث كنيم بايد قبلا چند جهت را تحرير نماييم :
چند مطلب كه بايد در بحث از مساءله شيطان و حقايق دينى و تكوينى مربوط به آنبيان شود
1- وجود نفسى اشياء خير است .**

***(223/28)***

**1- بايد دانست تمامى اشيايى كه متعلق خلق و ايجاد قرار گرفته و يا ممكن است قرار بگيرد وجود نفسى شان (وجودشان بدون اينكه اضافه به چيزى داشته باشد) خير است . بطورى كه اگر به فرض محال فرض كنيم شرى از شرور متعلق خلقت و ايجاد قرار گرفته و موجود شود پس از موجود شدنش حالش حال ساير موجودات خواهد بود، يعنى ديگر اثرى از شر و قبح در آن نخواهد بود، مگر اينكه وجودش اضافه و ارتباط به چيز ديگرى داشته باشد، و در اثر اين ارتباط نظامى از نظامهاى عادلانه عالم وجود را فاسد و مختل سازد، و يا باعث شود عده اى ديگر از موجودات از خير و سعادت خود محروم شوند، اينجاست كه شرهايى در عالم پديد مى آيد.
و اينكه در بالا گفتيم : (بدون اينكه وجودشان اضافه به چيزى داشته باشد) مقصودمان همين معنا بود. بنابراين اگر موجودى از قبيل مار و عقرب ديديم كه از نظر اضافه اى كه به ما دارند مضر به حال ما است بايد بدانيم كه بطور مسلم منافعى دارد كه از ضررش بيشتر است وگرنه حكمت الهى اقتضاى وجود آن را نمى كرد و در اين صورت وجود چنين موجودى هم خير خواهد بود.
اين آن معنايى است كه آيه شريفه (الذى احسن كل شى ء خلقه ) و آيه (تبارك الله رب العالمين ) و آيه (و ان من شى ء الا يسبح بحمده و لكن لا تفقهون تسبيحهم ) نيز به آن اشاره دارد.
2- مراتب مختلف موجودات مقتضاى الهى است .**

***(223/29)***

**2- عالم خلقت با همه وسعتى كه در آن است تمامى اجزايش به يكديگر مربوط و مانند يك زنجير اولش بسته و مربوط به آخرش ‍ مى باشد، بطورى كه ايجاد جزئى از آن مستلزم ايجاد و صنع همه آن است ، و اصلاح جزئى از اجزاى آن به اصلاح همه آن مربوط است ، همچنانكه فرموده : (و ما امرنا الا واحده كلمح بالبصر) و اين ارتباط لازمه اش اين نيست كه جميع موجودات مثل هم و ربط شان به يكديگر ربط تساوى و تماثل باشد، زيرا اگر همه اجزاى عالم مثل هم بودند عالمى به وجود نمى آمد بلكه تنها يك موجود تحقق مى يافت ، و لذا حكمت الهى اقتضا دارد كه اين موجودات از نظر كمال و نقص ، و وجدان مراتب وجود و فقدان آن ، و قابليت رسيدن به آن مراتب و محروميت از آن مختلف باشند.
آرى ، اگر در عالم ، شر و فساد، تعب و فقدان ، نقص و ضعف و امثال آن نبود بطور مسلم از خير، صحت ، راحت ، وجدان ، كمال و قوت نيز مصداقى يافت نمى شد، و عقل ما پى به معانى آنها نمى برد، چون بطور كلى عقل هر معنايى را از مصاديق خارجى آن انتزاع مى كند اگر در عالم مصداقى از شقاوت ، معصيت ، قبح ، ذم و عقاب و امثال آن نبود، سعادت ، اطاعت ، حسن ، مدح و ثوابى هم تحقق نمى يافت ، و همچنين اگر دنيايى نبود آخرتى هم وجود نداشت ، مثلا اگر معصيتى نبود يعنى نافرمانى امر مولوى مولى به هيچ وجه ممكن نبود قهرا انجام خواسته مولى امرى ضرورى و اجبارى مى شد، و اگر انجام دادن فعلى ضرورى و غير قابل ترك باشد ديگر امر مولوى به آن معنا ندارد، و خواستن مولى چنين فعلى را تحصيل حاصل است .
next page
fehrest page
back page**

***(223/30)***

**next page
fehrest page
back page
و وقتى امر مولوى معنا نداشت اطاعت هم مصداق نخواهد داشت ، و وقتى اطاعت و معصيتى نبود مدح و ذم ، ثواب و عقاب ، وعد و وعيد و انذار و بشارتى هم نخواهد بود، و وقتى اينگونه امور نبود دين و شريعت و دعوتى هم نخواهد بود، و وقتى دينى در كار نبود نبوت و رسالتى هم نخواهد بود، و وقتى نبوت و رسالتى نباشد قهرا اجتماع و مدنيتى هم نخواهد بود، اجتماع هم كه نباشد انسانيتى نيست و همچنين و بر همين قياس فرض نبود يك چيز مستلزم فرض نبود جميع اجزاى عالم است .
3- آيات مربوط به داستان سجده آدم تصويرى است از روابط بين نوع انسانى و نوعملائكه و ابليس
اين معنا كه معلوم شد اينك مى گوييم اگر شيطانى نبود نظام عالم انسانى هم نبود، و وجود شيطانى كه انسان را به شر و معصيت دعوت كند از اركان نظام عالم بشريت است ، و نسبت به صراط مستقيم او به منزله كناره و لبه جاده است ، و معلوم است كه تا دو طرفى براى جاده نباشد متن جاده هم فرض نمى شود. اينجاست كه اگر دقت شود معناى آيه (قال فبما اغويتنى لاقعدن لهم صراطك المستقيم ) و آيه (قال هذا صراط على مستقيم ان عبادى ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين ) به خوبى روشن گشته و صدق ادعاى ما معلوم مى گردد.**

***(224/1)***

**با در نظر گرفتن اين دو جهتى كه ذكر شد اگر در آيات راجع به داستان سجده آدم دقت شود معلوم خواهد شد كه اين آيات در حقيقت تصويرى است از روابط واقعيى كه بين نوع انسانى و نوع ملائكه و ابليس است ، چيزى كه هست اين واقعيت را به صورت امر، اطاعت ، استكبار، طرد، رجم و سؤ ال و جواب بيان كرده ، و نيز معلوم خواهد شد كه تمامى اشكالاتى كه شده - و ما پاره اى از آن را در بالا نقل كرديم - ناشى از كوتاهى در تفكر و دقت بوده است . لذا مى بينيم بعضى از مفسرين (صاحب المنار) هم وقتى در مقام جواب از آن اشكالات برمى آيد به اين معنا تنبه يافته و مى گويد كه (اين داستان اشاره به فطرت و طبايع انسان و ملائكه و ابليس ‍ مى كند) باز در اثر كوتاه آمدن در تحقيق و تدبر، رشته صحيحى را كه تنيده بود پنبه كرده و مى گويد (امر ابليس به سجده و نهى آدم از خوردن از درخت ، امر و نهى تشريعى نبوده بلكه تكوينى بوده است ) غافل از اينكه امر و نهى تكوينى قابل تخلف و مخالفت نيست ، امر تكوينى يعنى ايجاد، و نهى تكوينى يعنى عدم ايجاد و با اين حال چگونه ممكن است امر تكوينى باشد و ابليس آنرا اطاعت نكند؟ و چطور ممكن است نهى تكوينى باشد و آدم از امتثال آن سرپيچى نمايد؟
بهشت قبل از هبوط بهشت برزخى بوده نه بهشت جاويدان**

***(224/2)***

**3- از داستان بهشت آدم به تفصيلى كه در سوره (بقره ) گذشت چنين بر مى آيد كه قبل از اينكه آدم در زمين قرار گيرد خداوند بهشتى برزخى و آسمانى آفريده و او را در آن جاى داده ، و اگر او را از خوردن از درخت مزبور نهى كرد براى اين بود كه بدين وسيله طبيعت بشرى را آزموده معلوم كند كه بشر جز به اينكه زندگى زمينى را طى كرده و در محيط امر و نهى و تكليف و امتثال تربيت شود، ممكن نيست به سعادت و بهشت ابدى نائل گردد، و جز با پيمودن اين راه محال است به مقام قرب پروردگار برسد. از اينجا نيز معلوم مى شود كه هيچكدام از اشكالاتى كه بر اين داستان وارد كرده اند وارد نيست ، براى اينكه بهشت آدم بهشت جاودان نبوده تا اشكال شود به اينكه بهشت جاى اولياى خدا است نه جاى شيطان . و يا اشكال شود به اينكه بهشت جاى خلود است و كسى كه وارد آن شد ديگر بيرون نمى شود پس آدم چطور بيرون آمد؟ و نيز بهشت دنيايى و مادى نبوده تا مانند سرزمين هاى ديگر دنيا جاى زندگى دنيوى باشد و اداره آن زندگى تنها به وسيله قانون و امر و نهى مولوى ممكن باشد، بلكه بهشت برزخى و جايى بوده كه سجايا و اخلاق و خلاصه غرايز بشرى - نه فقط آدم (عليه السلام ) - ظاهر و هويدا مى شده .
باز به اول كلام برگشته و مى گوييم : پروردگار متعال درباره حقيقت و ذات اين موجود شريرى كه نامش را ابليس نهاده جز مختصرى بيان نفرموده ، تنها در آيه (كان من الجن ففسق عن امر ربه ) جن بودن او را بيان كرده ، و در جمله خلقتنى من نار) از قول خود او حكايت كرده كه ماده اصلى خلقتش آتش بوده . و اما اينكه سرانجام كارش چيست و جزئيات و تفصيل خلقت او چگونه بوده ؟ صريحا بيان نكرده است .
قلمرو اغوا و اضلال شيطان ، ادراك انسانى و ابزار كار او عواطف و احساسات بشرى است.**

***(224/3)***

**ليكن آياتى هست كه مى توان از آنها چيزهايى در اين باره استفاده كرد، از آن جمله آيه (لاقعدن لهم صراطك المستقيم ، ثم لاتينهم من بين ايديهم ومن خلفهم و عن ايمانهم و عن شمائلهم و لا تجد اكثرهم شاكرين ) است كه حكايت قول خود او است ، و از آن استفاده مى شود كه وى نخست در عواطف نفسانى انسان يعنى در بيم و اميد، و در آمال و آرزوهاى او، و در شهوت و غضبش تصرف مى نمايد و آنگاه در اراده و افكارى كه از اين عواطف برمى خيزد.
قريب به معناى اين آيه ، آيه شريفه (قال رب بما اغويتنى لازينن لهم فى الارض ) است ، زيرا معناى اين آيه اين است كه : من امور باطل و زشتى ها و پليدى ها را از راه ميل و رغبتى كه عواطف بشرى به آن دارد در نظر آنان زينت داده ، به همين وسيله گمراهشان مى كنم ، مثلا زنا را كه يكى از گناهان است از آنجايى كه مطابق ميل شهوانى او است در نظرش آن قدر زينت مى دهم تا به تدريج از اهميت محذور و زشتى آن كاسته و همچنان مى كاهم تا يكباره تصديق به خوبى آن نموده و مرتكبش شود.
نظير آيه فوق ، آيه (يعدهم و يمنيهم و ما يعدهم الشيطان الا غرورا) و همچنين آيه (فزين لهم الشيطان اعمالهم ) مى باشد.
همه اين آيات بطورى كه ملاحظه مى كنيد دلالت دارد بر اينكه ميدان عمل تاخت و تاز شيطان همانا ادراك انسانى ، و ابزار كار او عواطف و احساسات بشرى است . و به شهادت آيه (الوسواس الخناس الذى يوسوس فى صدور الناس ) اوهام كاذب و افكار باطل را شيطان در نفس انسان القا مى كند.
البته اين القائات طورى نيست كه انسان آنرا احساس نموده ميان آنها و افكار خودش فرق بگذارد، و آن را مستند به كسى غير از خود بداند، بلكه بدون هيچ ترديدى آن را نيز افكار خود دانسته و عينا مانند دو دو تا چهار تا و ساير احكام قطعى از خود و از رشحات فكر خود مى داند.**

***(224/4)***

**و هيچ منافاتى ندارد كه افكار باطل ما هم مستند به خود ما باشد و هم بگوييم كه شيطان آن را در ما القا كرده ، همانطورى كه بسيارى از افكار و تصميمات ما در اثر خبرى كه ديگرى داده و يا حكمى كه كرده در ما پديد آمده است ، و ما در عين حال آن را از خود سلب ننموده استقلال و اختيار خود را در آن انكار نمى نماييم ، و اگر آن فكر و آن تصميم را عملى كرديم و توبيخ و سرزنشى بر آن مترتب شد تقصير را به گردن كسى كه آن خبر را آورده و يا آن دستور را داده نمى اندازيم . ابليس هم در قيامت همه گناهان را به گردن خود بشر مى اندازد و قرآن از او چنين حكايت مى كند: (و قال الشيطان لما قضى الامر ان الله وعدكم وعد الحق و وعدتكم فاخلفتكم و ما كان لى عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لى فلا تلومونى و لوموا انفسكم ما انا بمصرخكم و ما انتم بمصرخى انى كفرت بما اشركتمون من قبل ان الظالمين لهم عذاب اليم ).
نحوه تصرفات ابليس در ادراك انسان
بطورى كه ملاحظه مى كنيد در اين آيه شيطان گناه و ظلم را به خود بشر نسبت داده و از خود سلب كرده ، و خود را به تمام معنا بى طرف قلمداد نموده ، و گفته است (تنها كارى كه من كرده ام اين بوده كه شما را به گناه دعوت كرده و به وعده دروغى دلخوش ‍ ساختم ). آيه شريفه (ان عبادى ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين ) نيز هر قدرت و سلطنتى را از ابليس نفى نموده ، فعاليت هاى او را تنها در كسانى مؤ ثر مى داند كه خودشان با پاى خود به دنبال شيطان به راه بيفتند. نظير آيه فوق آيه شريف (قال قرينه ربنا ما اطغيته و لكن كان فى ضلال بعيد) است كه از قول ابليس حكايت مى كند كه در قيامت مى گويد: پروردگارا من او را به نافرمانيت مجبور نكردم بلكه او خودش در گمراهى بعيدى بود.**

***(224/5)***

**خلاصه سخن اينكه : تصرفات ابليس در ادراك انسان تصرف طولى است ، نه در عرض تصرف خود انسان ، تا منافات با استقلال انسان در كارهايش داشته باشد،
او - بطورى كه از آيه (16) سوره ( اعراف ) و آيه ( 39) سوره (حجر) استفاده شد - تنها مى تواند چيزهايى را كه مربوط به زندگى مادى دنيا است زينت داده و به اين وسيله در ادراك انسان تصرف نموده ، باطل را به لباس حق در آورد، و كارى كند كه ارتباط انسان به امور دنيوى تنها به وجهه باطل آن امور باشد، و در نتيجه از هيچ چيزى فايده صحيح و مشروع آن را نبرد. و معلوم است كه چنين كسى در طرز تفكرش و در طرز استفاده از امور دنيوى و همچنين اسباب مربوط به زندگى ، خود را مستقل دانسته ، و همين فكر او را به كلى از حق و زندگى صحيح و حقيقى غافل مى سازد. وقتى انسان كارش به جايى رسيد كه از هر چيزى تنها وجهه باطل آن را درك كند، و از وجه حق و صحيح آن غافل شود رفته رفته دچار غفلتى ديگر مى گردد كه ريشه همه گناهان است و آن غفلت از مقام حق تبارك و تعالى است . خداى تعالى درباره اينگونه اشخاص مى فرمايد:( و لقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن و الانس ‍ لهم قلوب لا يفقهون بها و لهم اعين لا يبصرون بها و لهم اذان لا يسمعون بها اولئك كالانعام بل هم اضل اولئك هم الغافلون ).
ولايت شيطان بر آدميان در ظلم و گناه و ولايت ملائكه بر آدميان در اطاعت و عبادت**

***(224/6)***

**بنابراين ، خود را مستقل ديدن ، و از پروردگار خود غافل شدن ، و جميع اوهام و افكار باطل و هر شرك و ظلمى كه مترتب و متفرع بر آن است همه از تصرفات شيطان است . گرچه چنين شخصى از آنجايى كه خود را مستقل مى داند اين اوهام و افكار را هم از خود دانسته ، و شرك و ظلم را نيز عمل خود مى پندارد. و بايد هم چنين بپندارد، زيرا معنى فريب شيطان خوردن و در تحت ولايت او در آمدن همين است كه گمراه بشود و نداند چه كسى او را گمراه كرده (انه يريكم هو و قبيله من حيث لا ترونهم انا جعلنا الشياطين اولياء للذين لا يؤ منون ).
قرآن كريم نظير اين ولايتى را كه شيطان در گناه و ظلم بر آدميان دارد براى ملائكه در اطاعت و عبادت اثبات نموده ، مى فرمايد:( ان الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل عليهم الملائكه ان لا تخافوا و لا تحزنوا وابشروا بالجنه التى كنتم توعدون ، نحن اولياءكم فى الحيوة الدنيا) البته اين دو نوع ولايت منافاتى با ولايت مطلق پروردگار كه آيه (ليس لكم من دونه من ولى و لا شفيع ) آن را اثبات مى كند ندارد.**

***(224/7)***

**بارى ، اين ولايت همان احتناك و لگام زدنى است كه شيطان وعده داده ، و قرآن از او چنين حكايت مى كند:( قال ارايتك هذا الذى كرمت على لئن اخرتن الى يوم القيمه لاحتنكن ذريته الا قليلا، قال اذهب فمن تبعك منهم فان جهنم جزاوكم جزاء موفورا، و استفزز من استطعت منهم بصوتك و اجلب عليهم بخيلك و رجلك و شاركهم فى الاموال و الاولاد و عدهم و ما يعدهم الشيطان الا غرورا) و بطورى كه از آيات قرآن بر مى آيد براى او لشكرى است كه او را در هر كارى كه بخواهد مدد مى كنند، از آن جمله آيه شريفه (انه يريكم هو و قبيله من حيث لا ترونهم ) است . و اگر در آيه (و لا غوينهم اجمعين ) گمراهى همه را به خود او نسبت داده براى اين است كه هر قدر هم لشكريانش زياد و نقشه اعمال آنها مختلف باشد نتيجه اعمالشان كه همان وسوسه در دلها و گمراه ساختن مردم است يكى است ، همچنانكه مساءله توفى و گرفتن جان ها را هم به ملك الموت نسبت داده و فرموده : (قل يتوفيكم ملك الموت الذى و كل بكم ) و هم به اعوانش مستند كرده و فرموده : (حتى اذا جاء احدكم الموت توفته رسلنا و هم لا يفرطون ).
بعضى از لشكريان ابليس از جنس بشرند
از آيه (الذى يوسوس فى صدور الناس من الجنة و الناس ) هم بر مى آيد كه لشكريانش همه از جنس خود او يعنى از طايفه جن نيستند، و بعضى از آنان از جنس بشرند، همچنانكه از آيه (افتتخذونه و ذريته اولياء من دونى و هم لكم عدو) استفاده مى شود كه وى نيز مانند ساير جانداران ، ذريه و فرزند دارد، و اما اينكه كيفيت پيدايش فرزندان او چگونه است ؟ معلوم نيست ، و آيه مزبور از آن ساكت است .**

***(224/8)***

**از آيات كريمه قرآن درباره ابليس و خصوصيات كارهاى او و لشكريانش دو نكته ديگر استفاده مى شود: يكى اين است كه لشكريان او در كندى و تندى در عمل همه مثل هم و برابر هم نيستند، بعضى تند و بعضى كند هستند، به شهادت اينكه در جمله ) و اجلب عليهم بخيلك و رجلك ) بعضى از لشكريان او را سواره و بعضى را پياده معرفى كرده است .
نكته ديگر اينكه لشكريان او از جهت اجتماع و انفراد در عمل نيز مختلفند، بعضى تنها كار مى كنند و بعضى به كمك يكديگر كارى را از پيش مى برند، به دليل آيه (و قل رب اعوذبك من همزات الشياطين ، و اعوذبك رب ان يحضرون ) و احتمالا آيه (هل انبوكم على من تنزل الشياطين تنزل على كل افاك اثيم يلقون السمع و اكثرهم كاذبون ).
خلاصه بحث درباره شيطان و وسوسه اندازى او
خلاصه بحث اين شد كه : ابليس موجودى است از آفريده هاى پروردگار كه مانند انسان داراى اراده و شعور بوده و بشر را دعوت به شر نموده و او را به سوى گناه سوق مى دهد. اين موجود قبل از اينكه انسانى به وجود آيد، با ملائكه مى زيسته و هيچ امتيازى از آنان نداشته است و پس از اينكه آدم (عليه السلام ) پا به عرصه وجود گذاشت وى از صف فرشتگان خارج شده بر خلاف آنان در راه شر و فساد افتاد، و سرانجام كارش به اينجا رسيد كه تمامى انحرافها، شقاوتها، گمراهيها و باطلى كه در بنى نوع بشر به وقوع بپيوندد همه به يك حساب مستند به وى شود، بر عكس ملائكه كه هر فردى از افراد بشر به سوى غايت سعادت و سر منزل كمال و مقام قرب پروردگار راه يافته و مى يابد هدايتش به يك حساب مستند به آنها است .**

***(224/9)***

**مطلب ديگرى كه از بحث ما بدست آمد اين بود كه ابليس را در كارهايش اعوان و يارانى است از فرزندان خود و از جن و انس كه هر كدام به طريق خاصى اوامر او را اجرا مى كنند و او به آنان دستور مى دهد كه در كار بنى نوع بشر مداخله نموده از دنيا و هر چه در آن است هر چيزى كه با زندگى بشر ارتباط دارد در آن تصرف نموده ، باطل آن را به صورت حق و زشت آن را به صورت زيبا وانمود كنند، ايشان نيز اوامر او را امتثال نموده در دلهاى بشر و در بدن هاى شان و در اموال و فرزندان و ساير شؤ ون زندگى دنيوى شان به گونه هاى مختلفى تصرف مى كنند، گاهى دسته جمعى و گاهى منفرد، زمانى به كندى و زمانى ديگر بسرعت ، گاهى بدون واسطه و گاهى به وسيله اطاعت و زمانى به وسيله معصيت به كار گمراه ساختن او مى پردازند.
و نيز بدست آمد كه تصرفات ابليس و لشكريان او طورى نيست كه براى بشر محسوس باشد - يعنى بفهمد كه چه وقت ابليس در دلش وارد مى شود و چگونه افكار باطل را در قلب وى القا مى كند، و يا اذعان كند كه اين فكر از خودش نيست و شخص ديگرى در دل او القا كرده - پس نه كارهاى شيطان و لشكرش مزاحم رفتار انسان است و نه ذوات و اشخاص ايشان در عرض وجود وى مى باشد جز اينكه خداوند به ما خبر داده كه ابليس از جن است و او و لشكرش از آتش آفريده شده اند و به هر حال گويا آغاز و انجام وجود وى با هم اختلاف دارد.
بحث عقلى و قرآنى
(مناظره اى كه شارح اناجيلنقل كرده و در تورات ذكر شده كه بين ابليس و ملائكه واقع شده است )
در تفسير روح المعانى از شهرستانى و او از شارح اناجيل اربعه صورت مناظره اى را نقل كرده كه بعد از اين حادثه ميان ملائكه و ابليس واقع شده است ، اين مناظره در تورات نيز ذكر شده ، و آن اين است كه ابليس به ملائكه گفت : من به فرضى كه قبول كنم و تسليم شوم كه خالق و ايجاد كننده اى مرا به وجود آورده نسبت به كارهاى او اشكال هايى دارم :**

***(224/10)***

**اول اينكه مى پرسم چه حكمتى در خلقت و آفرينش عالم است ، مخصوصا با اينكه خدا مى دانست كه اگر كفار خلق شوند مستوجب آتش خواهند بود پس چرا ايشان را آفريد و منظورش از آفرينش آنان چه بود؟
دوم اينكه چرا بندگان را مكلف به تكاليف كرد و با اينكه از امتثال آنان نفعى عايدش نمى شود؟ چرا آنان را گرانبار ساخت ؟ و اگر منظورش فايده رساندن بر بندگان بود چرا با اينكه مى توانست اين فايده را بدون تكليف نرسانيد؟
سوم اينكه بر فرض كه به خاطر فايده و نفعى مرا مكلف به معرفت و اطاعت خود كرد، تكليف كردن من به اينكه بر آدم سجده كنم چرا؟
چهارم اينكه پس از آنكه من زير بار نرفتم و با ترك سجده نافرمانيش كردم چرا لعنتم كرده عقابم را واجب نمود؟ با اينكه لعنت و عقاب من به حال خود او و به حال ديگران كمترين سودى ندارد و براى من بزرگترين ضررها را به بار مى آورد؟
پنجم اينكه گيرم كه در اين نيز مصلحتى باشد مسلط كردن من بر اغواى فرزندان آدم چرا؟
ششم اينكه وقتى از او براى مدتى بس طولانى مهلت خواستم چرا قبول كرد و در نتيجه عالم را پر از شر و فساد نمود؟ آيا خالى بودن عالم از شر بهتر نبود؟
شارح اناجيل در ذيل اين مناظره گفته است : خداى تعالى از سرادق عظمت و كبريا به وى وحى كرد كه اى ابليس تو مرا هنوز نشناخته اى ، چون اگر مى شناختى اين گونه جسورانه بر من خرده نمى گرفتى و مى دانستى كه بر من در هيچ يك از افعالم اعتراضى وارد نيست ، زيرا تنها معبود هستم و جز من معبودى نيست ، و از آنچه مى كنم بازخواست نمى شوم .
اين بود آنچه كه آلوسى از شهرستانى از شارح اناجيل نقل كرده است آلوسى سپس اضافه كرده است كه امام فخر رازى درباره اعتراضات ابليس گفته است (اگر اولين و آخرين خلايق جمع شوند نخواهند توانست جوابى از اين اعتراضات بدهند مگر اينكه قائل به حسن و قبح عقلى نباشند.**

***(224/11)***

**آنگاه مى گويد: در اينجا به ياد داستان شيرينى افتادم و آن داستان اين است كه : روزى سيف الدوله پسر حمدان بر چاكران خويش در آمد و گفت : من امروز بيتى گفته ام كه خيال مى كنم احدى جز ابو فراس از عهده ساختن بيت دوم آن بر نيايد، اتفاقا آن روز ابو فراس ‍ هم در آن مجلس حضور داشت . حضار گفتند: امير بيت خود را بخواند تا بشنويم ، سيف الدوله گفت :
(لك جسمى تعله فدمى لم تطله ) ابو فراس بيدرنگ در جواب گفت :
(قال ان كنت مالكا فلى الامر كله )
مؤ لف : آنچه كه در ابتداى كلام سابق ما ذكر شد اين شبهات را تا به آخر دفع مى كند، و هيچ احتياجى نيست به اينكه اولين و آخرين خلايق جمع شده و براى دفع آن دست به دست يكديگر دهند، و به گفته امام فخر رازى تازه از عهده دفع آن هم بر نيايند، اينك ما يك يك آن شبهات را ذكر نموده و به همان بيان دفع مى كنيم :
در آفريدن خلايق و مخصوصا كفارى كه نتيجه خلقتشان خلود در آتش است چه حكمتى است؟**

***(224/12)***

**اما شبهه اول كه گفت در آفريدن خلايق و مخصوصا كفارى كه نتيجه خلقت شان خلود در آتش است چه حكمتى است ؟ در جواب آن مى پرسيم اولا آيا مقصود وى از خلايق مطلق خلايق و ما سوى الله است يا فقط انسان ؟ و ثانيا مرادش از حكمت ، خير و صلاحى است كه فاعل را به فعل واميدارد و يا نتيجه اى است كه پس از انجام فعل عايد فاعل مى گردد؟ اگر مقصودش شق اول باشد جوابش ‍ خوب روشن است ، براى اينكه خداى تعالى در فاعليت خود و آفريدن خلايق محتاج به داعى و غرضى كه فاعليتش را تمام كند نيست ، بلكه به برهان قطعى فاعليت او تمام بوده و او به ذات خود مبداء جميع موجودات و منبع جميع خيرات است ، و معلوم است كه اقتضاى مبدا و علت براى ايجاد معلولش اقتضايى ضرورى و غير قابل تخلف است ، و سؤ ال از آن به منزله سؤ ال از جود حاتم و بذل و بخشش هر صاحب ملكه جود است ، زيرا همانطورى كه ملكه جود ذاتا اقتضاى ظهور و بروز و بذل و بخشش دارد و در بروز اثرش ‍ چيز ديگرى مؤ ثر نيست ، و خلاصه همانطورى كه ظهور اثر جود براى آن ضرورى است ، و خواه ناخواه هر مستحقى به مقدار استعداد و استحقاقش از آن متنعم مى شود همچنين اقتضاى ايجاد معلول براى علت و مبدا آن ضرورى است . و همانطورى كه در مساءله جود اختلاف مستحقين در نيل به خيرات شخص جواد مربوط به اختلاف استحقاق خود آنان است نه به آن شخص همچنين اختلاف موجودات در مراتب كمال وجودشان مستند به خود آنان است نه به خداوندى كه مبدا وجود است . پس سؤ ال از اينكه در خلقت كافر چه حكمتى بوده سؤ الى است بيجا.**

***(224/13)***

**و اگر مقصودش از حكمت معناى دوم آن است جوابش اين است كه كار خدا را نمى توان به كارهاى غير او مقايسه كرد، و آن را محكوم به احكام عقل نمود، مثلا اگر عقل حكم مى كند به اينكه فاعل هر فعلى بايد در كارى كه مى كند فايده و نتيجه اى در نظر داشته باشد در جايى است كه فاعل در صورت نكردن آن كار آن نتيجه عايدش نشود، و بخواهد با انجام آن كار استكمال نموده و به مقدار كمالى كه در آن فعل هست به كمالات خود بيفزايد، و كمبودى را در خود جبران نمايد.
و اما خداوندى كه تمامى كمالات و خيرات در ذاتش مجتمع است لازم نيست كه در كار خود فايده اى را در نظر بگيرد، زيرا فايده و نتيجه كارهاى او در ذات او موجود هست ، چه آن كار را بكند و چه نكند، گو اينكه فوايد بيشمارى هم بر كارهايش مترتب مى شود، زيرا اين فوايد مقصود بالاصاله و اولا و بالذات نيست ، بلكه مقصود بالعرض است .**

***(224/14)***

**و اگر چنانچه ابليس از حكمت خلقت خصوص انسان سؤ ال كرده و به همين ملاحظه در ذيل كلامش گفته : (و با اينكه مى دانست كه اگر كفار خلق شوند مستوجب آتش خواهند بود چرا آنان را خلق كرد) جوابش اين است كه : آرى ، در خلقت انسان حكمت به معناى دوم (نتيجه ) وجود ندارد، براى همانكه گفتيم خداى تعالى كه فاعل خلقت انسان است غنى بالذات است ، و احتياجى به هيچ چيز از ما سواى خود ندارد تا بخواهد با خلقت آن چيز آن احتياج را بر طرف سازد. و ليكن حكمت به معناى اول (داعى ) وجود دارد و آن همين است كه ماده اى زمينى و ناچيز را با تركيب خاصى به جايى برساند كه با پيمودن راه تكامل به گوهرى آسمانى و شريف مبدل گشته و از نظر مراتب كمال از هر موجود ديگرى برترى يابد، و از جهت تقرب به خداوند هيچ موجودى به پايه او نرسد، چنين حكمتى در خلقت انسان وجود دارد. البته نبايد توقع داشت كه تمامى افراد بشر به اين پايه از ترقى برسند، براى اينكه اين موجود هم خودش از اضدادى تركيب يافته ، و هم در عالمى به سر مى برد كه عالم تزاحم و تضاد است ، و علل و اسباب موافق و مخالفى از هر سو احاطه اش كرده و نمى گذارد همه افراد آن استعداد ذاتى خود را حفظ نموده و از اين گرداب نجات يابند، خواه ناخواه جز عده معدودى از افراد نخبه و برجسته آن به سعادت مطلوب خود نمى رسند.**

***(224/15)***

**اين مطلب اختصاص به جنس بشر ندارد، بلكه جميع موجوداتى كه از مواد موجود در اين نشاءت تكون يافته و مى يابند محكوم به اين حكم هستند، هيچ نوعى از انواع حيوانات ، يا نباتات ، يا معدنيات نخواهيد يافت كه جميع افراد و اشخاص آن به كمال وجود خود نايل شده باشند، بلكه غالبا افراد در برابر علل و اسبابى كه منافى با تكامل و مانع از پيشرفت آنها است و از نظر عليت و سببيتى كه دارند خواه ناخواه اثر خود را مى كنند محكوم گرديده و قبل از رسيدن به كمال خود از بين مى روند، و با فرض عليت آن علل ممكن نيست كه جميع افراد انواع به كمال متوقع خود برسند، زيرا فرض اينكه هيچيك از افراد انواع از عوامل منافى با آن متاءثر نشوند، مثلا هيچ گياهى از حرارت و برودت و نور و ظلمت و خشكى و رطوبت و سمومات و مواد زمينيى كه منافى با تركيب خاص آن است متاءثر نگردد فرضى است كه هم فرض تركيب خاص آن گياه را و هم فرض عليت و سببيت آن عوامل را باطل مى سازد، و معلوم است كه ابطال اين دو فرض ابطال نظام كون است - دقت فرماييد -.
خواهيد گفت : آرى ، اين اشكال هست ، و ليكن بطلان مساعى بعضى از افراد و سقوط آنان نيز فرضى است غير قابل قبول .
در جواب گوييم كه : چنين نيست ، و در صورتى كه بطلان مساعى بعضى از افراد باعث تكامل بعضى ديگر و رسيدن آنان به سعادت و كمالى كه براى نوع متوقع است بشود هيچ اشكال ندارد، زيرا بنا بر فرض ما كه عالم خلقت ظرفيت تكامل همه افراد را ندارد چه عيبى دارد كه در راه حصول افرادى نخبه و با ارزش افراد بى ارزشى از بين بروند، و چرا اين عمل را استرباح حقيقى ندانيم ، و آن را گزاف و يا تبذير بخوانيم ؟ وقتى گزاف است كه از ابتدا غرض از آفرينش آنان اضمحلال و از بين رفتن شان باشد. و حال آنكه خداى تعالى انسان را براى اضمحلال نيافريده ، بلكه آفريده تا همه افراد آن كامل و همه رهروان به سوى سعادت دنيا و آخرت باشند.**

***(224/16)***

**چيزى كه هست از آنجايى كه انسان به وجود نمى آيد مگر از تركيب مادى خاصى ، و آن تركيب هم به وجود نمى آيد مگر در تحت نظام مادى كه در سراسر اجزاى عالم حكمفرما است ، و آن اجزا را به هم مرتبط ساخته آنها را مؤ ثر در يكديگر و متاءثر از همديگر نموده است لذا در چنين شرايطى قهرا بعضى از افراد به كمال خود نمى رسند و قبل از رسيدن به آن از بين مى روند.
پس نبايد اشكال كرد و گفت چرا خداى تعالى كافر آفريده ؟ او كافر نيافريده ، او هر كه را آفريده غرض اولى و ذاتيش اين بوده كه به سعادت انسانيت نائل آيد، البته غرض و اراده ثانوى و عرضيش هم اين است كه در شرايط ديگرى از آن سعادت محروم شود، حال اگر عده اى به اختيار خود، خود را در تحت آن شرايط قرار دادند و از سعادت محروم شدند آيا اين محروميت را بايد به خدا نسبت داد؟ و آيا خداى تعالى بخاطر اينكه اين محروميتها پيش نيايد و عده اى كارشان به دوزخ نيانجامد اراده اولى و ذاتى خود را هم عملى نسازد؟ و اگر عملى ساخت و در نتيجه اين محروميتها پيش آمد، بصرف اينكه عالم به آن بوده بايد به وى اعتراض كرد و يا كفر و دوزخى شدن كافر را به او نسبت داد؟ حاشا، زيرا گفتيم علت تامه كفر، عوامل و اسباب خارجى بسيار زيادى است كه همه دست بدست هم داده و در آخر اختيار خود كافر هم ضميمه آن شده و كفر را به وجود آورده است ، و همينكه پاى اختيار به ميان آمد ديگر نمى توان آن را به ديگرى نسبت داد.
و اما مساءله قضا و قدر خداوند بر كفر، اين نيز به اين طريق جارى شده كه كافر به اختيار خود كفر بورزد، نه به اينكه از او سلب اختيار و اراده شود و او مجبور به قبول كفر گردد درست مانند سنگى كه به هوا پرتاب مى شود و آن سنگ بر اثر كشش و جاذبه زمين مجبور به سقوط مى شود.
تكليف بندگان براى خدا چه سودى دارد؟**

***(224/17)***

**اما شبهه دوم ، و اينكه فايده تكليف چيست ؟ و با اينكه تكليف براى خداى تعالى نفع و ضررى ندارد چرا بندگان را بدون جهت گرانبار ساخته است ؟.
اين شبهه نيز مغالطه و قياس كردن كار فاعل ناقص و فقير است به كار فاعل تام و غنى بالذات ، زيرا حكم عقل به اينكه (فاعل بايد فعلى را انجام دهد كه از آن نفعى عايدش شود) در فاعلى است كه ناقص باشد و بخواهد با فعل خود نقص خود را جبران نمايد نه فاعلى كه غنى بالذات است ، عقل چنين حكم عمومى ندارد كه حتى فاعلى هم كه غنى بالذات است و هيچ جهت نقصى در او نيست بايد در فعل خود فايده اى را در نظر بگيرد، و از آن منتفع شود، و نيز نمى تواند حكم كند به اينكه صدور فعل از چنين فاعلى محال و ممتنع است .
تكليف هم مثل اصل ايجاد به منظور احسان بر بندگان است ، زيرا گر چه امرى اعتبارى و قراردادى است ، و در متن آن احكامى كه مربوط به امور واقعى و خارجى است جريان ندارد، و ليكن همين امر اعتبارى در عين اعتبارى بودنش اين اثر را دارد كه مكلفين را به كمالات تازه اى كه فاقد آنند مى رساند، پس تكليف رابط ميان دو حقيقت است : حقيقت ناقص انسانى (قبل از انجام تكليف ) و حقيقت كامل آن (پس از انجام تكليف ).**

***(224/18)***

**توضيح اين معنا بطور خلاصه اين است كه : مشاهده و برهان اين معنا را ثابت كرده كه تمامى انواع موجودات و نظامى كه در آنها حكمفرما است ، و خلاصه جهانى كه ما آن را جهان ماده مى ناميم در تحت يك حركت در گردش است ، و اين حركت براى هر نوع از انواع موجودات بقا و وجود ممتدى را كه ابتدايش وجود ناقص و انتهايش وجود كامل است ترسيم نموده است ، و بين اجزاى اين امتداد در وجود كه نامش بقا است ارتباطى وجودى و حقيقى برقرار است كه جزء سابق را به جزء لاحق رسانيده بدين وسيله آن نوع را از اين منزل به آن منزل سير مى دهد، و اين موجود از همان ابتداى وجودش جز براى رسيدن به آخرين مرحله از كمالى كه رسيدن به آن برايش ممكن است در تحت اين حركت قرار نگرفته ، مثلا يك دانه گندم كه نوعى از انواع موجودات اين جهان است از همان ابتداى جوانه زدن مى خواهد به آخرين مرحله از كمال خود رسيده بوته اى كامل و داراى سنبل شود. يك نطفه از نوعى از انواع حيوانات از همان ابتداى وجودش به سوى فرد كاملى كه داراى جميع كمالات نوعيه باشد در حركت است ، و همچنين ساير موجودات .
و نيز اين معنا ثابت است كه انسان از ميان ساير انواع موجودات از اين ناموس عمومى كه در آنها است استثناء نشده ، او نيز از اولين مرحله پيدايش خود متوجه مرتبه انسان كامل و انسان واجد حقيقت سعادت است ، حال يا به هدف خود مى رسد، و يا در بين راه به موانعى برخورد مى نمايد و قبل از رسيدن به آن از بين مى رود.**

***(224/19)***

**تفاوتى كه انسان با ساير انواع موجودات دارد اين است كه انسان سنخ وجودش طورى است كه مجبور است به روش اجتماعى زندگى كند، چنين موجودى براى رسيدن به آن هدف چاره اى جز اين ندارد كه يا خودش قوانين و سننى براى اجتماع خود وضع كند، و يا زير بار قوانين دينى برود، و از راه عمل به اين قوانين عقايد و اخلاق و ملكاتى كه ملاك سعادت دنيوى او است ، و كارهاى نيكى كه ملاك سعادت اخروى او است كسب نمايد.
از اينجا جواب ابليس كه گفت : (فايده تكليف چيست ؟) روشن مى گردد، زيرا تكليف در عين اينكه امرى است اعتبارى اين اثر واقعى را دارد كه بطور نامرئى انسان را تدريجا به سوى كمال و سعادتش سير داده به بهترين و پايدارترين مراحل وجودش ‍ مى رساند، و قهرا كسى كه از عمل به تكليف سرپيچى نمايد از رسيدن به آن مرتبه از كمال محروم مى ماند، عينا مانند يك فرد از ساير انواع موجودات ، كه اگر توفيق اسباب ياريش كرد به كمال خود نائل مى آيد وگرنه از بين مى رود.
بنابراين سؤ ال ابليس در اين باره بى شباهت به اين نيست كه كسى بپرسد فايده تغذيه گياهان چيست ؟ و يا بگويد: چرا حيوانات با اينكه از بچه هاى خود خيرى نمى بينند توالد و تناسل دارند؟
چرا خداوند انسان را بدون اينكه مكلف نمايدكامل نساخت و چرا او را كامل نيافريد؟**

***(224/20)***

**و اما اينكه گفت : (اگر منظورش فايده رساندن بر بندگان بود چرا با اينكه مى توانست اين فايده را بدون تكليف نرسانيد؟) جوابش ‍ اين است كه اين گفتار نيز مانند گفتار قبليش مغالطه است ، براى اينكه گفتيم تكليف در انسان و در هر موجود ديگرى كه قابل تكليف است واسطه بين نقص و كمال وجودى او است ، با اين حال اگر مى خواهد بگويد چرا براى رساندن نفع بر مكلفين اين راه را اختيار كرده و راه ديگرى را اختيار ننموده ؟ مى گوييم اگر راه ديگرى را هم اختيار كرده بود و چيز ديگرى غير تكليف را واسطه قرار مى داد باز جاى اعتراض او باقى بود كه بگويد چرا اين راه را اختيار كرده ؟ و باز در جوابش مى گفتيم : علل و اسبابى كه در خصوص نوع بشر وجود دارد اقتضا مى كند كه بشر به وسيله عمل تكامل يافته به تكاليفى كه عادتا عمل به آن باعث اصلاح باطن و پاكى درون او مى شود گردن نهد.
و اگر مى خواهد بگويد چرا بشر را از همان ابتداى وجودش كامل نيافريده و بدون تكليف و هيچ واسطه ديگرى واجد جميع مراحل سعادت و كمال نكرده ؟ جوابش اين است كه لازمه اين حرف بطلان حركات وجودى و ماده و قوه و جميع شؤ ون امكانى و خلاصه مجرد بودن انسان مادى است ، و اين خلف فرض است ، زيرا انسانى كه مورد نظر ابليس است انسانى است مادى و مخلوق از زمين و مواد زمينى كه در آغاز وجودش ناقص مى باشد و بايد به تدريج دنبال كمالات برود.
تكليف ابليس و ملائكه به سجده بر آدم براى چه بود و لعن و عقاب ابليس بعد ازنافرمانى چرا؟**

***(224/21)***

**و اما شبهه سوم كه گفت (بر فرض كه بخاطر فايده و نفعى مرا تكليف به معرفت و اطاعت خود كرد تكليف كردن من به اينكه بر آدم سجده كنم چرا؟) جوابش بسيار روشن است ، براى اينكه خداى تعالى اگر او را امر به سجده كرد براى اين بود كه يا با امتثال آن امر صفت عبوديتش تمام شود، و يا با تمرد از آن ، صفت استكبارش تكميل گردد، پس در هر صورت خداوند كار خود را كه تكميل بندگان است انجام داده و ابليس هم وظيفه عبوديت خود را كه استكمال است عملى كرده ، الا اينكه ابليس كه مى بايد در جانب سعادت تكامل يابد، به اختيار خود در طرف شقاوت تكامل يافته است .
علاوه بر اينكه تكليف ابليس و ملائكه به سجده بر آدم فايده ديگرى هم داشت ، و آن اين بود كه خداوند به همين وسيله خط مشى آدم و نسل او را تعيين فرمود، زيرا صراط مستقيمى كه خداوند براى بنى نوع بشر مقدر كرده بود هرگز پيموده نمى شد مگر اينكه بيرون از ذات او كسانى باشند كه او را به سوى صراط مستقيم هدايت كنند، و نيز دشمنانى باشند كه او را به سوى انحراف از صراط مستقيم دعوت نمايند. و داستان تكليف ابليس و ملائكه به سجده بر آدم اين غرض را تاءمين نموده ، ملائكه در هدايت و شيطان ها در ضلالت كمك كار آدمى شدند.**

***(224/22)***

**و اما شبهه چهارم كه گفت (پس از آنكه من زير بار نرفتم و با ترك سجده نافرمانيش كردم چرا لعنتم كرد و عقابم را واجب نمود با اينكه لعنت و عقاب من به حال او و به حال ديگران كمترين سودى نداشت ؟...) جوابش اين است كه آن حقيقتى كه در لعنت و عقاب است از لوازم گناه است ، و استكبار بر خداى تعالى ريشه و مولد جميع گناهان است ، و با اين حال ابليس نبايد توقع داشته باشد كه بر خداى تعالى استكبار بكند و دچار لعنت و عقاب هم نشود. مساءله سود و زيان هم همانطورى كه در سابق اشاره كرديم در كارهاى خداى تعالى جريان ندارد، زيرا هيچيك از كارهاى خداوند نفع و فايده اى براى او ندارد تا بگويى كارهايى كه براى او نفعى ندارد صدورش از وى ممتنع است .
خلاصه اينكه اعتراض ابليس شبيه اعتراض كسى است كه درباره شخصى كه سمى را خورده و خود را به اختيار خود هلاك كرده بگويد: (چرا خداوند اين سم را شفا و غذايى لذيذ و يا شربتى گوارا نكرد با اينكه هلاكت او براى خداوند كمترين سودى نداشته و براى شخص مسموم بزرگترين ضررها را داشت ؟) و معلوم است كه صاحب اين اعتراض تا چه اندازه درباره علل و اسبابى كه خداوند در عالم صنع و ايجاد به كار انداخته جاهل است .
بطور كلى هيچ حادثه اى در عالم وجود رخ نمى دهد مگر اينكه حدوث آن مربوط به علتى از سلسله علل است ، و تخلف آن حادثه از آن علت محال است ، گناه هم عينا مانند سمومات اثر غير قابل تخلفى دارد، اگر سمومات اعتدال مزاج را از بين مى برد و مجارى جهاز هاضمه را آلوده نموده از كار مى اندازد گناه هم روح گنهكار را آلوده مى سازد، و همانطورى كه توقع اثر نكردن سم در مزاج توقعى است بيجا، همچنين انتظار اينكه اثر گناه بدون شفاعت و يا توبه و يا كار نيكى كه باعث آمرزش آن باشد خنثى گردد، انتظارى است بى مورد، و در حقيقت ابطال قانون عليت است كه آن نيز مستلزم انكار همه چيز است .
پاسخ به دو شبهه ديگر**

***(224/23)***

**و اما شبهه پنجم كه گفت (بر فرض كه در اين نيز مصلحتى بوده ، مسلط كردن من بر اغواى فرزندان او چرا؟) جوابش از آنچه گذشت معلوم است ، زيرا گفتيم هدايت و عمل حق و اطاعت و امثال آن وقتى محقق مى شود كه ضلالت و باطل و معصيت و امثال آن نيز وجود داشته باشد، و همچنين وقتى دعوت به حق تمام مى گردد كه دعوت به باطل هم بوده باشد، وقتى صراط مستقيمى بوجود مى آيد كه غير صراط مستقيمى باشد و سالك را بغير آنچه كه صراط مستقيم ميرساند برساند. پس تا زمانى كه در روى زمين از جنس ‍ بشر افرادى باقى هستند بايد كسانى باشند كه آنان را به باطل و بسوى عذاب سعير دعوت كنند و چنين داعيانى كه همان ابليس و لشكريان اويند از خدمتگذاران نوع بشرى هستند كه خداوند آنان را تنها به مقدار دعوت شان مسلط نموده و فرموده : (ان عبادى ليس ‍ لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين ) و از خود ابليس هم حكايت كرده كه در قيامت خطاب به مردم مى گويد: (و ما كان لى عليكم من سلطان الا ان دعوتكم ).
و اما شبهه ششم كه گفت وقتى از او براى مدتى بس طولانى مهلت خواستم چرا قبول كرد و در نتيجه عالم را پر از شر و فساد نمود؟ آيا خالى بودن عالم از شر و فساد بهتر نبود؟ جواب از بخش اول آن (وقتى از او براى مدتى بس طولانى مهلت خواستم چرا قبول كرد) از مطالب گذشته معلوم گشت . و در جواب از بخش دومش (آيا خالى بودن عالم از شر و فساد بهتر نبود) مى گوييم : معناى اينكه عالم از شر و فساد خالى باشد اين است كه عالم مادى در عين ماديت مجرد باشد، يعنى فعليت هاى آن بدون قوه و خير آن بدون شر و نفع آن بدون ضرر و ثباتش بدون تغير و طاعتش بدون معصيت و ثوابش بدون عقاب باشد و فرض چنين عالمى مادى محال است .
بيان و توضيح جمله : (لايسئل عما يفعل و هم يسئلون ) از نظر فلسفه و برهان و وحى**

***(224/24)***

**جوابى كه خداى تعالى از شبهات ابليس داده اين است كه : (لايسئل عما يفعل و هم يسئلون ) تازه خود اين جواب هم جوابى است اجمالى زيرا در اين جواب متعرض يك يك شبهات نشده و بطور خلاصه فرموده است ، برگشت همه اين شبهات اعتراض بر خداى تعالى است ، و مخلوق را حق آن نيست كه بر خالق اعتراض كند، خداى تعالى معبودى است كه جز او معبودى نيست ، و كسى را نمى رسد كه او را در آنچه مى كند مورد بازخواست قرار دهد.
از ظاهر كلام خداى تعالى در اين جواب بر مى آيد كه جمله (از آنچه مى كنم بازخواست نمى شوم ) متفرع بر جمله (زيرا معبود منم و جز من معبودى نيست ) مى باشد. و بنابراين ، مفاد كلام چنين مى شود كه : وجود و انانيت خداى تعالى وقتى بذاته و لذاته برايش ‍ ثابت باشد و او معبودى باشد كه مبداء تمامى عالم از او و معاد آن بسوى او باشد پس او در هيچ فعلى از افعالش جز بذات خود به هيچ فاعل ديگرى اتكاء نداشته و در هيچ فعلى محكوم علت غايى ديگرى جز ذات خود نمى گردد، و قهرا او فاعلى خواهد بود كه در فاعليت مافوق هر فاعل ديگر و هم خود او غايتى خواهد بود مافوق همه غايات . هر فاعلى هر كارى را انجام مى دهد اتكايش به قوه و نيرويى است كه او ارزانيش داشته ، و اما خود او به كسى اتكاء ندارد، (ان القوه لله جميعا). و هر غايتى از اين جهت داعى بر فعل مى شود كه متضمن كمال و خيرى است ، و خداوند به خير چيزى محتاج نيست ، بلكه خير هر چيزى از او است ، (بيده الخير). با اين حال چگونه ممكن است سبب كار چنين خداوندى را جستجو كرده و او را در اين باره بازخواست نمود؟ سبب هر كارى يا فاعل است و يا غايت آن و خداى تعالى فاعل هر فاعلى ديگر و غايت هر غايتى ديگر است .**

***(224/25)***

**و اما غير خدا هر فاعلى ديگرى از آنجايى كه قدرت بر فعلش از ناحيه خدا است ، و همچنين هر غايت و خيرى كه فاعل از فعل خود انتظار داشته و يا بدست مى آورد همه به عنايت او و به تسبيب اسباب و تنظيم عوامل و شرايطى است كه او مى كند، از اين جهت مسؤ ول فعل خود بوده و مورد بازخواست قرار مى گيرد كه چرا اين عمل را انجام داده است و بيشتر اين بازخواستها از نتيجه و جهت خير و صلاح عمل است ، به اين معنا كه در غالب افعال مخصوصا افعالى كه حسن و قبح و مدح و ذم در آن جريان دارد سؤ ال مى شود كه به چه منظورى اين عمل را كردى ؟ و چه خير و مصلحتى در آن ديدى ؟.
اشاره به ابحاث ممتدّ متكلمان اشاعره و معتزله دربارهافعال خدا
اين از نظر فلسفه و برهان و وحى ، و اما از نظر متكلمين :
دانشمندان علم كلام از جهت اختلافى كه در مساءله افعال خدا و مسائل متفرع بر آن دارند كه آيا فعل خداى تعالى معلول غرض و هدف مى شود يا نه در مساءله مورد بحث يعنى جوابى كه خداى تعالى از شبهات ابليس داده نيز اختلاف كرده اند. اشاعره كه يك طايفه از متكلمين هستند از جهت اينكه اراده گزافى و اسناد شرور و قبايح را به خداوند تجويز كرده اند در اين مساءله نيز گفته اند معناى كلام خدا كه فرمود: (لا يسئل عما يفعل و هم يسئلون ) اين است كه خداى تعالى هر كارى مى تواند بكند و لازم نيست كارهاى او مانند كارهاى ما مشتمل بر غرض و نتيجه اى باشد، و عقل نمى تواند خدا را مانند ديگران محكوم به اين حكم كند.
در مقابل اين طايفه معتزله قرار دارند كه مى گويند: فعل بدون غرض و نتيجه ، صدورش از خداى تعالى محال است ، زيرا چنين فعلى مستلزم لغو و گزاف است ، و خداى تعالى كار لغو نمى كند.**

***(224/26)***

**و چون راءى معتزله در افعال خدا اين بوده لذا در تفسير آيه مورد بحث نيز گفته اند: معناى آيه اين است كه خداى تعالى (حكيم ) است و حكيم كسى را گويند كه حق هر ذى حقى را ادا مى كند، و معلوم است كه چنين كسى مرتكب قبيح و لغو و گزاف نمى شود تا كسى از او بازخواست كند، از كسى بازخواست مى شود كه ارتكاب قبيح و لغو و گزاف درباره اش احتمال برود.
بايد دانست كه اين بحث آنقدر دامنه دار و پر شاخ و برگ است كه هزاران دانشمند از اين دو طايفه و همچنين پيروان شان از طوايف ديگر قرن ها در پيرامون آن بحث كرده اند، و ما را در اين مختصر مجال آن نيست كه اقوال آنان را به تفصيل نقل نموده و در آن نظر كنيم ، لذا تنها به يك حقيقت ديگر اشاره نموده و با ذكر آن حقيقت مطلب را روشن ساخته و مى گذريم ، چون خواننده عزيز با مطالعه آن به افراط اشاعره و تفريط معتزله و پيروان آن دو واقف مى گردد.
تقسيم علوم و مدركات انسان به : علوم كاشف از خارج و علوم اعتبارى و ذهنى
آن حقيقت اين است كه : بطور كلى علوم و تصديقاتى كه ما بدون شك داراى آن هستيم بر دو قسمند: اول علوم و تصديقاتى كه هيچ گونه ارتباطى به اعمال ما نداشته و تنها واقعياتى را كشف نموده و با خارج تطبيق مى دهد، چه اينكه ما موجود باشيم و اعمال زندگى فردى و اجتماعى را انجام بدهيم يا نه ، مانند تصديق به اينكه عدد چهار جفت است ، و عدد يك نصف دو است ، و عالم موجود است ، و در عالم زمين ، آفتاب و ماه وجود دارد، حال اين علوم و تصديقات يا بديهى است ، و يا نظرى منتهى به بداهت است .**

***(224/27)***

**قسم دوم علومى است عملى و تصديقاتى است اعتبارى و قراردادى كه ما خود، آن را براى كارهاى زندگى اجتماعى مان وضع نموده و اعمال اختيارى خود را در ظرف اجتماع به آن تعليل نموده ، اراده خود را نيز مستند به آن مى كنيم . اينگونه علوم از قبيل علوم قسم اول نيستند كه خارجيت داشته ذاتا و حقيقتا با خارج تطبيق شوند، بلكه ما به آنها ترتيب اثر خارجى مى دهيم ، و اين ترتيب اثر مانند قسم اول ذاتى نيست ، بلكه اعتبارى و قراردادى است .
اين علوم عبارتند از احكام و قوانين و سنن و شؤ ون اعتباريى كه در اجتماع معمول گشته و جريان مى يابد، مانند ولايت ، رياست ، سلطنت و ملك و امثال آن . مثلا رياستى كه ما براى زيد اعتبار نموده و مى گوييم : (زيد رئيس است ) وصفى است اعتبارى كه در خارج هيچ برابرى جز زيد ندارد، يعنى در خارج غير از انسانى بنام زيد چيزى بنام رياست وجود ندارد، بخلاف بلند قامتى و سياهى و سفيدى زيد كه در خارج وجود جداگانه اى از وجود زيد دارند.**

***(224/28)***

**منشاء پيدايش اينگونه علوم و تصديقات احتياج بشر به تشكيل اجتماع است ، مثلا همين رياست از آنجايى كه بشر مجبور است اجتماعى زندگى كند، به حكم جبر اداره امور جمعيت را به شخص معينى واگذار مى كند، تا او هر كارى را در موقع مناسبش انجام دهد، اگر جامعه را به شكل يك بدن فرض كنيم نسبت اين شخص به آن ، نسبت سر خواهد بود به بدن ، به همين مناسبت براى اينكه مقام شخص مزبور محفوظ بماند و جامعه از آثار و فوايد مقام او برخوردار شود او را به وصف رياست توصيف نموده مى گويند: (زيد راس جمعيت و رئيس آنها است ) پس اعتقاد به اينكه زيد راءس و رئيس است اعتقادى است وهمى كه از ظرف وهم به خارج سرايت نمى كند، و ليكن ما همين امر وهمى را يك معناى خارجى اعتبار نموده به خاطر مصالح اجتماعى مان آثار خارجى بر آن مترتب مى كنيم . همه معانيى كه در محيط اجتماع بشرى مربوط به اعمال انسانى است بر اين قياس است ، و همه آنها را خود انسان به خاطر مصلحت زندگيش وضع نموده و در قالب اعتبار ريخته است .
فرق بين اين دو قسم از علوم
فرقى كه بين اين دو قسم از علوم است اين است كه قسم اول از خارج انتزاع شده و به اعتبار اينكه حقيقتا مطابق با خارج است صدق و به اعتبار اينكه خارج مطابق آن است حق ناميده مى شود، و در نتيجه معناى صدق و حق بودن آن اين مى شود كه اين حقيقت ذهنى عينا همان حقيقتى است كه در خارج است ، و آن حقيقت كه در خارج است عينا همين حقيقتى است كه در ذهن است .**

***(224/29)***

**و اما قسم دوم جز در ذهن ظرف تحققى نداشته و با خارج انطباق ندارد، جز اينكه مصلحتى از مصالح زندگى ما را وادار ساخته كه آن را معتبر شمرده و خارجى فرضش كنيم ، و بطور ادعا منطبق بر خارجش بدانيم و لو اينكه حقيقتا منطبق نباشد. پس رئيس بودن زيد بخاطر يك غرض اجتماعى مثل شير بودن او است بخاطر يك غرض تخيلى شعرى ، و توصيفى كه ما در جامعه خود از زيد كرده و مى گوييم : (زيد در كشور ما و يا شهر ما رئيس است ) مانند توصيفى است كه يك شاعر از او كرده و مى گويد: (زيد شير است ). تمام معانى اعتبارى چه تصورى باشد و چه تصديقى همه بر اين قياسند، و اين معانى گر چه منشاءشان ذهن خلاقه آدمى است و چيزى در خارج نيست كه ذهن اين معانى را از آن انتزاع نموده و در تطبيق اعمال بر آن اعتماد نمايد الا اينكه از يك جهت ديگر اعتماد بر خارج دارد، و آن اين است كه انسان به وسيله همين امور ذهنى و وهمى نواقص خود را جبران نموده به كمال وجوديش و نيز به نتايجى كه بايد برسد مى رسد.
و خلاصه ، بقاى وجود انسان و رسيدن به مقاصد حقيقى مادى و روحيش او را وادار مى سازد كه معانى اعتبارى را معتبر شمرده اعمال خود را بر آن تطبيق نمايد و بدين وسيله به سعادت خود نائل آيد، و لذا مى بينيم اين احكام بر حسب اختلافى كه جوامع بشرى در عقايد و مقاصد خويش دارند مختلف مى شود، يك كارى در نظر قطبى ها طورى تلقى مى شود و در نظر جوامع مناطق استوايى طورى ديگر، شرقى ها در آن طورى قضاوت مى كنند و غربى ها طورى ديگر، شهرى ها طورى و روستايى ها طورى ديگر، حتى چه بسا كارها كه نظريه طبقات مختلف يك جامعه از عوام و خواص ، فقرا و اغنيا، موالى و عبيد، رؤ سا و مرئوسين ، سالخوردگان و خردسالان و مردان و زنان در آن مختلف مى شود.**

***(224/30)***

**البته در اين ميان اعتباريات ديگرى هم هست كه هيچ يك از جوامع و طبقات در آن اختلاف ندارند، و آن احكامى است كه عقل درباره مقاصد عمومى بشر دارد، مانند وجوب تشكيل اجتماع و خوبى عدالت و بدى ظلم و امثال آن .
پس خلاصه اين شد كه قسم دوم از علوم و تصديقات ما نيز اعتماد بر خارج دارد، اگر چه مانند قسم اول مستقيما منطبق بر خارج نباشد.
جميع احكام عقلى از فعل خداوند اتخاذ شده است
اين معنا كه معلوم شد اينك مى گوييم تمامى علوم و احكامى كه ما داريم چه از قبيل قسم اول باشد و چه از قبيل قسم دوم اعتمادش بر فعل خداى تعالى است ، زيرا خارجى كه تا كنون مى گفتيم تكيه گاه علوم ما است ، همان عالم صنع و ايجادى است كه خود فعل خداى تعالى است . بنابراين ، برگشت معناى اينكه مى گوييم (عدد يك نصف عدد دو است ) به اين است كه خداى تعالى دائما در عدد يك و دو به اين نسبت رفتار مى كند، و همچنين ساير مثالهايى كه براى تصديقات قسم اول زديم .
و در قسم دوم هم برگشت معناى اينكه مى گوييم (زيد رئيس است و بايد احترامش كرد) به اين است كه خداى سبحان انسان را طورى آفريده كه به ارتكاز خود اينطور حكم كند و بر طبق حكمش هم عمل نمايد.
next page
fehrest page
back page**

***(224/31)***

**next page
fehrest page
back page
پس جميع احكام عقليى كه ما داريم چه احكام نظريى كه عقل در آن به ضرورت و امكان حكم مى كند و چه احكام عملى و حسن و قبحى كه عقل از نظر مصالح و مفاسد حكم به آن مى كند همه از فعل خداى تعالى اتخاذ شده است . و با اين حال آيا اين از معتزله لغزش و جرم نيست كه عقل خود را حاكم بر خداى تعالى نموده و اطلاق ذات غير متناهى او را محدود و محكوم به احكام آن كه از محدودات و مقيدات اتخاذ شده بنمايند؟ و آيا اين گناه بزرگى نيست كه با عقل خود قوانينى وضع نمايند و خداى تعالى را محكوم به آن نموده بگويند: بر خداوند واجب است كه چنين كند، و حرام است كه چنان كند؟ و يا آنكه بگويند: فلان عمل از خداوند پسنديده و يا ناپسند است ؟ عقل نظرى را حاكم بر خدا كردن خدا را محدود كردن است ، و محدوديت مساوق با معلوليت است ، زيرا حد غير از محدود است ، و ممكن نيست كسى خودش نقشه ريزى و تحديد حدود ذات خود كند. پس لازمه حرف معتزله اين است كه مافوق خداى تعالى كسى باشد كه او را محدود به حدودى كرده باشد و عقل عملى را هم حاكم بر خداى تعالى كردن خداى را ناقص ‍ دانستن است زيرا ناقص است كه به خاطر استكمال و جبران نواقص خود مجبور است به قوانين و سنن اعتبارى تن در دهد - دقت فرماييد -.
اشكالاتى كه بر راءى اشاعره در احكام نظرىعقل وارد است**

***(225/1)***

**لغزش بزرگ ديگر، گفتار اشاعره است كه عقل را در تشخيص افعال خداى تعالى از كار انداخته و احكام نظرى و عملى آن را بى اعتبار دانسته اند. آرى ، اشاعره در مرحله نظريات ، قوانين كليى از مشاهده افعال خداى تعالى استخراج نموده از آن قوانين پى به وجود پروردگار برده و وجودش را بدليل آن قوانين اثبات كرده اند، و ليكن پس از فراغت از اثبات خداى تعالى برگشته احكام ضرورى عقل را ابطال نموده اند، و چنين استدلال كرده اند كه عقل كوچكتر از آن است كه به ساحت قدس ربوبى راه يافته و به كنه ذات و خصوصيات صفاتش احاطه پيدا كند، در اثر اين اشتباه بوده كه گفته اند: خداى تعالى به ذات خود فاعل نيست ، بلكه به اراده فعليه اش فاعل است و فعل و ترك نسبت به او يكسان است ، و در كارهاى او غرض و نتيجه اى نيست ، و خير و شر همه مستند به او است . غافل از اينكه اگر بنا باشد احكام عقلى را در خصوصيات افعال خدا و سنن و نواميسى كه در نظام خلقت جارى ساخته ابطال كنيم در كشف اصل وجود او نيز ابطال كرده ايم ، زيرا اگر احكام عقلى در اينجا معتبر نباشد بايد در آنجا نيز معتبر نباشد و اگر در آنجا معتبر است در اينجا چرا معتبر نباشد؟ چطور شد كه عقل در استخراج قوانين كلى عالم و پى بردن از آن قوانين به وجود خداى تعالى حجت است ، و ليكن در تشخيص خصوصيات افعال خدا حجت نيست ؟.**

***(225/2)***

**از اين اشكال مهم تر اينكه اگر عقل از تشخيص خصوصيات افعال خدا عاجز باشد پس احكام و قوانينى هم كه از خارج انتزاع مى كند با خارج مطابقت ندارد، و اين همان سفسطه اى است كه مستلزم بطلان علم و خروج از فطرت انسانيت است ، زيرا معناى اينكه يكى از افعال و يا صفات خداى تعالى مخالف با احكام عقلى باشد اين است كه اين احكام با خارج (فعل خدا) مطابقت نداشته باشد، و وقتى ممكن باشد يكى از احكام ضرورى عقلى با خارج مطابقت نكند احتمال عدم مطابقت در ساير احكام عقلى نيز وجود دارد، و با چنين احتمالى ديگر براى بشر علمى باقى نمى ماند، زيرا در بديهى ترين احكام عقلى احتمال خلاف راه دارد، و اين همان سفسطه است .
اين بود اشكالاتى كه بر راءى اشاعره در احكام نظرى عقل وارد است .
جريان احكام عقلى عملى در افعال خداى تعالى
و اما در احكام عملى عقل - بايد دانست كه اين احكام همانطورى كه مكرر گفته ايم مخترعاتى هستند ذهنى كه انسان آنها را به منظور رسيدن به مقاصد كمالى و سعادت زندگى خود وضع كرده است ، در نتيجه هر عملى را كه با سعادت زندگى او مطابقت و سازگارى دارد به وصف (خوب و پسنديده ) توصيف نموده اجتماع را هم به انجام آن امر تشويق مى كند. و هر كدام را كه مخالف با سعادت زندگى او بوده به وصف (زشت و ناپسند) توصيف كرده جامعه را از ارتكاب آن نهى و تحذير مى نمايد. پس آن نتيجه اى كه بشر را مجبور به وضع اين اوامر و نواهى و تشويق و تحذيرها و تقنين اين احكام و اعتبار خوب و بد كارها ساخته همان مصالحى است كه چشم پوشى از آن برايش ممكن نبوده است .**

***(225/3)***

**با اين حال فرض اينكه عقل احكامى تشريعى داشته باشد كه در متعلق آن هيچ حسن و مصلحتى وجود نداشته باشد فرضى است متناقض الاطراف و غير قابل تصور، و وقتى فرض وجود چنين حكم عقلى غلط باشد فرض اين گونه احكام شرعى نيز غلط خواهد بود، براى اينكه احكامى هم كه خداى تعالى تشريع مى كند با احكامى كه ما در بين خود تشريع مى كنيم سنخا متحدند، وجوب و حرمت ، امر و نهى وعد و وعيد خداى تعالى نيز مانند وجوب و حرمت ، امر و نهى و وعد و وعيد ما اعتبارى و عناوينى است ادعايى ، با اين تفاوت كه چون (ادعا عبارت است از خطاى در ذهن ) و ساحت مقدس خداى تعالى از آن منزه است از اين جهت اين عناوين از خداى تعالى قائم است به ظرف اجتماع ، همچنانكه تمنا و اميد از آنجايى كه به معناى واقعيش از خداى تعالى سر نمى زند قائم به مورد مخاطب و در حقيقت از قبيل حرف زدن با كودك به زبان كودكانه است .
و ليكن در اين كه صدور اين عناوين از خداى تعالى بخاطر اغراض و نتايجى است هيچ فرقى با صدور آن از خود ما ندارد و عينا مانند احكام خود ما متعلق به انسان اجتماعى و اجتماع مترقى به سوى كمال و خلاصه به انسانى است كه با تطبيق عمل با آن احكام سعادت زندگى خود را احراز مى نمايد.**

***(225/4)***

**پس معلوم شد كه براى كارهاى تشريعى خداى تعالى مصلحت و غرضى ، و براى اوامر و نواهيش حسن و قبحى هست ، و چنان نيست كه اشاعره مى گويند. و به خوبى ثابت گرديد كه گفتار اشاعره به منزله گفتار كسى است كه بگويد: راه خدا به جايى نمى رسد، و حال آنكه ضرورت و بداهت حكم مى كند به اينكه هر راهى وقتى راه است كه به جايى منتهى گردد، و راه بدون غايت نظير وسط بدون اطراف است . همچنين گفتار ديگرشان كه گفته اند: (عمل نيك آن عملى است كه خداوند به آن امر كرده باشد. و عمل زشت آن كارى است كه خدا از آن نهى كرده باشد، حتى اگر به ظلم كه زشتيش از بديهيات عقلى است امر كند نيك مى شود و اگر از عدالت كه نيكو بودنش بديهى است نهى كند زشت مى گردد) شبيه اين است كه كسى بگويد اگر خداوند آدمى را به سوى هلاكت و نابودى ببرد سعادت زندگيش تاءمين مى شود، و اگر انسان را از سعادت جاودانه زندگى باز بدارد آن وقت است كه سعادت شقاوت مى شود.
عقل نظرى در تشخيصهاى خود درباره معارف مربوط به خدا مصيب است .**

***(225/5)***

**پس حق مطلب در اين دو مرحله اين است كه عقل نظرى در تشخيصات خود و قضاوتهايى كه درباره معارف مربوط به خداى تعالى دارد مصيب است ، زيرا اگر عقل ما چيزهايى از قبيل علم ، قدرت و حيات و غير آن را براى خداى تعالى اثبات مى كند، و يا موجودات را مستند به وى مى داند، و يا صفات فعلى از قبيل رحمت ، مغفرت ، رزق ، انعام و هدايت و غير آن را برايش قائل مى شود همه از اين جهت است كه در خود نمونه اى از خروار آن كمالات را سراغ دارد، و لذا در عين اينكه على رغم اشاعره مى گوييم عقل در تشخيصات خود مصيب و براهين او معتبر و حجت است ادعا هم نمى كنيم كه عقل به كنه ذات و صفات خدا احاطه دارد، بلكه اعتراف مى كنيم به اينكه آنچه را كه ما به عقل خود براى او اثبات مى كنيم غير آن چيزى است كه در خداى تعالى است . مثلا علمى را كه ما براى خدا اثبات مى كنيم از آنجايى كه ما خود محدود هستيم آن نيز محدود است ، و خداى تعالى بزرگتر از آن است كه حدى او را در خود محدود سازد.
و مفاهيم صفاتى كه ما براى او اثبات مى كنيم هر كدام قالب معناى خودش است و غير خود را شامل نمى شود، مفهوم علم غير از مفهوم قدرت است و همچنين هر مفهومى غير از مفاهيم ديگر است ، و چنين مفاهيمى نمى تواند آيينه وجود بيكران پروردگار باشد. و ليكن اين معنا باعث نمى شود كه ما مانند اشاعره قضاوت و تشخيص عقل را در اين باره معتبر ندانيم ، بلكه با توسل به صفات سلبيه اين نقيصه را جبران نموده و در عين اينكه مى گوييم خدا عالم است ، قادر است ، حى است اين را نيز اضافه مى كنيم كه خداوند در وصف نمى گنجد و بزرگتر از آن است كه در چارديوارى اوصاف و تحديدات ما محصور گردد و در آن محدود شود، و اين خود ما را به حقيقت امر نزديك مى سازد.**

***(225/6)***

**در تفسير آيه (لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثه ) پاره اى از خطب غراى امير المؤ منين على (عليه السلام ) را كه با بهترين بيان اين معنا را مبرهن و روشن ساخته نقل كرده ، توضيح داديم - به آنجا مراجعه شود-.
عقل عملى : جستجوى مصالح و مفاسد و حسن و قبحافعال در احكام تشريعى
و اما در مرحله عقل عملى - در اين مرحله نيز احكام عقل در افعال تشريعى خداى تعالى جارى مى شود، الا اينكه خداى تعالى هر چه را كه تشريع مى كند از روى احتياج نيست ، بلكه تفضل بر بندگان است تا بدين وسيله حوائج آنان را بر طرف سازد. پس خداى تعالى نيز كارهايش مثل ما معلل به اغراض هست ، وقتى مطلب از اين قرار باشد جاى آن هست كه عقل در اطراف احكام تشريعى خدا بحث نموده در پى جستجوى مصالح و مفاسد و حسن و قبح افعال برآيد، ليكن نه براى اينكه خداى تعالى را محكوم به حكم خود نموده به چيزهايى امر و از امورى نهيش كند، زيرا كه خداى تعالى نيازمند به هيچ كمالى نيست تا به حكمى كه او را به آن كمال برساند محكوم گردد. بلكه همانطورى كه گفته شد براى اين است كه به مصالح و مفاسد كارهاى خود واقف شود، چون مى بيند پروردگارش شرايع و سننى برايش تشريع كرده و مانند سلطانى عزيز و مقتدر از او خواسته تا در برابر عظمتش به مراسم عبوديت قيام كند. پروردگارى است منعم كه حيات بنده و مرگ و رزق و تدبير امورش و حساب افعال و پاداش بر حسنات و جزاى بر گناهانش همه در دست او است ، لذا فكر مى كند - و جاى آنهم هست كه فكر كند - آيا معقول است چنين پروردگارى حكمى را بدون دليل متوجه او سازد و يا عذرى را بدون دليل از او بپذيرد و يا بى جهت جزا و پاداشش دهد؟**

***(225/7)***

**علاوه بر اينكه خودش به هدايت ارتكازيش جواب خود را مى دهد، از آيات قرآنى از قبيل آيه (لئلا يكون للناس على الله حجه بعد الرسل ) و آيه (ليهلك من هلك عن بينه و يحيى من حى عن بينه ) و آيات راجع به احتجاج او در قيامت نيز آن را استفاده مى كند.
با اين حال چطور مى توان گفت احكامى كه عقل در افعال ما دارد در افعال خداى تعالى جارى نيست ؟
آياتى كه جريان عقل نظرى و عقل عملى را در ناحيه پروردگار تاءييد مى كند
اگر احكام عقلى در اين مرحله جريان نداشت خداى تعالى در امثال آيه (ان الله لا يظلم الناس شيئا) و آيه (ان الله لا يخلف الميعاد) و آيه (و ما خلقنا السموات و الارض و ما بينهما لا عبين ) و آيات بسيار ديگرى ( ظلم )، (خلف وعده )، (لهو) و (لعب ) و ساير رذائل اجتماعى را كه عقل آن را قبيح مى داند از خود نفى نمى كرد.
تنها اين سنخ آيات نيستند كه ادعاى ما را در جريان احكام عقلى در افعال خداى تعالى تاييد مى كنند بلكه آيات زياد ديگرى نيز هست كه اين ادعا را در هر دو مرحله يعنى مرحله جريان احكام عقل نظرى و مرحله جريان احكام عقل عملى در ناحيه پروردگار تاءييد مى نمايند.
اما آيات راجع به مرحله اولى - از آن جمله يكى آيه (الحق من ربك فلا تكن من الممترين ) است . توضيح اينكه در اين آيه فرموده : (حق از ناحيه پروردگار تو است ) و نفرموده : (حق با پروردگار تو است ) و اين خود دليل بر اين است كه هر قضيه حقى و هر حكم واقعى از فعل خدا اخذ مى شود نه اينكه حقى هست و خداوند محكوم است به اينكه كارهاى خود را بر طبق آن انجام دهد و مانند ما آدميان با اين مطابقت استدلال بر صحت عمل خود كند.**

***(225/8)***

**يكى ديگر آيه (و الله يحكم لا معقب لحكمه ) است كه از آن بر مى آيد حكم كردن ، حق مطلق او است و هيچ مانعى چه عقلى و چه غير عقلى مانع از حكم او نيست ، براى اينكه هر مانعى كه فرض شود فعل خدا و مخلوق او و متاءخر از او است نه حاكم و مسلط بر او و نه مؤ ثر در او.
يكى ديگر جمله (و هو الواحد القهار) و جمله (و الله غالب على امره ) و جمله (ان الله بالغ امره ) است ، چون از اين جملات بر مى آيد كه خداوند قاهر و غالب است ، و كسى است كه هيچ چيزى بر او غلبه و تسلط ندارد و او را از رسيدن به كار خويش باز نمى دارد و بين او و كارش حائل نمى شود.
و نيز از آن جمله ، آيه (الا له الخلق و الامر) و همچنين آيات ديگرى كه همه در افاده اين معنا مطلقند و آيه ديگرى هم نيست كه اين آيات را تقييد كرده بگويد: خداوند در فلان امر محكوم و مغلوب است .
و اگر ما عليه اشاعره مى گوييم حكم عقل نظرى در افعال خداى تعالى جارى مى شود معنايش اين نيست كه خداوند محكوم به احكام عقل مى باشد، زيرا همانطورى كه مكرر گفته شد عقل ما با همه آثارش در افعالش كه همان نفس الامر و خارج است تابع خدا و ماءخوذ از سنت جارى او است ، بلكه معنايش اين است كه عقل مى تواند خصوصيات فعل خدا را درك نموده و در اين باره مجهولاتى را كشف نمايد، و اگر عقل چنين قدرتى نمى داشت اين همه در قرآن كريم امر به تعقل ، تذكر، تفكر، تدبر و امثال آن نمى كرد.
و اما آيات راجع به مرحله دوم - از آن جمله يكى آيه (استجيبوا لله و للرسول اذا دعاكم لما يحييكم ) است كه دلالت دارد بر اينكه در عمل به احكام خداى تعالى مصالحى است كه حيات مقرون به سعادت آدمى را تاءمين مى كند.**

***(225/9)***

**و يكى ديگر آيه (قل ان الله لا يامر بالفحشاء) است كه از آن به خوبى بر مى آيد عملى كه فى نفسه و با قطع نظر از امر و نهى خدا فحشاء و زشت است خداوند به انجام آن امر نمى كند، نه آنكه اشاعره مى گفته اند كه : اگر خدا امر به چيزى كند ما مى فهميم كه آن عمل فحشاء و زشت نيست .
و نيز از آن جمله ، آيه (لا تشرك بالله ان الشرك لظلم عظيم ) و همچنين آيات بسيار ديگرى است كه احكام مجعول را به مصالحى كه در آنها موجود است تعليل مى كند، مانند آيات راجع به نماز، روزه ، صدقات ، جهاد و غير آنها كه چون حاجتى به نقل آن نيست از نقلش خوددارى نموده مى گذريم .
بحث روايتى
(رواياتى در مورد شيطان و تمرد تو از سجده بر آدم و وساوس و تصرفات او...)
در تفسير عياشى از داود بن فرقد از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود: ملائكه قبل از داستان آدم ابليس را از جنس خود مى پنداشتند، و ليكن خداى تعالى او را مى شناخت و با تحريك حميت و عصبيت او آنچه را كه در نفس او پنهان بود آشكار ساخت ، و در نتيجه صراحتا گفت : (خلقتنى من نار و خلقته من طين )
و در الدر المنثور است كه ابونعيم در كتاب حليه و ديلمى از جعفر بن محمد از پدرش و او از جدش از رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) نقل كرده اند كه فرمود: اولين كسى كه دين را به راى خود قياس كرد ابليس بود. خداى تعالى فرمود تا بر آدم سجده كند، او در جواب گفت : (من از او بهترم مرا از آتش و او را از گل آفريدى ). امام جعفر بن محمد (عليهماالسلام ) پس از نقل اين روايت اضافه كرد كه : هر كس امر دين را به راءى خود قياس كند خداوند او را در قيامت با ابليس قرين مى سازد، براى اينكه در دنيا همان كارى را كرده كه ابليس كرد.**

***(225/10)***

**و در كافى به سند خود از عيسى بن عبدالله قرشى نقل مى كند كه گفت : روزى ابوحنيفه بر امام صادق وارد شد، حضرت به وى فرمود: اى ابا حنيفه به من خبر رسانده اند كه تو به قياس عمل مى كنى ؟ گفت آرى عمل به قياس مى كنم . حضرت فرمود: زنهار! قياس ‍ مكن كه اولين كسى كه قياس كرد ابليس بود، آن موقعى كه گفت : (مرا از آتش و او را از گل آفريدى ).
در كتاب عيون اخبار الرضا از اميرالمؤ منين (عليه السلام ) نقل كرده كه فرمود: ابليس اولين كسى بود كه كفر ورزيد و منشا پيدايش و انتشار كفر شد.
مؤ لف : اين روايت را عياشى نيز از امام صادق (عليه السلام ) نقل كرده .
در كافى از امام صادق (عليه السلام ) نقل شده كه در ضمن حديثى فرمود: اولين معصيتى كه حكايت از نخوت درونى مى كرد و از روى كبر سر زد از ابليس بود.
مؤ لف : بيان اين روايت در سابق گذشت .
در تفسير قمى از امام صادق (عليه السلام ) روايت شده كه فرمود: (استكبار) اولين معصيتى بود كه خداوند بدان نافرمانى شد.
مؤ لف : در بيان سابق ما گذشت كه ريشه استكبار انانيت و خود را مستقل از خداى تعالى دانستن است ، همچنانكه روايت قبلى هم اين معنا را داشت .
در نهج البلاغه در ضمن خطبه اى كه امام (عليه السلام ) خلقت آدم را وصف مى كند چنين آمده است : (و استادى الله سبحانه الملائكه وديعته لديهم و عهد وصيته اليهم فى الاذعان بالسجود له و الخشوع لتكرمته فقال سبحانه : اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس ‍ اعترته الحميه و غلبت عليه الشقوه ...).**

***(225/11)***

**مؤ لف : در اين خطبه نكته اى است كه ادعاى قبلى ما را مبنى بر اينكه (آدم در اين قصه به عنوان مثالى كه انسانيت را مجسم مى سازد ذكر شده و خصوصيتى در شخص او نبوده ) تاءييد مى نمايد و آن نكته اين است كه امام (عليه السلام ) امر به سجده را متوجه به ابليس ‍ و جنود او دانسته و خصوصيتى براى شخص ابليس قائل نشده ، و نيز معلوم مى شود كه اين داستان در عين اينكه داستان است يك جريان تكوينى را حكايت مى كند.
در مجمع البيان از امام باقر (عليه السلام ) نقل كرده كه در معناى جمله (ثم لاتينهم من بين ايديهم و من خلفهم و عن ايمانهم و عن شمائلهم ...) فرمود: منظور از اينكه (از جلو آنان در مى آيم ) اين است كه آخرت را در نظرشان موهون مى سازم . و مراد از اينكه گفت از (پشت سرشان در مى آيم ) اين است كه آنان را امر مى كنم به اينكه اموال را جمع نموده و از دادن حقوق خدا خوددارى كنند و آن را براى ورثه بگذارند. و مراد از اينكه گفت : (از طرف راست آنان در مى آيم ) اين است كه دين آنان را به وسيله جلوه دادن گمراهى ها و آرايش شبهات تباه مى سازم . و مقصود از اينكه گفت (از طرف چپ آنان در مى آيم ) اين است كه لذات را آنقدر مورد علاقه شان قرار مى دهم كه محبت شان به آن از هر چيز ديگرى بيشتر شود.
در تفسير عياشى از امام صادق (عليه السلام ) نقل كرده كه فرمود: به آن خدايى كه محمد (صلى الله عليه و آله و سلم ) را مبعوث كرد عفريت ها و شيطان ها در اطراف مؤ من بيشتر است از زنبورهايى كه در پيرامون گوشت آمد و شد دارند.
در معانى الاخبار از حضرت رضا (عليه السلام ) نقل كرده كه فرمود: شيطان از اين جهت (ابليس ) ناميده شد كه از رحمت خدا بى نصيب شد، چون اين كلمه به معناى محروم و ماءيوس از رحمت خدا است .
بهشت آدم از باغهاى دنيا بوده است**

***(225/12)***

**قمى در تفسير خود مى گويد: پدرم براى من حديث كرد از امام صادق (عليه السلام ) كه شخصى از آنجناب پرسيد: آيا بهشت آدم از باغهاى دنيا بوده و يا از باغهاى آخرت ؟ حضرت در جواب فرمود: از باغهاى دنيا بوده و همين ماه و خورشيدى كه بر ما مى تابد به آن بهشت مى تابيده . و اگر از باغهاى آخرت مى بود هرگز از آن اخراج نمى شد، چون آخرت خانه خلود است ، و پس از آنكه خداوند آدم را در آن بهشت جاى داد همه خوردنيها را به جز يك درخت برايش مباح كرد. چون خلقت آدم طورى بود كه بدون امر و نهى و غذا و لباس و مسكن و نكاح نمى توانست بسر ببرد، و سود و زيان خود را جز به راهنمايى خداوند تشخيص نمى داد.
پس ابليس بر او در آمد و گفت اگر تو و همسرت از اين درخت بخوريد فرشته خواهيد شد و براى هميشه در بهشت خواهيد زيست ، و اگر نخوريد خداوند بيرون تان خواهد كرد، آنگاه قسم خورد كه خيرخواه آنان است ، همچنانكه خداى تعالى از وى چنين نقل مى كند: (ما نهيكما ربكما عن هذه الشجره الا ان تكونا ملكين او تكونا من الخالدين و قاسمهما انى لكما لمن الناصحين ).
آدم گفته او را پذيرفت و به اتفاق همسرش از آن درخت خورد و كارشان به آنجايى رسيد كه خداى تعالى فرمود: (فبدت لهما سواتهما)، لباسهاى بهشتى شان از تن آنان فرو ريخت ، ناگزير از برگ درختان بهشتى خود را پوشانيدند، و خداوند خطابشان كرد كه : (الم انهكما عن تلكما الشجره و اقل لكما ان الشيطان لكما عدو مبين - آيا به شما نگفتم كه از اين درخت نخوريد؟...) در جواب چنين عرض كردند: (ربنا ظلمنا انفسنا و ان لم تغفرلنا و ترحمنا لنكونن من الخاسرين ). خداوند در جواب شان چنين فرمود: (اهبطوا بعضكم لبعض عدو و لكم فى الارض مستقر و متاع الى حين ) يعنى تا روز قيامت .**

***(225/13)***

**در كافى از على بن ابراهيم از امام صادق (عليه السلام ) روايت شده كه فرمود: پس از آنكه آدم از بهشت بيرون شد جبرئيل بر او نازل شد و گفت : مگر اين نبود كه خداوند تو را به دست خود آفريد و از روح خود در تو دميد و ملائكه را به سجده بر تو واداشت و كنيز خود حوا را همسرت كرد و در بهشت جاى داده همه آنها را بر تو مباح نمود؟ و مگر اين نبود كه تو را رو به رو خطاب نمود و از خوردن آن درخت نهى كرد؟ با اين حال چرا از آن خوردى و خداى تعالى را نافرمانى كردى ؟ آدم گفت چه كنم ، ابليس فريبم داد و قسم خورد كه من خيرخواه تو هستم ، و من كجا خيال مى كردم كه يكى از مخلوقات خدا به اسم خدا به دروغ سوگند ياد كند؟
مؤ لف : در سوره بقره در ذيل آيات همين داستان تعداد ديگرى از روايات راجع به آن نقل شد، و به زودى در جاى مناسب باز هم تعدادى از آن روايات نقل خواهد شد - ان شاء الله تعالى -.
در تفسير قمى از امام صادق (عليه السلام ) حديثى روايت شده كه آنجناب در ضمن آن حديث اين داستان را چنين نقل كرده اند: سپس ابليس گفت : پروردگارا آيا با اينكه تو خداوند عادلى و هرگز ستم روا نمى دارى ثواب اعمال گذشته مرا نمى دهى ؟ فرمود: از مثوبات آخرت نمى دهم و ليكن از لذايذ دنيا هر آنچه بخواهى بگو تا در پاداش عبادتهايت بتو بدهم ، ابليس اولين چيزى را كه از خدا درخواست كرد اين بود كه خدايا مرا تا روز قيامت زنده بدار.**

***(225/14)***

**خداى تعالى نيز درخواستش را پذيرفت . آنگاه درخواست كرد مرا بر فرزندان آدم مسلط كن ، اين را نيز پذيرفت . باز هم درخواست كرد كه مرا مانند خون در سراسر وجود آنان راه ده . فرمود: راهت دادم . سپس درخواست كرد براى بشر هيچ فرزندى به وجود نيايد مگر اينكه براى من دو فرزند به وجود آيد، و من آدميان را ببينم و آنان مرا نبينند، و من به هر صورتى كه بخواهم بتوانم در برابر آنان به آن صورت در آيم . خداى تعالى اينها را نيز پذيرفت . ابليس قانع نشد، و گفت خدايا بيشتر از اين به من بده . فرمود: من براى تو و ذريه تو در سينه هاى بشر جايى و قرارگاهى دادم . اينجا ابليس قانع شد و گفت : مرا بس است ، (فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين ).
رد اينكه ملائكه و شياطين به تغيير ذات خود قدرت داشته باشند و به صور مختلفه درآيند.
مؤ لف : بحث گذشته ما معناى اين حديث را به خوبى روشن مى سازد، و حاجت به توضيح ديگرى نيست ، و آنچه گفته : (و من به هر صورتى كه بخواهم بتوانم در برابر آنان به آن صورت در آيم ) معنايش اين نيست كه من ذات خود را به هر طورى كه بخواهم تغيير دهم ، و بيش از اين دلالت ندارد كه من به هر نحوى كه بخواهم در حواس انسان تصرف كنم .**

***(225/15)***

**بنابراين ، اينكه بعضى از علما گفته اند (اجماع علما بر اين است كه ابليس و ذريه او از طايفه جن و مانند ساير اجنه اجسامى هوايى و لطيفند و به هر شكلى كه بخواهند در مى آيند حتى شكل سگ و خوك ولى ملائكه اجسام لطيفى هستند كه به هر شكلى در مى آيند جز به شكل سگ و خوك ) سخنى نادرست است ، زيرا ظاهر اين كلام اين است كه ملائكه و شيطانها قدرت بر تغيير ذات خود دارند و اين حرفى است كه نه از عقل دليلى بر آن هست و نه از نقل ، اجماعى هم كه ادعا كرده اند در حقيقت اتفاق در فهم است ، و چنين اجماعى را اگر خود ما بدست بياوريم حجت نيست تا چه رسد به اينكه ديگران آن را نقل كنند، وقتى اجماعى در كار نبود باقى مى ماند كتاب و سنت ، و ماءخذ قرآنى و روايتى اين داستان همان بود كه ما ذكر كرديم ، و ديديد كه از آن چنين چيزى استفاده نمى شد.
همچنين مساءله ذريه ابليس و كثرت آنها چيزى جز اين در دست نيست كه ذريه ابليس بسيارند و همه از خود او منشعب شده اند، اما اين انشعاب از راه تناسلى است كه ما داريم و يا راه تخم گذارى و جوجه كشى است و يا به نحوى ديگر است براى ما معلوم نيست ، و مانند بسيارى از چيزها راهى براى فهم آن نداريم .**

***(225/16)***

**بله ، در بين روايات چند روايت ديده مى شود كه دلالت دارند بر اينكه (ابليس با خودش ازدواج مى كند و يا تخم مى گذارد و جوجه در مى آورد، و يا براى ابليس دو ران و يك عضو تناسلى نر و ماده است ، كه خودش با خود جفت شده و در هر روز ده بچه مى زايد، و بچه هايش همه نرند و در بين آنان ازدواج و توالد و تناسل نيست ). و ليكن هيچيك از اين روايات قابل اعتماد نيست ، زيرا يا مرسل است و يا مقطوع است و يا موقوف ، آنهم در مثل اين مطالبى كه در آن جز به آيه محكمه و يا حديث متواتر و يا حديث همراه با قرينه قطعى نمى توان اعتماد نمود. حتى اگر اين روايات با ظاهر قرآن هم منطبق مى شد ممكن بود به اين وسيله تصحيح شود، و ليكن مفاد هيچيك از آنها با قرآن منطبق نيست .
در كافى از على بن ابراهيم از پدرش از ابن ابى عمير از حماد از ابى عبدالله (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود: هيچ دلى نيست مگر اينكه داراى دو گوش است ، بر در يكى از آن دو گوش ملكى است كه آدمى را ارشاد مى نمايد، و بر در ديگرى شيطانى است كه او را گمراه مى سازد، اين يكى مى گويد: بكن آن ديگرى مى گويد: زنهار! مكن . شيطان مى گويد معصيت كن و ملك مى گويد مكن . و اين گفته خداى تعالى است كه مى فرمايد: (عن اليمين و عن الشمال قعيد مايلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد).
در بحار از كتاب شهاب نقل شده كه رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) فرمود: شيطان در بنى نوع آدم مانند خون است كه در همه جاى بدن جريان دارد.
در صحيح مسلم از ابن مسعود از رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) روايت كرده كه فرمود: هيچ كسى نيست مگر اينكه خداوند قرين جنيش را بر او موكل نموده . حضار عرض كردند: يا رسول الله ! آيا تو هم قرين جنى دارى ؟ فرمود: آرى ، بر من هم موكل فرموده ، الا اينكه خداوند مرا كمك كرده و او را تسليم من ساخته به طورى كه ديگر مرا جز به خير دعوت نمى كند.**

***(225/17)***

**مؤ لف : بعضى ها كلمه (اسلم ) را كه در روايت است به ضم ميم خوانده و بعضى ديگر به فتح ميم .
در تفسير عياشى از جميل بن دراج نقل شده كه گفت : از امام صادق (عليه السلام ) پرسيدم آيا ابليس از ملائكه بود و يا ماءمور بعضى از امور آسمان بوده ؟ فرمود: از ملائكه نبود، و ليكن ملائكه او را از جنس خود مى پنداشتند، و خدا مى دانست كه او از آنها نيست و در آسمان ماءموريتى نداشت و شخصيت و احترامى هم نداشت .
جميل بن دراج مى گويد: از خدمت امام مرخص شده نزد طيار آمدم و آنچه را شنيده بودم برايش بازگو كردم . وى گفت چطور از ملائكه نبود و حال آنكه خداى تعالى به ملائكه امر كرد كه بر آدم سجده كنند؟ ناگزير برخاسته خدمت امام آمديم ، طيار همين سؤ ال را از آنجناب كرد. حضرت در جواب فرمود: آيا خطابى كه خداى تعالى مكرر به مؤ منين كرده و فرموده : (يا ايها الذين آمنوا) شامل منافقين هم مى شود يا نه ؟ طيار در جواب اعتراف كرد به اينكه شامل منافقين بلكه شامل اهل ضلالت و هر كسى كه اقرار ظاهرى به دعوت اسلام داشته باشد مى شود.
مؤ لف : اين حديث رد بر رواياتى است كه مى گويد ابليس از ملائكه بوده و يا خازن آسمان پنجم يا خازن بهشت بوده است .
دو دسته روايات مربوط به تصرفات ابليس و كيفيت تصرف او در شعور آدمى
بايد دانست كه روايات مربوط به تصرفات ابليس و اينكه چگونه در شعور آدمى تصرف مى كند از طرق شيعه و سنى بسيار است ، و اين روايات دو قسمند: يكى رواياتى كه تصرفى از تصرفات ابليس را بدون تفسير ذكر مى كند. و ديگر رواياتى كه تصرفى از تصرفات وى را ذكر نموده و تا اندازه اى آن را تفسير مى كند.
از جمله روايات دسته اول يكى روايتى است كه مرحوم كلينى در كافى از اميرالمؤ منين (عليه السلام ) نقل كرده كه آن حضرت فرمود: دستمال گوشت را در خانه نگذاريد كه جاى شيطان است ، و خاك در پشت در نريزيد كه شيطان آنجا منزل مى كند.**

***(225/18)***

**و نيز در كافى از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود: بر بالاى هر پلى شيطانى است ، پس هر وقت به آنجا عبورت افتاد (بسم الله ) بگو تا شيطان از تو دور شود.
و نيز از امير المؤ منين (عليه السلام ) نقل كرده كه فرمود: خانه شيطان در خانه هاى شما، تار عنكبوت است .
و از امام صادق و يا امام باقر (عليه السلام ) نقل كرده كه فرمود: در حال ايستاده آب مياشام و در آب راكد بول مكن ، و دور قبر مگرد، و به تنهايى در خانه اى به سر مبر، و با يك لنگه كفش راه مرو، زيرا در اين احوالى كه گفته شد شيطان از هر حال ديگرى به سوى بندگان خدا شتابان تر است .
و نيز از امام صادق (عليه السلام ) نقل كرده كه فرمود: هر وقت و هر جا اسم خدا برده شود شيطان دور مى گردد، و اگر در موقع جماع اسم خدا برده نشود شيطان نيز آلت تناسلى خود را داخل مى كند، و در عين اينكه نطفه از يكى است عمل از هر دو خواهد بود.
و در تفسير قمى از امام صادق (عليه السلام ) نقل شده كه فرمود: هر چيزى كه از مال حرام بدست آيد شيطان در آن شريك است .
و در حديثى آمده كه : هر كس در حال مستى بخوابد عروس شيطان است .
مؤ لف : آيه شريفه (انما الخمر و الميسر و الانصاب و الازلام رجس من عمل الشيطان ) را هم بايد از اين باب شمرد.
و از جمله روايات قسم دوم روايتى است كه در كافى از امام باقر (عليه السلام ) نقل شده كه فرمود: غضب آتشى است كه شيطان در دل آدمى روشن مى كند.
و از رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) نقل كرده كه فرمود: شيطان در درون آدمى مانند خون جريان دارد، پس مجارى او را با گرسنگى تنگ كنيد.
در كتاب محاسن از حضرت رضا (عليه السلام ) از پدران بزرگوارش از على (عليه السلام ) نقل شده كه در ضمن حديثى فرمودند: اما سرمه شيطان خواب و شربتش غضب و مكيدنيش دروغ است .**

***(225/19)***

**و نيز در حديثى آمده كه موسى (عليه السلام ) شيطان را ديد كه كلاه بلندى بر سر دارد، علت آن را سؤ ال كرد گفت با اين كلاه دلهاى بنى آدم را صيد مى كنم .
ماجراى شگفت انگيز گفتگوى حضرت يحيى با ابليس
در كتاب مجالس ابن الشيخ از حضرت رضا (عليه السلام ) از پدران بزرگوارش نقل شده كه فرموده اند: ابليس از زمان آدم تا زمان حضرت مسيح (عليه السلام ) به سراغ انبيا (عليهم السلام ) مى آمد و با آنان به گفتگو مى پرداخت ، و از ايشان پرسش مى نمود، و با هيچكدام به قدر حضرت يحيى ماءنوس نبود. روزى يحيى بن زكريا به وى گفت اى ابامره مرا به تو حاجتى است ، گفت تو بزرگتر از آنى كه از من چيزى بخواهى و تو را رد كنم ، مطمئن باش كه هر چه بخواهى دست رد به سينه ات نمى زنم . يحيى گفت دلم مى خواهد دام هايى را كه با آن بنى نوع بشر را صيد مى كنى به من نشان دهى . ابليس گفت : با كمال افتخار اطاعت مى كنم ، و فردا آنها را به نظرت مى رسانم . صبح فرداى آن روز يحيى (عليه السلام ) در خانه خود نشست و در انتظار وعده ابليس بود، و در خانه را محكم به روى خود بسته بود كه ناگاه ابليس از سوراخى كه در خانه او بود در آمد و در برابرش قرار گرفت . يحيى ديد كه ابليس از صورت ، ميمون و از بدن ، خوك است ، شكاف چشمها و لبهايش بر خلاف معمول از بالا به پايين و فواصل دندانهايش زياد و استخوان فك بالا و پايين او به هم چسبيده است ، و ديد كه چهار دست دارد، دو دست در سينه و دو دست در شانه ، غوزك پاهايش در جلو و انگشتان آن در عقب است ، قبايى بر تن و كمربندى بر كمر دارد كه تارهاى آن رنگارنگ است ، و در دست او زنگى بزرگ و بر سرش كلاهخودى است كه آهنى شبيه به قلاب از آن آويزان است .**

***(225/20)***

**يحيى (عليه السلام ) پس از تماشاى اين منظره پرسيد: اين كمربند چيست كه بر كمر دارى ؟ گف ت اين كيش مجوسيت است كه من خود آن را درست كرده و در نظر مجوسيان زينتش دادم . پرسيد چرا تارهاى آن رنگارنگ است ؟ گفت اين رنگها انواع آرايش زنان است ، زنان خود را به انواع مختلفى مى آرايند تا يكى از آن انواع با رنگ و جلوه طبيعى شان جور آيد، آن وقت است كه فريبندگى خاصى به خود مى گيرند و من مردم را با آن جلوه فريب مى دهم .
پرسيد اين زنگ چيست كه به دست گرفته اى ؟ گفت اين مجمع تمامى لذات از قبيل طنبور، چنگ ، ساز، طبل ، نى و سرنا است ، مردم در مجلس شراب حاضر مى شوند و شراب هم مى خورند ولى آنطور كه بايد لذت نمى برند، من اين زنگ را در بين آنان به حركت در مى آورم ، به محض اينكه صدايش بگوش شان خورد شرم از آنان زايل گشته يكى به رقص در مى آيد و يكى چغانه مى زند و يكى جامه مى درد.
پرسيد چه چيز بيشتر خشنودى تو را فراهم مى كند؟ گفت زنان بهترين تله و دام من هستند، وقتى ببينم پارسايان زياد مرا لعنت مى كنند دست بدامن زنان مى شوم و از راه غريزه جنسى كارشان را ساخته به همين وسيله خاطر خود را آسوده مى سازم . پرسيد اين كلاهخود چيست كه بر سر نهاده اى ؟ گفت با اين كلاه ، خود را از شر نفرين مؤ منين حفظ مى كنم . پرسيد اين آهن چيست كه در كلاهخود تو مى بينم ؟ گفت با اين دلهاى صالحين را زير و رو مى كنم .**

***(225/21)***

**در اينجا يحيى به ياد خود افتاد و پرسيد آيا تاكنون هيچ به من دست يافته اى ؟ گفت نه و ليكن در تو خصلتى است كه من آن را دوست دارم ، پرسيد آن كدام است ؟ گفت تو مرد پر خورى هستى و وقتى كه افطار مى كنى سنگين مى شوى ، و همين سنگينى تو را مقدارى از نماز و شب زنده دارى باز مى دارد، و من به همين خوشحال مى شوم . يحيى گفت حال كه چنين است من هم با خدا عهد مى بندم تا چندى كه زنده ام هيچ وقت خود را از طعام سير نكنم . ابليس گف ت : من نيز با خدا عهد مى بندم تا چندى كه زنده ام نسبت به احدى خير خواهى نكنم . اين بگفت و از نزد يحيى بيرون رفت ، و ديگر به سراغ او نيامد.
بررسى گفتگوى ابليس با پيامبران الهى
مؤ لف : اين حديث از طرق اهل سنت بطور مبسوطترى روايت شده است . و در روايات ديگرى مجالس و گفتگوها و محاورات ديگرى براى ابليس نقل شده كه با آدم و نوح ، موسى ، عيسى و رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) داشته است . روايات بسيار زياد ديگرى از طريق شيعه و سنى نيز هست كه انواع نيرنگ ها و خدعه هاى او را در انواع گناهان بيان مى كند. همه اين روايات شاهد بر اين است كه تسويلات شيطان از قبيل تشكلاتى است كه موجودات مثالى دارند، همانطورى كه حوادث اين عالم در عالم رويا به شكل مناسب خود مجسم مى شود شيطان نيز در هر گناهى به شكلى در مى آيد كه مناسب با نوع آن گناه است .**

***(225/22)***

**اگر در اين روايات دقت كنيم خواهيم ديد خصوصياتى هم كه در روايات قسم اول ذكر شده نسبت هاى مختلفى است كه ابليس با اشياء داشته و مردم را به وسوسه هايى دعوت مى كند كه مناسب با آن است . و بنابراين مى توان گفت تمامى تسويلاتى كه در اين دو دسته روايات از شيطان ذكر شده همه از تجسم هاى مثالى است نه تجسم مادى كه حشويه و بعضى از محدثين قائل شده و پنداشته اند كه كيش مجوسيت در بين بشر امرى اعتقادى است ، عينا همين امر اعتقادى در نزد شيطان كمربندى است از چرم كه با آن كمر خود را مى بندد.
و يا پنداشته اند كه ابليس گاهى انسان واقعى و داراى حقيقت انسانيت و قوا و اعمال او است ، و گاهى حيوانى از حيوانات بى زبان و داراى حقيقت نوعى آن حيوان است و گاهى جماد و موجودى بدون حيات و شعور است . و يا پنداشته اند كه اين صورتها اشكالى است كه عارض بر ماده ابليس مى شود، زيرا اين مطالب احتمالاتى است كه روايات بكلى از دلالت بر آن اجنبى و بيگانه است .
البته اين روايات طورى نيست كه بتوان به يك يك آنها اعتماد نمود، زيرا اولا سند همه آنها صحيح نيست و ثانيا آن رواياتى هم كه سندشان صحيح است رواياتى آحادند كه نمى توان در مثل اين مساءله كه يك مساءله اعتقادى و اصولى است به آن تمسك جست .
بله ، فقيه مى تواند در استفاده حكمى از احكام فرعى مانند استحباب و كراهت به آنها استدلال كند، و ليكن اين را هم بايد بگوييم كه اين روايات در عين اينكه متواتر لفظى نيستند چنين هم نيست كه بكلى بكار مساءله مورد بحث نخورند، زيرا انسان از مجموع آنها مخصوصا به ضميمه آياتى كه مؤ يد آنها است اطمينان به صدور بعضى از آنها پيدا مى كند.
آيات 36 - 26 سوره اعراف
يا بنى آدم قد انزلنا عليكم لباسا يوارى سوآتكم و ريشا و لباس التقوى ذلك خير ذلك من آيات الله لعلهم يذكرون (26)**

***(225/23)***

**يا بنى آدم لا يفتننكم الشيطان كما اخرج ابويكم من الجنه ينزع عنهما لباسهما ليريهما سوآتهما انه يريكم هو و قبيله من حيث لا ترونهم انا جعلنا الشياطين اولياء للذين لا يومنون (27)
و اذا فعلوا فاحشه قالوا وجدنا عليها آباءنا والله امرنا بها قل ان الله لا يامر بالفحشاء اتقولون على الله ما لا تعلمون (28)
قل امر ربى بالقسط و اقيموا وجوهكم عند كل مسجد و ادعوه مخلصين له الدين كما بداكم تعودون (29)
فريقا هدى و فريقا حق عليهم الضلاله انهم اتخذوا الشياطين اولياء من دون الله و يحسبون انهم مهتدون (30)
يابنى آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد و كلوا و اشربوا و لا تسرفوا انه لا يحب المسرفين (31)
قل من حرم زينه الله التى اخرج لعباده و الطيبات من الرزق قل هى للذين آمنوا فى الحيوه الدنيا خالصه يوم القيمه كذلك نفصل الايات لقوم يعلمون (32)
قل انما حرم ربى الفواحش ما ظهر منها و ما بطن و الاثم و البغى بغير الحق و ان تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا و ان تقولوا على الله ما لا تعلمون (33)
و لكل امه اجل فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعه و لا يستقدمون (34)
يابنى آدم اما ياتينكم رسل منكم يقصون عليكم آياتى فمن اتقى و اصلح فلا خوف عليهم و لا هم يحزنون (35)
و الذين كذبوا باياتنا و استكبروا عنها اولئك اصحاب النارهم فيها خالدون (36)
ترجمه آيات
اى فرزندان آدم ! ما بر شما لباسى فرو فرستاديم كه عورت هاى شما را مى پوشاند و نيز پوششى زيبا نازل كرديم ، و لباس تقوا بهتر است كه آن از آيات خدا است ، شايد ايشان متذكر شوند (26)
اى فرزندان آدم ! شيطان شما را نفريبد چنانكه پدر و مادر شما را از بهشت بيرون كرد، لباس ايشان را از تن شان مى كند تا عورت هاشان را به ايشان بنماياند، شيطان و دسته وى شما را از آنجايى مى بينند كه شما نمى بينيد، ما شيطانها را سرپرست كسانى قرار داديم كه ايمان نمى آورند (27)**

***(225/24)***

**و چون كارى زشت كنند گويند پدران خود را چنين يافتيم و خدايمان به آن فرمان داده ، بگو خدا به زشتى دستور نمى دهد آيا به خدا چيزى نسبت مى دهيد كه نمى دانيد؟ (28)
بگو خدايم به دادگرى فرمان داده ، و روى خود را نزد هر مسجدى متوجه (خدا) سازيد، و او را با اخلاص در دين بخوانيد، چنانكه شما را آغاز كرد بر مى گرديد (29)
گروهى را هدايت كرد و گروهى گمراهى بر ايشان محقق شد، زيرا آنان شياطين را به جاى خدا سرپرست گرفتند و مى پندارند كه هدايت شده اند (30)
اى فرزندان آدم ! زينت و آراستگى خويش را نزد هر مسجدى اتخاذ كنيد و بخوريد و بياشاميد و اسراف مكنيد زيرا او اسراف كنندگان را دوست ندارد (31)
بگو: چه كسى زينت خدا را كه براى بندگان خود بيرون آورده و روزى هاى پاكيزه را، حرام كرده ؟ بگو آن در قيامت مخصوص كسانى است كه در دنيا ايمان آوردند، اين چنين آيات را براى مردمى كه بدانند تفصيل مى دهيم (32)
بگو اى پيغمبر كه خداى من هر گونه اعمال زشت را چه در آشكار و چه در نهان و گناهكارى و ظلم بناحق و شرك به خدا را كه بر آن شرك هيچ دليل نداريد و اينكه چيزى را كه نمى دانيد از روى جهالت به خدا نسبت دهيد، همه را حرام كرده است (33)
و براى هر گروهى اجل و سر رسيدى است پس هرگاه مدت ايشان به سر رسد ساعتى پس و پيش نمى شود (34)
اى فرزندان آدم ! پيامبرانى از جنس شما براى شما فرستاده مى شوند كه آيات مرا بر شما مى خوانند هر كس تقوا پيشه كند و به صلاح گرايد بيمى بر ايشان نيست و اندوهگين نمى شوند (35)
و كسانى كه آيات ما را تكذيب كنند و از پذيرش آنها تكبر ورزند آنان اصحاب آتشند كه در آن جاويدان خواهند ماند (36)
بيان آيات**

***(225/25)***

**در اين آيات و همچنين آيات قبل از آن كه راجع به داستان سجده و بهشت بود خطاب هايى است كه اگر مورد دقت قرار گيرد و آنگاه در مقابل خطاباتى قرار داده شود كه در آيات راجع به همين قصه در ساير سوره ها مخصوصا در سوره (طه ) است ، و اين معنا هم ملاحظه شود كه سوره (طه ) در مكه نازل شده و داستان سجده و بهشت آن اجمالى است از آنچه كه در اين سوره و در سوره (بقره ) است كه در مدينه نازل شده ، بدست خواهد آمد كه اين خطابات يعنى خطاب (يا بنى آدم ) تعميم خطاب هاى خصوصى است كه در آن آيات به خود آدم شده است . بلكه به بيانى كه قبلا گفته شد، اصل داستان مربوط به آدم است و در اين آيات به عموم فرزندان او تعميم يافته است .
و اين چهار خطاب كه با قول (يا بنى آدم ) شروع شده ، سه موردش راجع به تحذير از فتنه شيطان و خوردن ، نوشيدن و لباس ‍ مى باشد، و تعميم مطلبى است كه خداوند آن را در سوره (طه ) بدينگونه ذكر فرموده است : (يا آدم ان هذا عدو لك و لزوجك فلا يخرجنكما من الجنه فتشقى ان لك ان لا تجوع فيها و لا تعرى و انك لا تظما فيها و لا تضحى ) و خطاب چهارم نيز تعميم اين قول خدا: (فاما ياتينكم منى هدى ) مى باشد.
اگر اين خطاب ها را از قصه مورد بحث انتزاع نموده ، تعميم بعد از تخصيص آن را و همچنين تفريع احكام ديگرى را كه بر آن شده در نظر بگيريم خواهيم ديد احكامى كه در اينجا به طور اجمال ذكر شده شرايع الهى ايست كه بدون استثنا در جميع اديان الهى وجود داشته . ونيز خواهيم ديد كليه مقدراتى كه انسان نسبت به سعادت و شقاوت و امثال آن دارد همه منتهى به اين داستان مى شود، و در حقيقت آنچه از اينگونه مقدرات براى بشر پيش مى آيد حاصلى است كه از كشت آن روز درو مى شود، و آن داستان ريشه اين شاخ و برگ ها و فهرست اين تفاضيل است .
يا بنى آدم قد انزلنا عليكم لباسا يوارى سواتكم و ريشا**

***(225/26)***

**كلمه (لباس ) در اصل مصدر است و در اينجا به معناى چيزى است كه براى پوشيدن و پوشانيدن بدن صلاحيت داشته باشد.
(ريش ) به معناى هر پوششى است كه مايه زينت و جمال باشد، اين كلمه در اصل لغت به معناى پر پرندگان است ، و به اعتبار اينكه پر پرنده مايه زينت آن است در غير پرنده نيز استعمال مى شود، و چه بسا به اثاث خانه و متاع آن نيز اطلاق شود.
و گويا مراد از اينكه فرمود: (ما بر شما لباس و ريش نازل كرديم ) اين باشد كه ما آن را براى شما آفريديم ، همچنانكه در آيه (و انزلنا الحديد فيه باس شديد و منافع ) و آيه (و انزل لكم من الانعام ثمانيه ازواج ) نازل كردن به اين معنا آمده است . علاوه بر اينكه در آيه (و ان من شى ء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم ) از نظر اينكه هر موجودى از عالم غيب به عالم شهادت فرود آمده خلقت هر چيزى به انزال آن تعبير شده است .
جميع موجودات و آثار و اعمال طبيعى و اختيارى آنها منتهى به ذات پروردگارند.
البته همه مى دانيم كه (لباس ) به معناى چيزى است كه انسان آن را براى پوشيدن تهيه مى كند، نه مواد اصلى آن از قبيل پنبه ، پشم ، ابريشم و غيره كه پس از انجام عملياتى از قبيل رشتن ، بافتن ، بريدن و دوختن به صورت لباس در مى آيد. بنابراين ، آيه مورد بحث كه لباس را با اينكه عمل خود انسان است مخلوق خدا شمرده نظير آيه (و الله خلقكم و ما تعملون ) است ، كه عمل انسان را هم مخلوق خدا شمرده است . و جهتش اين است كه از نظر تكوين فرقى ميان نسبتى كه عمل انسان به خدا دارد، و نسبتى كه عمل طبايع از قبيل زردى طلا و شيرينى عسل و روئيدن گياهان به وى دارد، نيست ، زيرا جميع علل و اسباب و قدرت آنها همه منتهى به خداى سبحان است ، و خداوند به همه آنها و آثارشان احاطه دارد.**

***(225/27)***

**البته اينكه گفتيم جميع موجودات و آثار و اعمال طبيعى و اختيارى آنها منتهى به ذات پروردگارند، معنايش اين نيست كه نسبت خلقت به همه اشيا يكنواخت است ، به طورى كه نواقص و قبائحى كه در آنها ديده مى شود مخلوق خدا باشد، نه ، چنين نيست ، زيرا هر چيزى كه معناى نقص و قبح را دارا باشد چه مانند گناهان از مقوله عمل اختيارى بوده باشد و چه مانند گزيدن عقرب عمل غريزى باشد برگشت حقيقيش به فقدان كمال و نداشتن تماميت و زيبايى در خلقت است ، و همه اينها امورى است عدمى كه خلقت به آن تعلق نمى گيرد.
جمله (يوارى سواتكم ) كه وصف براى (لباس ) است دلالت دارد بر اينكه لباس پوشش واجب و لازمى است كه كسى از آن بى نياز نيست ، و آن پوشش عضوى است كه برهنه بودنش زشت و مايه رسوايى آدمى است ، به خلاف ريش كه به معناى پوشش زايد بر مقدار حاجت و باعث زينت و جمال است .
خداى تعالى در اين جمله بر آدميان منت مى گذارد كه به پوشيدن لباس و آرايش خود هدايت شان كرده است . و به طورى كه بعضى گفته اند اين آيه دلالت بر اباحه لباس زينت دارد.
مراد از (لباس تقوى ) و بهتر بودن لباس تقوى از لباس ظاهر.
ولباس التقوى ذلك خير...
در اينجا از ذكر لباس ظاهر و پوشاندن عورت ظاهرى به ذكر لباس باطن و چيزى كه سيئات باطنى را مى پوشاند، و آدمى را از شرك و گناه كه باعث رسوايى او است باز مى دارد منتقل شده است . آرى ، آن تاءثر و انفعالى كه از كشف عورت به آدمى دست مى دهد در عورت ظاهرى و باطنيش از يك سنخ است ، با اين تفاوت كه تاءثر از بروز معايب باطنى بيشتر و ناگوارتر و دوامش زيادتر است ، زيرا حسابگر آن مردم نيستند، بلكه خداى تعالى است و نتيجه اش هم اعراض مردم نيست ، بلكه شقاوت و بدبختى دائمى و آتشى است كه به دلها سرايت مى كند، و به همين دليل لباس تقوى نيز از لباس ظاهر بهتر است .**

***(225/28)***

**براى تتميم اين نكته بدنبال جمله مزبور فرمود: (ذلك من آيات الله لعلهم يذكرون ). در اين جمله لباسى را كه انسان به استفاده از آن هدايت شده آيتى الهى شمرده كه اگر انسان به دقت در آن بنگرد خواهد فهميد كه در باطن او معايب و نواقصى است كه آشكار شدنش باعث رسوايى او است . و آن معايب عبارت است از رذايل نفس كه اهميتش به مراتب بيشتر از معايب ظاهرى و پوشاندنش ‍ واجب تر از پوشاندن عيب و عورت ظاهرى است ، و نيز خواهد فهميد كه همانطورى كه براى پوشاندن معايب ظاهرى لباسى است ، براى پوشاندن معايب درونى نيز لباسى است ، و آن همان لباس تقوا است كه خداوند به آن امر فرموده و به زبان انبياى بزرگوار براى بشر آن را بيان كرده است .
البته در تفسير (لباس تقوى ) مفسرين را اقوال و نظريات ديگرى است بعضى آن را به ايمان به خدا و عمل صالح ، و بعضى ديگر به حسن ظاهر، و برخى هم آن را به حيا تفسير كرده اند. عده اى ديگر گفته اند مقصود از آن ، لباس هاى پشمينه و خشنى است كه پارسايان از در تواضع و افتادگى به تن مى كنند، بعضى هم آن را به اسلام ، و بعضى به لباس جنگ ، و بعضى به ساتر عورت و بعضى به ترس از خدا معنا كرده اند. عده اى هم آن را به لباسى كه پرهيزكاران در قيامت مى پوشند تفسير كرده و گفته اند: معناى اينكه فرمود: (لباس تقوا بهتر است ) اين است كه لباس تقواى قيامت بهتر از لباس هاى دنيا است . و خواننده عزيز به خوبى مى داند كه هيچ يك از اين اقوال آنطور كه بايد منطبق با سياق آيه نيست .
next page
fehrest page
back page**

***(225/29)***

**next page
fehrest page
back page
بيان ولايت شيطان بر غيرمؤ من و اشاره به اينكه بيرون آوردن لباس آدم و حوا در بهشت تمثيلى است از درآوردن
يا بنى آدم لايفتننكم الشيطان كما اخرج ابويكم من الجنه ...
اين آيه گرچه با خطاب (يا بنى آدم ) از آيات قبل جدا شده الا اينكه بر حسب معنا تتمه همان مفاد است ، به شهادت اينكه كلمه (سوآت ) دوباره ذكر شده است ، و بنابراين معناى آن چنين مى شود: (اى بنى آدم ! بدانيد كه براى شما معايبى است كه جز لباس ‍ تقوا چيزى آن را نمى پوشاند، و لباس تقوا همان لباسى است كه ما از راه فطرت به شما پوشانده ايم پس زنهار! كه شيطان فريبتان دهد و اين جامه خدادادى را از تن شما بيرون نمايد، همانطورى كه در بهشت از تن پدر و مادرتان بيرون كرد. آرى ، ما شيطان ها را اولياى كسانى قرار داديم كه به آيات ما ايمان نياورده با پاى خود دنبال آنها به راه بيفتند). از اينجا معلوم مى شود آن كارى كه ابليس در بهشت با آدم و حوا كرده (كندن لباس براى نماياندن عورت هايشان ) تمثيلى است كه كندن لباس تقوا را از تن همه آدميان به سبب فريفتن ايشان نشان مى دهد و هر انسانى تا فريب شيطان را نخورده در بهشت سعادت است و همينكه فريفته او شد خداوند او را از آن بيرون مى كند.
(انه يريكم هو و قبيله من حيث لا ترونهم ) - اين جمله نهى قبلى را تاكيد نموده مى فهماند راه نجات از فتنه هاى ابليس بسيار باريك است ، زيرا وى طورى به انسان نزديك مى شود و او را مى فريبد كه خود او نمى فهمد. آرى ، انسان غير از خود كسى را سراغ ندارد كه به جانب شر دعوت و به سوى شقاوت راهنمايى اش كند.**

***(226/1)***

**(انا جعلنا الشياطين اولياء للذين لا يومنون ) - اين جمله نيز تاءكيد ديگرى است براى نهى مزبور، و چنين مى فهماند كه ولايت شيطانها در آدمى تنها ولايت و قدرت بر فريب دادن او است به طورى كه اگر از اين راه توانستند كارى بكنند بدنبالش هر كار ديگرى مى كنند، همچنانكه از آيه (و استفزز من استطعت منهم بصوتك و اجلب عليهم بخيلك و رجلك و شاركهم فى الاموال و الاولاد وعدهم و ما يعدهم الشيطان الا غرورا، ان عبادى ليس لك عليهم سلطان و كفى بربك وكيلا) و آيه (انه ليس له سلطان على الذين آمنوا و على ربهم يتوكلون ) و آيه (ان عبادى ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين ) نيز اين معنا بر مى آيد،
چون اگر اين آيات را به ضميمه آيات مورد بحث يكجا مورد دقت قرار دهيم خواهيم فهميد كه شيطانها بر مؤ منين و متوكلين و آنان كه خداوند ايشان را بنده خود به شمار آورده و فرموده : (عبادى ...) هيچگونه ولايتى ندارند، اگر چه احيانا به لغزش شان دست يابند، تنها ولايت شان بر كسانى است كه ايمان به خدا نياورده اند. و ظاهرا مقصود از اين (ايمان نياوردن ) تكذيب خدا و آيات او است ، و معلوم است كه اين معنا يك معناى اخصى است از كفر و شرك به خدا، براى اينكه همان معناى عامى است كه در ذيل اين داستان در سوره بقره در آيه (و الذين كفروا وكذبوا باياتنا اولئك اصحاب النارهم فيها خالدون ) و در ذيل همين داستان در اين سوره در آيه (و الذين كذبوا باياتنا و استكبروا عنها اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون ) ذكر شده است .
و اذا فعلوا فاحشه قالوا وجدنا عليها اباءنا والله امرنا بها...**

***(226/2)***

**در اين جمله از خطابى كه در آيات قبل به بنى آدم شده بود رجوع نموده و خطاب را متوجه شخص رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) نموده است تا بدين وسيله از همه خطاب هاى عمومى گذشته خطابهاى خاصى براى امتش انتزاع نموده بفهماند آنچه تاكنون به عموم بنى آدم خطاب مى كرديم امت اسلام به عنايت بيشترى مورد آن و مخاطب به آن هست ، همچنانكه در آيه (يا بنى آدم قد انزلنا عليكم لباسا) همين التفات را به كار برده و پس از خطاب عمومى به بنى نوع بشر خطاب خاصى متوجه رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) نموده و فرموده : (ذلك من آيات الله لعلهم يذكرون ).
كوتاه سخن ، در داستان بهشت آدم اصل ثابتى بود، و آن اين كه باعث خروج آدم و همسرش از بهشت همانا بروز (سوآت ) بود، و از آن اصل ثابت نيز چنين استفاده شد كه خداى تعالى به هيچ وجه راضى نيست كه بنى آدم مرتكب فحشا و عمل زشت شوند.
اينك بدنبال آن داستان در اين آيه فحشا و اعمال شنيع مشركين را ذكر كرده و عذرشان را كه گفته اند: (اولا پدران ما چنين مى كرده اند و ثانيا خدا هم به ما چنين دستور داده ) نيز ذكر فرموده ، سپس به اصل ثابت فوق تمسك جسته و به رسول گراميش ‍ مى فرمايد تا به آنان بفهماند كه اين حرف افترا به خدا است ، زيرا خداوند امر به فحشا نمى كند و به هيچ وجه به آن راضى نيست ، اگر راضى مى بود آدم و همسرش را به خاطر آن از بهشت بيرون نمى كرد.**

***(226/3)***

**همانطورى كه اشاره شد در اين آيه براى مشركين دو عذر ذكر شده كه در ارتكاب فحشا با آن اعتذار مى جسته اند: يكى اينكه (پدران ما چنين مى كرده اند) و ديگرى اينكه (خداوند هم به ما چنين دستور داده ). از اين دو عذر آن عذرى كه مربوط به خطاب عمومى (يا بنى آدم ) است كه در اين داستان مكرر ذكر شده همانا عذر دوم است ، و به همين جهت در آيه شريفه متعرض ‍ رد و پاسخ از همان شده است . و اما عذر اولشان گر چه در جاى خود عذر غير موجهى است ، و خداوند هم آن را موجه نمى داند، و در موارد زيادى از كلام مجيد خود آن را به امثال آيه (اولو كان ابائهم لا يعقلون شيئا و لا يهتدون ) رد كرده الا اينكه داستان مورد بحث تنها شاهد بطلان عذر دوم آنان است .
آنچه در مورد مراد از (فاحشه ) در: (اذا فعلوا فاحشة قالوا...) گفته شده است .
عده اى از مفسرين گفته اند: جمله (اذا فعلوا فاحشه ...) اشاره است به عادت زشتى كه در ميان مردم دوران جاهليت معمول بوده است ، آنها به استناد اينكه در لباسهاى شان خدا را معصيت كرده اند لخت مادرزاد شده و دور خانه خدا طواف مى كرده اند.
از فراء نيز نقل شده كه گفته است : اعراب جاهليت را رسم چنين بود كه رشته هايى از چرم و يا از پشم به نوارى آويزان كرده آن نوار را طورى به كمر خود مى بستند و رشته ها در برابر عورت شان قرار مى گرفت و تا اندازه اى آنرا مى پوشاند، اين رشته ها را در صورتى كه از چرم درست مى شد (حوف ) و اگر از پشم بود (رهط) مى ناميدند. زنان نيز برهنه شده استخوان كتف يا چيز ديگرى به خود مى بستند و به اين بيت مترنم مى شدند:
(اليوم يبدو بعضه او كله و ما بدا منه فلا احله )
اين رسم همچنان در بين اعراب ادامه داشت تا آنكه رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) پس از فتح مكه على (عليه السلام ) را فرستاد تا آيات برائت را بر آنان تلاوت نموده و ايشان را از اين عمل زشت منع كند،**

***(226/4)***

**و گويا قبل از تسلط آنجناب بر آنان هر وقت خود آن حضرت و يا بعضى از مسلمين بر اين عمل زشت شان اعتراض مى نمودند و آنان را سرزنش مى كردند در جواب مى گفتند: (ما پدران خود را يافتيم كه اينطور طواف مى كردند، و خدا به ما چنين دستور داده ) لذا خداى تعالى در آيه (ان الله لا يامر بالفحشاء اتقولون على الله ما لا تعلمون ) گفتارشان را رد نموده و مذمت شان فرموده است .
بعيد نيست كه اين گفته فراء صحيح باشد، و در خود آيه هم شواهدى بر آن هست : يكى اينكه عمل مشركين را (فحشاء) خوانده كه به معناى كار بسيار شنيع و زشت است ، ديگر اينكه عذر دوم شان را اين دانسته كه (خدا ما را به آن امر فرموده )، چون از اين جمله بر مى آيد عمل شنيعى را كه مرتكب مى شده اند در شكل عبادتى بوده ، پس بعيد نيست كه همان طواف كذايى بوده باشد. و ليكن از آنجايى كه كلمه فحشاء در آيه مطلق است قابليت انطباق بر هر عمل زشت ديگرى دارد، عمل زشت هم يكى دو تا نيست ، مردم ، مخصوصا مردم زمان ما كارهايى مى كنند كه هيچ دست كم از طواف كذايى اعراب ندارد.
قل امر ربى بالقسط و اقيموا وجوهكم عند كل مسجد و ادعوه مخلصين له الدين
پس از آنكه در آيه قبلى امر به فحشاء را نفى نمود و فرمود: (اين افترايى است كه به خدا مى بنديد و هيچ شاهد و دليلى از طريق وحى نداريد) در اين آيه چيزى را كه خدا به آن امر كرده ذكر مى كند، و معلوم است كه چنين چيزى مقابل آن امر شنيعى است كه در آيه قبلى بود، و آن (قسط) است كه قرار گرفتنش در برابر آن امر شنيع مى فهماند كه آن امر كارى بوده كه از حد ميانه به طرف افراط و يا تفريط منحرف بوده است .
معناى (قسط)**

***(226/5)***

**(قسط) بنابه گفته راغب ، هم بهره عادلانه را گويند. خداوند مى فرمايد: (ليجزى الذين آمنوا و عملوا الصالحات بالقسط) و (اقيموا الوزن بالقسط). و هم به معناى جور و گرفتن بهره ديگران آمده ، چيزى كه هست اين ماده (قسط) در باب افعال معناى اول را مى رساند مانند (و اقسطوا ان الله يحب المقسطين ) و در باب ثلاثى مجرد معناى دوم را، مانند (و اما القاسطون فكانوا لجهنم حطبا)
و پس بنا به گفته راغب مقصود از جمله مزبور اين خواهد بود: (بگو پروردگار من امر به گرفتن بهره عادلانه و ملازمت ميانه روى در همه امور و ترك افراط و تفريط كرده ) و معلوم است كه راه ميانه در عبادت اين است كه مردم به سوى خدا بازگشت نموده به جاى پرستش بت ها و تقليد از بزرگان قوم به معابد در آمده خدا را به خلوص عبادت كنند.
(و اقيموا وجوهكم عند كل مسجد) - اين جمله به حسب ظاهر معطوف است به چيزى كه رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) بايد به مردم برساند، براى اينكه جمله (پروردگار من امر به ميانه روى كرده ) در حقيقت به منزله اين است كه بفرمايد: (ميانه رو باشيد). و بنابراين ، تقدير اين دو جمله چنين است : (بايد ميانه رو باشيد و روى خود را متوجه هر مسجد كنيد).
وجوهى كه در معناى جمله : (اقيموا وجوهكم عندكل مسجد) گفته شده است .
وجه هر چيز آن قسمتى است كه با آن با چيزهاى ديگر روبرو مى شود، و اقامه وجه در هنگام عبادت در يك انسان كامل عبارت از اين است كه خود را طورى سازد و آنچنان حواس خود را تمركز دهد كه امر به عبادت قائم به او شود و او بتواند آن امر را بطور كامل و شايسته و بدون هيچ نقصى امتثال كند. پس برگشت اقامه وجه در هنگام عبادت به اين است كه انسان در اين موقع دلش چنان مشغول خدا باشد كه از هر چيز ديگرى منقطع شود.**

***(226/6)***

**بنابراين ، جمله (و اقيموا وجوهكم عند كل مسجد) به ضميمه (و ادعوه مخلصين له الدين ) اين معنا را افاده مى كند كه : بر هر عابد واجب است كه در عبادت خود توجه را از غير عبادت ، و در بندگى براى خدا توجه را از غير خدا منقطع سازد. يكى از چيزهايى كه غير خدا است همان عبادت او است ، پس عابد نبايد به عبادت خود توجه كند زيرا عبادت توجه است نه متوجه اليه ، و توجه به عبادت ، معناى عبادت و توجه به خدا بودن آن را از بين مى برد.
مفسرين را در معناى جمله (و اقيموا وجوهكم ...) اقوال ديگرى است : يكى اينكه (در نماز بطور مستقيم متوجه قبله هر مسجدى شويد) ديگر اينكه (در موقع سجده كه همان موقع نماز است متوجه آن نقطه اى شويد كه خدا دستور داده ، و آن نقطه كعبه است ) ديگر اينكه (وقتى در مسجدى وقت نمازى را درك كرديد همانجا نمازتان را بخوانيد، و نگوييد باشد تا به مسجد محل خود برگرديم ) ديگر اينكه (در موقع نمازهايى كه بايد به جماعت گزارد به سوى مسجد برويد) و نيز از آن جمله است كه (خدا را به خلوص اطاعت كنيد و در عبادت بت ها را شريك او مگيريد).
اين وجوه و معانى صرف نظر از اينكه آيه شريفه از آن انصراف دارد وجوهى نيست كه بتوان آيه را به آن حمل نمود، زيرا سه وجه اول آن با وضعى كه مسلمين در موقع نزول اين آيه داشتند نمى سازد، براى اينكه اين سوره در مكه نازل شده و آن روز كعبه قبله مسلمين نبوده و مسلمانان مساجد مختلف و متعددى نداشتند. وجه آخرى هم گر چه با معنايى كه ما ذكر كرديم نزديك است ، ولى اخلاصى را كه از آيه استفاده مى شود آن طور كه بايد بيان نمى كند و در حقيقت معناى آيه مورد بحث نيست ، بلكه معناى آيه (و ادعوه مخلصين له الدين ) است .
معناى جمله : (كما بداكم تعودون )
كما بداكم تعودون فريقا هدى و فريقا حق عليهم الضلاله ...**

***(226/7)***

**در معناى اين جمله و كيفيت ارتباطش به ما قبل چند احتمال است : احتمال اول كه سياق كلام هم ظهور در آن دارد اين است كه جمله (فريقا هدى و فريقا حق عليهم الضلاله ) حال از فاعل (تعودون ) باشد، و همين حال وجه مشتركى باشد كه بازگشت را شبيه به ابتداى خلقت نموده و معنايش اين باشد كه (شما در قيامت مانند آن روزى كه خداى تان آفريد دو گروه خواهيد بود)، نظير آيه (و لقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم اول مره ) كه حشر انفرادى مردم را در قيامت به خلقت انفرادى آنان تشبيه مى كند.
اين است آن معنايى كه از ظاهر سياق استفاده مى شود، و اما آنچه را كه ديگران احتمالش را داده و گفته اند جمله (فريقا هدى ...) حال از خصوص عامل خودش است و وجه شباهت (عود) به (بدء) چيز ديگرى است كه در كلام ذكر نشده ، و آن به گفته بعضى ، (تنها بودن در خلقت و حشر) و به گفته بعضى ديگر اين است كه (هم خلقت نخستين آنان از خاك بوده و هم حشرشان از خاك خواهد بود)، و به گفته بعضى ديگر اين است كه (خلقت دوم آنان براى خدا با خلقت بار اولشان فرقى نداشته و خداوند به هر دو قادر است ). وجوهى است كه دلالت آيه بر آنها بسيار بعيد است . و ثانيا حذف كردن وجه شباهت با اينكه ذكر آن لازم است ، و در عوض ذكر كردن چيزى كه مورد حاجت نيست جز خلط و اشتباه فايده اى ندارد. توضيح بيشتر اين اشكال به زودى خواهد آمد.
كلمه (بدا) ظهور دارد در ابتداى خلقت دنيوى انسان نه مجموع زندگى او كه از كلام بعضى ها استفاده مى شود.
وجوه ديگرى كه در معناى جمله فوق محتمل است .**

***(226/8)***

**بعضى از مفسرين آيه را چنين تفسير كرده اند كه : (شما مبعوث خواهيد شد به همان صورتى كه مى ميريد، مؤ من با ايمان خود و كافر با كفر خود)، چون از اين كلام بر مى آيد كه كلمه (بدء) را به معناى زندگى دنيا گرفته و خواسته است آيه را چنين معنا كند: (شما كه در دوران زندگى دنيوى تان مخلوق خدا بوديد و خداوند فرقه اى از شما را هدايت و فرقه اى را گمراه نمود، در آخرت نيز دو فرقه خواهيد بود) و اين معنا صحيح نيست ، زيرا كلمه (بدء) در امورى كه داراى استمرار و امتداد است به معناى آغاز آن و اولين جزء وجود آن است نه تمامى آن . در آيه مورد بحث هم اين كلمه در خطاب به انسان واقع شده كه موجودى است داراى استمرار، و معناى آن ابتداى وجود انسان است نه سرتاسر زندگى دنيوى او.
علاوه بر اينكه اين آيه تتمه آياتى است كه ابتداى خلقت بشر و داستان سجده ملائكه را بيان مى كند. پس مراد از (بدء) در اين آيه آغاز آفرينش نوع بشر است كه در اول داستان گفته شده ، و از آن جمله اين بود كه پس از اينكه ابليس را رجم نمود به وى فرمود: (اخرج منها مذوما مدحورا لمن تبعك منهم لاملئن جهنم منكم اجمعين ) و در اين وعده اش بنى نوع بشر را به دو گروه تقسيم كرد: يكى آنان كه صراط مستقيم را دريافتند، و يكى آنان كه راه حق را گم كردند، اين يكى از خصوصيات ابتداى خلقت بشر بود كه در عودشان نيز اين خصوصيت هست .**

***(226/9)***

**آيات ديگرى هست كه اين خصوصيت را به بيان صريح ترى توضيح داده ، از آن جمله فرموده است : (قال هذا صراط على مستقيم ان عبادى ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين ) خداوند در اين آيه به قضاى حتمى خود مردم را دو طايفه كرده : يكى آنان كه ابليس نمى تواند گمراهشان كند، و يكى آنان كه به اختيار خود او را پيروى مى كنند و در نتيجه گمراه مى شوند. همچنان كه فرموده : (كتب عليه انه من تولاه فانه يضله ) و اين قضاى حتمى به گمراهى آنان ، در اثر متابعتى است كه از ابليس مى كنند، نه اينكه متابعت شان از ابليس اثر قضاى حتمى خدا باشد.
و نيز از آن جمله آيه (قال فالحق و الحق اقول لاملئن جهنم منك و ممن تبعك منهم اجمعين ) است كه دلالت دارد بر تفرق به دو فريق .
و چون چنين قضايى بوده خداوند در آيه (قال اهبطا منها جميعا بعضكم لبعض عدو فاما ياتينكم منى هدى فمن اتبع هداى فلا يضل و لا يشقى و من اعرض عن ذكرى فان له معيشه ضنكا و نحشره يوم القيمه اعمى ...) فرموده است : وقتى هدايت من به شما رسيد هر كس هدايتم را پيروى كند گمراه و بدبخت نمى شود، و هر كس از ذكر من اعراض نمايد در دنيا به زندگى تنگى گرفتار مى شود و در آخرت نابينا محشورش مى كنيم .**

***(226/10)***

**احتمال دوم اينكه جمله (كما بداكم تعودون ) در مقام تعليل مضمون كلام سابق باشد. بنابراين احتمال ، معناى آن كلام و اين جمله چنين خواهد بود: در اعمال خود ميانه رو باشيد و خود را براى خداى سبحان خالص كنيد، زيرا خداى سبحان آن موقعى كه شما را آفريد به قضاى حتمى خود، دو دسته تان كرد، و بنا را بر اين گذاشت كه يك دسته را هدايت كند و دسته ديگر گمراه شوند، و بدانيد كه به زودى به همان گونه كه خلق تان كرد به سويش بازگشت مى كنيد، در آنروز نيز يك دسته هدايت يافته اند و دسته ديگر كسانى خواهند بود كه به خاطر پيروى شان از شيطان دچار ضلالتند، پس ميانه رو باشيد و خود را خالص كنيد تا از آنانى باشيد كه به هدايت خدا مهتدى شدند، نه از آنان كه به ولايت و پيروى از شيطان گمراه گشتند.
بنابراين احتمال ، آيه مورد بحث همان مفادى را مى رساند كه آيه (و لكل وجهه هو موليها فاستبقوا الخيرات اينما تكونوا يات بكم الله جميعا) در مقام بيان آن است ، چون اين آيه نيز با اينكه مى فرمايد: (براى هر كسى وجهه و هدفى است كه خواه ناخواه به سوى آن خواهد رفت و از آن تخلف نخواهد كرد، چه آن هدف سعادت باشد و چه شقاوت ) در عين حال امر، به سبقت گرفتن در خيرات مى كند، و اين گر چه به حسب ظاهر تناقض است ، زيرا اگر سعادت و شقاوت اشخاص حتمى و قهرى است
ديگر معنا ندارد كه امر به سبقت در خيرات كند، و ليكن با كمى دقت معلوم خواهد شد كه مى خواهد بفرمايد براى هر يك از شما سرنوشت معينى از بهشت و دوزخ و سعادت و شقاوت هست ، و ممكن نيست كسى راهى غير از اين دو راه داشته باشد پس در خيرات سبقت گيريد، باشد كه از اهل سعادت و بهشت شويد، نه از اهل دوزخ و شقاوت .**

***(226/11)***

**و همچنين مفاد آيه مورد بحث اين است كه : (شما همانطورى كه در ابتداى خلقت به قضاى پروردگار دو جور و دو دسته خلق شديد در آخرت نيز به دو فريق به سوى خدا بازگشت خواهيد كرد، پس در كارهايتان ميانه روى كنيد و خود را براى خدا خالص سازيد باشد كه از فريق هدايت يافتگان باشيد نه از آنان كه ضلالت شان حتمى شده است ).
احتمال سوم اينكه جمله (كما بداكم تعودون ) كلامى تازه و غير مربوط به ماقبل باشد، و در عين تازه بودنش اشاره به دعوت به قسط و اخلاصى كه از سياق استفاده مى شد نيز داشته باشد.
و اما جمله (انهم اتخذوا الشياطين اولياء) - اين جمله علت ضلالتى را كه جمله (حقت عليهم الضلاله ) براى آنان اثبات مى نمود تعليل مى كند، و از آن استفاده مى شود كه گويا ضلالت و خسرانى كه از مصدر قضاى الهى در حق ايشان صادر شده مشروط به ولايت شيطان بوده است .
آيه (كتب عليه انه من تولاه فانه يضله ...) و همچنين آيه (و قيضنا لهم قرناء فزينوا لهم ما بين ايديهم و ما خلفهم و حق عليهم القول فى امم قد خلت من قبلهم من الجن والانس انهم كانوا خاسرين ) نيز آن را افاده مى كند.
اگر انسان به جايى برسد كه باطل را حق بپندارد، اميدى به رستگارى و هدايت يافتناو نيست .
(و يحسبون انهم مهتدون ) اين جمله نسبت به جمله قبل به منزله عطف تفسير است ، و معناى تحقق ضلالت و لزوم آن را تفسير نموده مى فهماند انسان وقتى به راه باطل افتاد و از حق دور شد مادامى كه اعتراف به باطل بودن آن داشته و حق را از ياد نبرده اميد برگشتن به حق در او هست ، و اما اگر كارش بجايى رسيد كه به حق بودن باطل ايمان پيدا كرد**

***(226/12)***

**و معتقد شد كه راه هدايت همان راهى است كه او مى رود، آنوقت است كه در گمراهى استوار شده و ضلالتش حتمى و براى هميشه اميد رستگاريش قطع مى گردد، پس وقتى چنين پندارى از لوازم ضلالت باشد جمله (و يحسبون انهم مهتدون ) به منزله تفسير جمله (حقت عليهم الضلاله ) خواهد بود، همچنانكه همين پندار در آيه (قل هل ننبئكم بالاخسرين اعمالا الذين ضل سعيهم فى الحيوه الدنيا و هم يحسبون انهم يحسنون صنعا) و آيه (ان الذين كفروا سواء عليهم اانذرتهم ام لم تنذرهم لا يومنون ختم الله على قلوبهم و على سمعهم و على ابصارهم غشاوه ) بعنوان يكى از لوازم ضلالت ذكر شده و آن را تفسير كرده است .
آرى ، انسان تا زمانى كه در مسير فطرت راه مى رود و بر طبق نواميس خلقت قدم بر مى دارد حق را حق و سعادت را سعادت و خلاصه هر چيز را آنطور كه هست مى بيند، و در نتيجه جز در برابر حق گردن نمى نهد، و جز براى راستى و درستى خاضع نمى شود، و جز چيزهايى را كه خير و سعادتش در آن است اراده نمى كند،اين فطرت آدمى است كه اگر توفيق هم رفيق شد و انسان به راه هدايت افتاد سعى مى كند تمامى مقاصد خود را با مصداق حقيقيش تطبيق دهد، مثلا در عبادت كه يكى از مقاصد او است جز خدا را كه مطلوب و مقصود حقيقى او است و بندگى در برابر او مصداق حقيقى عبادت است نمى پرستد، و جز حيات دائمى كه سعادت مطلوب او است طلب نمى كند.
اما اگر توفيق رفيقش نشد و در نتيجه از راه ، پرت و منحرف گرديد، دلش از حق به سوى باطل و از خير به سوى شر و از سعادت به سوى شقاوت بر مى گردد، آن وقت است كه هواى نفس را معبود خود گرفته و شيطان را مى پرستد، براى بت ها سر فرود مى آورد، از عالم ملكوت چشم پوشيده دل به دنيا مى بندد، و چشم به زخارف مادى آن مى دوزد.**

***(226/13)***

**چنين كسى عقيده اش نسبت به هر عملى كه انجام مى دهد اين است كه همين طور بايد آن را انجام داد، و خيال مى كند كه در عمل خود راه راست را يافته است ، در نتيجه باطل را به عنوان حق ، و شر و شقاوت را به خيال خير و سعادت اخذ مى كند، و در عين اينكه فطرتش سالم و محفوظ است در مقام عمل فطرت خود را با غير آن تطبيق مى دهد. خداى تعالى در اين باره مى فرمايد: (يا ايها الذين اوتوا الكتاب آمنوا بما نزلنا مصدقا لما معكم من قبل ان نطمس وجوها فنردها على ادبارها).
آرى ، محال است كسى باطل را با اعتراف به باطل بودنش پيروى كند، و شقاوت را با علم به اينكه شقاوت و خسران است طلب نمايد، همچنان كه در اين باره نيز فرموده : (فطره الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ).
و اين نه تنها انسان است كه چنين نمى كند، بلكه هيچ علت و سببى جز غايتى را كه سازگار با طبع او است هدف همت قرار نمى دهد، و جز كارهايى كه خير و سعادتش را تاءمين كند مرتكب نمى شود، و اگر هم احيانا به انسانى و يا سببى از اسباب ديگر بر خوريم كه بر خلاف اين قاعده عملى را انجام داده يا اثرى را از خود نشان داده است بايد اين برخورد خود را سطحى دانسته و آن را تخطئه كنيم .
اختلاف مفسرين در بيان ارتباط جمله : (كما بداءكم تعودون ...) با آياتقبل از آن
اين است آن معنايى كه دقت و تاءمل در آيه آن را اقتضا مى كند، و همانطورى كه گفتيم استفاده اين معنا وقتى است كه جمله (فريقا هدى ...) حال از ضمير (تعودون ) باشد و وجه شباهت (عود) را به (بدء) بيان كند، چه اينكه آن را متصل به ماقبل و مبين علت آن بدانيم ، و يا آنكه آن را جمله اى مستاءنفه بگيريم .**

***(226/14)***

**و اما مفسرين ديگر، گويا همه در اين معنا اتفاق دارند كه جمله (فريقا هدى ) حالى است كه تنها كيفيت (عود) را بيان مى كند، نه (عود) و (بدء) را، و چنين پنداشته اند كه جهت اشتراك و وجه شباهت عود به بدء چيز ديگرى است كه در كلام ذكر نشده است .
بله ، كسانى هم ديده مى شوند كه جمله مزبور را بيان كيفيت عود و بدء هر دو گرفته اند، و ليكن اين اشخاص كسانى هستند كه به منظور فرار از محذور جبر منظور از بدء را سرتاسر زندگى دنيا و منظور از عود را طول زندگى آخرت گرفته اند، نه ابتداى آن دو. و خواننده عزيز ملاحظه كرد كه ما مقصود از عود و بدء را ابتداى وجود در اين دو نشاءت گرفتيم و محذور جبر هم لا زم نيامد.
كوتاه سخن ، مفسرين بعد از اتفاق مزبور در بين خود اختلاف كرده اند در اينكه اين كلام چه ارتباطى به ماقبل خود دارد، و وجه اتصال آن به ماقبل چيست ؟ بعضى گفته اند: اين كلام مردم را از معاد بيم مى دهد، تا شايد كه از ترس آن ، احكام سابق الذكر را عمل كنند، و احتجاج مى كند بر مساءله معاد به مساءله ابتداى خلقت .
بنابراين ، معناى اين جمله و جمله ماقبلش اين است كه : خدا را به خلوص بخوانيد و از مجازات روز حشر بترسيد، و اگر مساءله حشر به نظرتان بعيد مى رسد نظرى به ابتداى خلقت خود كنيد، آن خدايى كه شما را از هيچ به وجود آورده قادر است كه بار ديگر مبعوث تان كند.**

***(226/15)***

**و اين وجه صحيح نيست ، زيرا وقتى صحيح است كه جمله مزبور بخواهد قدرت خدا را بر عود، تشبيه كند به قدرتش نسبت به بدء، و اگر اين جمله در صدد چنين تشبيهى بود جا داشت به تعبير (كما بداكم يبعثكم و يجازيكم ) نازل مى شد، و به جاى اينكه بفرمايد: (برگشت مى كنيد)، مجازات را كه غرض اصلى از انذار با آن حاصل مى شود صريحا ذكر مى كرد، و مى فرمود: (خداوند مبعوث تان مى كند و مجازات تان مى نمايد) و حال آنكه اينطور نفرموده ، پس با اين وجه نمى توان اين جمله را به جمله قبل مربوط و متصل ساخت .
بعضى ديگر گفته اند: اين جمله احتجاج عليه منكرين بعث است ، و مربوط است به چند آيه قبل كه مى فرمود: (فيها تحيون و فيها تموتون و منها تخرجون ) و حاصل معناى آن اين است كه : محشور كردن شما براى خدا كارى ندارد، و اين كار مشكل تر از آفريدن تان نيست .
اشكالى كه در وجه قبلى بود در اين وجه نيز هست ، بعلاوه اينكه ، اين وجه بدون دليل خود را به زحمت انداختن است .
بعضى ديگر گفته اند: اين جمله مستاءنفه و كلام تازه اى است و هيچ ربطى به ماقبل خود ندارد. عده اى ديگر گفته اند: متصل به ما قبل خود هست ، و معنايش اين است كه : زنهار! خود را براى خدا خالص كنيد كه هر كسى به همان حالى مبعوث مى شود كه با آن حال از دنيا رفته است ، مؤ من بر ايمانش و كافر بر كفرش .
اين وجه نيز مانند وجوه قبليش از سياق آيه ، دور است و آيه بر آن دلالت ندارد.
يا بنى آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد...
راغب مى گويد: كلمه سرف به معناى تجاوز از حد است در هر عملى كه انسان انجام مى دهد و ليكن اين معنا در انفاق مشهورتر است .**

***(226/16)***

**معناى (به همراه برداشتن زينت در موقع رفتن به سوى مسجد) آرايش ظاهرى نيست ، بلكه آرايشى است معنوى كه مناسب با نماز و طواف و ساير عبادات باشد. پس معناى آيه بر مى گردد به امر به زينت كردن نيكو براى نماز و غير آن و اطلاق آن شامل نماز اعياد و جماعات و نمازهاى يوميه و ساير وجوه عبادت و ذكر مى شود.
(و كلوا و اشربوا و لا تسرفوا...) - در اين جمله دو امر اباحى و يك نهى تحريمى است كه جمله (انه لا يحب المسرفين ) نهى تحريمى مزبور را تعليل مى كند. و همان طورى كه قبلا هم اشاره كرديم اين امر و نهى و علتى كه براى آن ذكر شده همه از متفرعات داستان بهشت آدم است ، و خطاب اين جمله مانند خطاب هاى آن داستان عمومى است و اختصاص به يك دين و يك صنف ندارد. پس اينكه بعضى از مفسرين گفته اند آيه (يا بنى آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد) دلالت دارد بر اينكه رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) مبعوث به جميع امم دنيا است . و همچنين اينكه گفته اند خطاب در اين آيه به حسب لغت زنان را شامل نمى شود وليكن به حسب شرع آنان را به تبع مردها شامل مى شود، صحيح نيست ، زيرا همانطورى كه گفتيم اين خطاب اختصاص به امت اسلام ندارد و شمولش نسبت به زنان از ناحيه تغليب و وجود قرينه عقلى است نه به حسب شرع .
قل من حرم زينه الله التى اخرج لعباده و الطيبات من الرزق
در اين آيه به نوعى التفات حكمى مخصوص به اين امت از حكم عام سابق استخراج شده ، همچنانكه در جمله (ذلك من ايات الله لعلهم يذكرون ) و جمله (فاذا فعلوا فاحشه ) نظيرش گذشت .
استفهامى كه در اين آيه است استفهامى است انكارى .
كلمه (الزين ) در مقابل معناى (الشين ) است ، و به معناى كارها و چيزهايى است كه عيب و نقص را از بين ببرد و (الشين ) به معناى هر چيزى است كه مايه رسوايى و نقص انسان و نفرت اشخاص از او بوده باشد.
معناى اخراج زينت در طيبات رزق
(در ذيل آيه : قل من حرم زينة الله ...)**

***(226/17)***

**(اخراج زينت ) استعاره اى است تخييلى و كنايه است از اظهار آن . آرى ، اين خداى سبحان است كه به الهام و هدايت خود انسان را از راه فطرت ملهم كرده تا انواع و اقسام زينت هايى كه مورد پسند جامعه او و باعث مجذوب شدن دلها به سوى او است ايجاد نموده به اين وسيله نفرت و تنفر مردم را از خود دور سازد.
پس گر چه به حسب ظاهر به وجود آوردن زينت ها و ساير حوائج زندگى كار خود انسان است ، و ليكن از آنجايى كه به الهام خداوند بوده در حقيقت او ايجادش كرده و آن را از پنهانى به عرصه بروز و ظهور در آورده ، چون مى دانسته كه اين نوع موجود محتاج به زينت است .
آرى ، اگر انسان در دنيا بطور انفرادى زندگى مى كرد هرگز محتاج به زينتى كه خود را با آن بيارايد نمى شد، بلكه اصلا بخاطرش هم خطور نمى كرد كه چنين چيزى لازم است ، و ليكن از آنجايى كه زندگيش جز بطور اجتماع ممكن نيست ، و زندگى اجتماعى هم قهرا محتاج به اراده و كراهت ، حب و بغض ، رضا و سخط و امثال آن است ، از اين جهت خواه ناخواه به قيافه و شكل هايى بر مى خورد كه يكى را دوست مى دارد و از يكى بدش مى آيد، لذا معلم غيبى از ماوراى فطرتش به او الهام كرده تا به اصلاح مفاسد خود بپردازد، و معايب خود را بر طرف ساخته خود را زينت دهد، و شايد همين نكته باعث شده كه از انسان به لفظ (عباده ) كه صيغه جمع است تعبير بفرمايد.**

***(226/18)***

**و اين زينت از مهم ترين امورى است كه اجتماع بشرى بر آن اعتماد مى كند، و از آداب راسخى است كه به موازات ترقى و تنزل ، مدنيت انسان ترقى و تنزل مى نمايد، و از لوازمى است كه هيچ وقت از هيچ جامعه اى منفك نمى گردد، به طورى كه فرض نبودن آن در يك جامعه مساوى با فرض انعدام و متلاشى شدن اجزاى آن جامعه است . آرى ، معناى انهدام جامعه جز از بين رفتن حسن و قبح ، حب و بغض ، اراده و كراهت و امثال آن نيست ، وقتى در بين افراد يك جامعه اينگونه امور حكمفرما نباشد ديگر مصداقى براى اجتماع باقى نمى ماند - دقت بفرماييد -.
(طيب ) به معناى چيزى است كه ملايم با طبع باشد، و در اينجا عبارت است از انواع مختلف غذاهايى كه انسان با آن ارتزاق مى كند. و يا عبارت است از مطلق چيزهايى كه آدمى در زندگى و بقاى خود از آنها استمداد مى جويد، مانند مسكن ، همسر و... براى تشخيص اينكه كداميك از افراد اين انواع (طيب ) و مطابق با ميل و شهوت او و سازگار با وضع ساختمانى او است ، خداوند او را مجهز به حواسى كرده كه با آن مى تواند سازگار آن را از ناسازگارش تميز دهد.
اين مساءله كه زندگى صحيح و سعيد آدمى مبتنى بر رزق طيب است احتياج به گفتن ندارد، و ناگفته پيدا است كه انسان وقتى در زندگى خود به سعادت مطلوبش نائل مى شود كه وسيله ارتزاقش چيزهايى باشد كه با طبيعت قوا و جهازاتش سازگار بوده ، و با بقاى تركيب خاصى كه آن جهازات دارد مساعد باشد، چون انسان به هيچ جهازى مجهز نشده مگر اينكه زندگيش موقوف و منوط بر آن است .
بنابراين ، اگر در موردى ، حاجت خود را با چيزى كه با طبعش سازگار نيست برآورده سازد نقصى به خود وارد آورده ، و مجبور است آن نقص را به وسيله ساير قواى خود تتميم و جبران نمايد.**

***(226/19)***

**مثلا گرسنه اى كه احتياج به غذا را به صورتى غير صحيح بر طرف مى سازد و بيش از اندازه لازم غذا مى خورد نقصى به جهاز هاضمه خود وارد مى آورد، و مجبور مى شود به وسيله دوا و اتخاذ رژيم ، جهاز هاضمه و غدد ترشحى آن را اصلاح نمايد، و وقتى اين عمل را چند بار تكرار كرد دواهاى مزبور از اثر و خاصيت مى افتد، و انسان براى هميشه عليل شده از انجام كارهاى حياتى اش كه اهم آن فكر سالم و آزاد است باز مى ماند، و همچنين ساير حوائج زندگى .
علاوه بر اينكه تعدى از اين سنت انسان را به چيز ديگرى تبديل مى كند، و به صورت موجودى در مى آورد كه نه عالم براى مثل او آفريده شده ، و نه امثال او براى عالم خلق شده اند. آرى ، انسانى كه يكسره خود را به دست شهوات بسپارد و بكوشد كه تا آخرين مرحله امكان و قدرت از لذائذ حيوانى و شكم و شهوت و امثال آن تمتع ببرد انسانى است كه مى خواهد در ظرفى زندگى كند كه عالم هستى برايش معين نكرده و به راهى رود كه فطرت برايش تعيين ننموده است .
خداى سبحان در اين آيه شريفه زينت هايى را سراغ مى دهد كه براى بندگانش ايجاد نموده ، و آنان را فطرتا به وجود آن زينت ها و به استعمال و استفاده از آنها ملهم كرده ، و معلوم است كه فطرت الهام نمى كند مگر به چيزهايى كه وجود و بقاى انسان منوط و محتاج به آن است . در وضوح اين امر همين بس كه هيچ دليلى بر مباح بودن چيزى بهتر از احتياج به آن نيست ، زيرا احتياج به حسب وجود و طبيعت خاص انسانى خود دليل است بر اينكه خداى تعالى انسان را طورى آفريده كه به آن چيز محتاج باشد. و به عبارت ديگر با تعبيه قوا و ادوات انسان رابطه اى بين او و بين آن چيزها برقرار كرده كه خواه ناخواه ، در صدد تحصيل آنها بر مى آيد.**

***(226/20)***

**ذكر طيبات از رزق و عطف آن بر زينت و قرار داشتن اين عطف در سياق استفهام انكارى اين معنا را مى رساند كه اولا رزق طيب داراى اقسامى است . و ثانيا زينت خدا و رزق طيب را هم شرع اباحه كرده و هم عقل و هم فطرت . و ثالثا اين اباحه وقتى است كه استفاده از آن از حد اعتدال تجاوز نكند وگرنه جامعه را تهديد به انحطاط نموده شكافى در بنيان آن ايجاد مى كند كه مايه انعدام آن است .
آرى ، كمتر فسادى در عالم ظاهر مى شود و كمتر جنگ خونينى است كه نسل ها را قطع و آبادى ها را ويران سازد و منشاء آن اسراف و افراط در استفاده از زينت و رزق نبوده باشد، چون انسان طبعا اينطور است كه وقتى از جاده اعتدال بيرون شد و پا از مرز خود بيرون گذاشت كمتر مى تواند خود را كنترل كند، و به يك حد معينى اكتفا نمايد، بلكه مانند تيرى كه از كمان بيرون شود تا آخرين حد قدرتش جلو مى رود، و چون چنين است سزاوار است كه همه وقت و در همه امور در زير تازيانه تربيت كنترل شود، و به ساده ترين بيانى كه عقل خود او آن را بپسندد پند و اندرز داده شود.
چرا خداوند به ضروريات زندگى از قبيل لباس پوشيدن و خود را آراستن امر نمودهاست ؟
امر پروردگار به ضروريات زندگى از قبيل لباس پوشيدن و خود را آراستن از همين باب است كه مى خواهد تربيتش حتى در اينگونه امور ساده و پيش پا افتاده رعايت شده باشد، پس كسى نگويد امر به پوشيدن لباس و تنظيف و آرايش چه معنا دارد.**

***(226/21)***

**صاحب تفسير المنار جواب ديگرى از اين حرف داده - و چه نيكو گفته است : اين حرف را كسانى مى زنند كه از تاريخ امم و سرگذشت ملل گذشته بى خبرند، وگرنه آن را سطحى و ساده تلقى ننموده به اهميت و ارزش آن پى مى بردند، چون اكثر مردم نيمه وحشى جزيره نشين و كوهستانى هاى آفريقا كه در جنگل ها و غارها تنها و يا دسته جمعى زندگى مى كردند زن و مردشان لخت بسر مى بردند، اسلام به هر قومى از آنان كه دست يافت با امثال آيه مورد بحث لباس پوشيدن را به آنان ياد داد و ستر عورت را بر ايشان واجب كرد، و به سوى تمدن سوق شان داد. و من خيال مى كنم اين قبيل حرفها از ناحيه دشمنان اسلام در دهن ها افتاده است ، گويا مبلغين مسيحيت به منظور رم دادن مردم از اسلام و دعوت شان به كيش خود اين طعنه ها را زده اند، وگرنه ارزش دعوت اسلام به لباس و آرايش بر هيچ كس پوشيده نيست . و لذا بعضى از منصفين مسيحى اعتراف كرده اند به اينكه اين گونه طعنه ها نسبت به اسلام بى انصافى است ، اسلام با اين حكم خود منت بزرگى به گردن ما اروپائيان دارد، چون اگر اسلام نبود ما امروز در خطه پهناور آفريقا تجارت پارچه و قماش نداشته و ساليانه مبالغ هنگفتى سود نمى برديم . اين حكم اسلام تنها در بين مسلمين آنجا حسن اثر نداشته بلكه امم و ملل بت پرست نيز وقتى هموطنان خود را ديدند كه پس از قبول اسلام ملبس به لباس شدند و به زينت و آرايش خود پرداختند آنان نيز به تقليد از مسلمين لباس پوشيده رسم ديرينه خود را ترك گفتند.
شاهد زنده اين مدعا، ساكنين بلاد هندند، چون بت پرستان اين ناحيه در عين اينكه از قديم الايام مردمى متمدن بودند مع ذلك هم اكنون هزاران هزار از زن و مردشان لخت مادرزاد و يا نصف و يا ربع بدن شان برهنه است .**

***(226/22)***

**بعضى از مردان شان در بازارها و كارگاه ها بدون لباس آمد و شد مى كنند، و فقط عورت ها و يا حد اكثر از كمر به پايين را مى پوشانند، زنان شان شكم و ران ها را برهنه نموده و از كمر به بالاى شان هم برهنه است . دانشمندان همين قوم اعتراف كرده اند كه اين مقدار از لباس را هم مسلمانان به آنان آموخته اند. و همچنين غذا خوردن در ظرف هم از آثار اسلام است ، چون مى ديدند كه مسلمين هيچ وقت بدون ظرف غذا نمى خورند حتى فقراى آنان كه دسترسى به ظرف ندارند غذا را روى برگ درختان ريخته از روى آن بر مى دارند و مى خورند، و در عين تهى دستى هرگز از لباس و آرايش خود كم نمى گذارند.
و چون مسلمين از دير زمان در بلاد هند حكومت مى كردند، و غالبا فاضل ترين و پارساترين حكومت هاى اسلامى بودند تاءثيرشان در بت پرست ها بيش از تاثيرى بود كه ساير حكومت هاى اسلامى در نقاط مختلف گيتى داشتند، لذا مساءله ملبس به لباس شدن هم از جاهاى ديگر بيشتر شايع گرديد، و لذا مى بينيم در بلاد شرق يعنى سيام و نواحى آن ، مسلمين آن طور نفوذ و تاءثير نداشته بلكه خودشان در جهل و دورى از تمدن دست كمى از بت پرست ها نداشتند، و از حيث لباس و ساير اعمال دينى به كيش بت پرستى نزديك ترند تا به اسلام . زنان آن نواحى غير از عورت جلو و عقب ، عورت ديگرى كه پوشاندنش لازم باشد براى خود قائل نيستند. و حال آنكه در اسلام همه بدن زن عورت است .**

***(226/23)***

**خلاصه اينكه ، در سراسر گيتى هر كجا كه اسلام قوتى دارد به ميزان نفوذ و قوتش مظاهر تمدن از قبيل لباس ، آرايش و امثال آن به چشم مى خورد، اينجا است كه ارزش واقعى اين اصل اصلاحى اسلام معلوم مى شود و به خوبى به دست مى آيد كه اگر اسلام چنين اصلى را نمى داشت و متعرض مساءله لباس و آرايش نمى شد و آن را بر مسلمين واجب نمى كرد، به طور مسلم امروز امم و قبايل بى شمارى همچنان در حال توحش باقى مانده بودند. با اين حال چطور يك مشت فرنگى مآب به خود اجازه مى دهند كه بر حسب عادت زشتى كه دارند در كمال تبختر كلاه خود را كج گذاشته ، روى مبل قهوه خانه و يا كاباره و يا ميكده ها تكيه زده بگويند: اين چه دينى است كه حوائج و ضروريات زندگى بشرى را جزء شرايع خود قرار داده ، مثلا به لباس پوشيدن و غذا خوردن و آب آشاميدن امر نموده و اين قبيل امور را با اينكه احتياجى به سفارش و وحى آسمانى ندارد جزء احكام خود قرار دهد؟
اين بود جوابى كه صاحب المنار از اشكال مزبور داده . در اينجا به ياد داستانى افتادم كه نقل آن در حقيقت جواب سومى از اين اشكال است ، و آن اينكه وقتى طبيب مخصوص هارون الرشيد كه مردى نصرانى و حاذق در طب بود به على بن الحسين بن واقد گفت كتاب آسمانى شما هيچ دستورى درباره بهداشت و حفظ الصحه ندارد، و حال آنكه سعادت بشر را دو علم تاءمين مى كند يكى علم اديان و ديگرى علم ابدان (طب ).**

***(226/24)***

**على در جوابش گفت : خداوند علم ابدان را در كتاب خود در نصف يك آيه خلاصه كرده است و آن جمله (كلوا و اشربوا و لا تسرفوا) است . رسول گرامى اسلام (صلى الله عليه و آله و سلم ) نيز اين معنا را در جمله كوتاه (معده خانه هر دردى است و پرهيز سر آمد هر دوايى است ، و بايد كه حق بدن را در آنچه عادتش داده اى ادا كنى ) خلاصه كرده . طبيب نامبرده فكرى كرد و گفت : آرى ، كتاب شما و پيغمبرتان با اين دو جمله دستور ديگرى را براى جالينوس باقى نگذاشتند.
قل هى للذين آمنوا فى الحيوه الدنيا خالصه يوم القيمه
معناى عبارت : (خالصة يوم القيمة ) در آيه شريفه و اشكالى كه بر بيان صاحبالمنار در اين مورد وارد است .
خطابى كه در صدر اين آيه است يا مخصوص به كفار است ، و يا مانند خطاب آيه قبلى مؤ منين را هم شامل مى شود، و لازمه اينكه شامل كفار هم باشد اين است كه زينت و طيبات رزق موضوعى باشد مشترك بين كافر و مؤ من . و چون سياق جمله (قل هى للذين آمنوا) سياق بيان مختصات مؤ منين است ، و مى خواهد بفرمايد: همين نعمت هايى كه امروز مؤ من و كافر در آن شريكند در آخرت مختص به مؤ منين است ، لذا جمله (فى الحيوه الدنيا) متعلق است به جمله (آمنوا) و ظرف (يوم القيمه ) متعلق خواهد بود به همان چيزى كه جمله (للذين آمنوا) متعلق به آن است ، حال يا كلمه (كائنه ) است و يا شبيه به آن ، و در صورتى كه كلمه (خالصه ) را هم حال از ضمير مؤ نث گرفته مقدم شدنش را بر (يوم القيمه ) براى فاصله شدن بين آن و بين (فى الحيوه الدنيا) بدانيم معناى آيه چنين خواهد شد: (بگو آن زينت ها در روز قيامت تنها از آن مؤ منين است ، و ديگران را از آن بهره اى نيست ، زندگى آخرت مانند زندگى دنيا نيست كه هر كس و نا كسى در نعمت هاى آن سهيم باشد پس هر كه در دنيا ايمان آورد همه نعمت هاى آن روز قيامت از آن وى خواهد بود).**

***(226/25)***

**با اين بيان ، اشكالى كه در كلام بعضى از مفسرين است كه گفته اند: (مراد از خلوص ، نجات از هم و غم است و معناى آيه اين است كه زينت هاى دنيا براى مؤ منين خالى از هم و غم و خالص از مشقت نيست ، و ليكن در آخرت خالص است ) ظاهر مى شود، چون در سياق اين آيه و همچنين آيات قبل اشعارى به اينكه نعمت هاى دنيايى همراه با ناراحتى است نبود، تا آن كه قرينه باشد بر معنايى كه وى براى خلوص كرده .
و همچنين كلام مفسر ديگر كه گفته است : جمله (فى الحيوه الدنيا) متعلق است به چيزى كه جمله (للذين آمنوا) متعلق به آن است ، و معناى آيه چنين است : (بگو نعمت هاى دنيا براى كسانى كه ايمان آوردند به طور اصالت و استحقاق ثابت است ، و براى كفار به طور طفيلى وگرنه خود كفار استحقاق آن را ندارند و همين نعمت ها در قيامت براى مؤ منين خالص است ).
آنگاه كلام خود را توضيح داده و گفته است : روى سخن در اين آيه به اشخاصى است كه در اصلاح حيات صالح مؤ ثر باشند، و علوم نافع و اوامر محرك به سوى اصلاح حيات و همچنين اخذ زينت و ارتزاق از طيبات و قيام به واجبات زندگى منتهى به آنان باشد، اشخاصى مخاطب به اين آيه هستند كه كارشان تفكر در آيات آفاقى و انفسى و ايجاد صنايع و فنون و ترقى دادن جامعه و قدردانى و شكرگزارى از اين موهبت هاى الهى بوده باشد، و چنين كسانى همان مردم با ايمانند كه سر و كارشان با وحى آسمانى و انبيا (عليهم السلام ) است .**

***(226/26)***

**وجه فساد اين كلام اين است كه اگر مى خواهد بگويد اين اصالت و تبعيت از آيه استفاده مى شود، آيه شريفه هيچ دلالتى بر آن ندارد. و اگر منظورش اين است كه گر چه سياق آيه سياق اين است كه اثبات كند نعمت هاى دنيوى براى مؤ منين خلق شده و ليكن از كلمه (خالصه ) استفاده اين معنا مى شود كه به طور طفيلى غير مؤ منين با آنان شركت دارند، آيه شريفه دلالت بر چنين اختصاصى نداشته بلكه بر عكس اشتراك دو طايفه را مى رساند: علاوه بر اينكه از امثال آيه (و لولا ان يكون الناس امه واحده لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضه و معارج عليها يظهرون ... و ان كل ذلك لما متاع الحيوه الدنيا و الاخره عند ربك للمتقين ) خلاف اين معنا استفاده مى شود، چون اين قبيل آيات دلالت دارند بر اختصاص دنيا به كفار و آخرت به مؤ منين .
(كذلك نفصل الايات لقوم يعلمون ) - خداى تعالى در اين جمله بر اهل علم منت مى گذارد به اينكه آيات خود را برايشان بيان فرموده است .
معناى (فواحش ))، (اثم ) و (بغى ) و اشاره به اينكه امم و جوامع بشرى هم مانندافراد عمر و اجل معينى دارند.
قل انما حرم ربى الفواحش ما ظهر منها و ما بطن ...
سابقا پيرامون مفردات اين آيه به طور كامل بحث شد، و گفتيم كه مراد از (فواحش ) گناهانى است كه حد اعلاى شناعت و زشتى را داشته باشد، مانند زنا، لواط و امثال آن . و منظور از (اثم ) گناهانى است كه باعث انحطاط، ذلت و سقوط در زندگى گردد، مانند مى گسارى كه آبروى آدمى و مال و عرض و جانش را تباه مى سازد. و نيز گفتيم كه منظور از (بغى ) تعدى و طلب كردن چيزى است كه حق طلب كردن آن را نداشته باشد، مانند انواع ظلم ها و تعديات بر مردم و استيلاى غير مشروع بر آنان .**

***(226/27)***

**توصيف (بغى ) به وصف (غير حق ) از قبيل توصيف به لازمه معنا است ، نه تقسيم بغى به حق و غير حق ، همچنانكه تقييد شرك در (و ان تشركوا) به قيد (ما لم ينزل به سلطانا) از اين باب است ، نه تقسيم شرك به شرك با دليل و بدون دليل .
گويا شنونده پس از شنيدن خطاب اباحه زينت و طيبات رزق علاقه مند مى شود به اينكه بفهمد غير طيبات چه چيزهايى است ، لذا در اين آيه چيزهايى را كه غير طيب است به طور فهرست و خلاصه و به بيانى كه شامل تمام انواع گناهان باشد بيان كرده است ، چون محرمات دينى از دو حال خارج نيستند: يا محرمات مربوط به افعالند و يا مربوط به اقوال و عقايد. كلمات : (فواحش )، (اثم ) و (بغى ) مربوط به قسم اول و جملات : (و ان تشركوا بالله ) و (ان تقولوا على الله ) قسم دوم را خلاصه مى كند، قسم اول هم دو نوع است : يكى آنهايى كه مربوط به حق الناس است كه كلمه (بغى ) جامع آنها است ، و ديگرى گناهانى است كه مربوط به حق الناس نيست ، اين نيز دو گونه است : يكى آنهايى كه زشت و شنيعند و كلمه (فاحشه ) اشاره به آنها است . و ديگرى گناهانى است كه تنها داراى مفسده و ضرر براى گنهكار است و كلمه (اثم ) عنوان اينگونه گناهان است . قسم دوم نيز يا شرك به خدا است و يا افتراء بر او.
و لكل امه اجل ...
اين آيه حقيقتى را بيان مى كند كه از جمله (قال فيها تحيون و فيها تموتون و منها تخرجون ) كه در ذيل داستان آدم و بهشت بود، استخراج شده است ، نظير احكام ديگرى كه از آن استخراج شده بود، و مفادش اين است كه : امم و جوامع بشرى هم مانند افراد داراى عمرى معين و اجلى محدودند.**

***(226/28)***

**و چه بسا بخاطر اين تفريع و استخراج بتوان گفت كه جمله (فيها تحيون و فيها تموتون ) راجع است به زندگى و مرگ افراد و امت ها، و جمله (و لكم فى الارض مستقر و متاع الى حين ) كه قبلا ذكر شده بود راجع به زندگى دنيوى نوع بشر و اينكه اين نوع از موجودات هم ، روزى بطور كلى منقرض خواهند گرديد.
يا بنى آدم اما ياتينكم رسل منكم يقصون عليكم آياتى ...
كلمه (اما) در اصل (ان ما) بوده يعنى (ان ) شرطيه بوده و (ما) زايده بر سرش در آمده است ، و از اينكه در فعل شرطش ‍ (ياتينكم ) نون تاءكيد ثقيله در آمده استفاده مى شود كه شرط مزبور قطعى الوقوع است . و منظور از (قص ) بيان و تفصيل آيات است ، چون در اين كلمه هم معناى قطع هست و هم معناى اظهار.
اين آيه مشتمل بر چهارمين خطاب عمومى است كه از داستان آدم و بهشت استخراج شده ، و اين خطاب كه آخرين خطاب ها است تشريع عام الهى را در خصوص پيروى از انبيا و متابعت از طريق وحى را بيان مى كند، و اصلى كه اين خطاب از آن استخراج شده آيه اى شبيه به آيه (قال اهبطا منها جميعا بعضكم لبعض عدو فاما ياتينكم منى هدى ) است كه بيان مى كند هدايت خدا از طريق وحى و رسالت است .
بحث روايتى
رواياتى در مورد شاءن نزول آيه : (قد انزلنا عليكم لباسا...) و ((خذوا زينتكم عندكل مسجد)**

***(226/29)***

**در الدرالمنثور از ابن منذر از عكرمه نقل كرده كه در ذيل آيه (قد انزلنا عليكم لباسا يوارى سواتكم ) گفته است اين آيه در شان قبيله (بنوحمس ) از قريش و قبايل ديگرى كه هم عقيده با آنان بودند مانند انصار، اوس ، خزرج ، خزاعه ، ثقيف ، بنى عامر بن صعصعه و بطون كنانه بن بكر نازل شده ، چون اين قبايل گوشت نمى خوردند و هميشه از پشت خانه ها داخل مى شدند، هيچ وقت پشم و مو استعمال نمى كردند، براى پوشاندن اطفال پوست گوسفند و يا بز را خيكى كنده و در پايين آن در محل پاهاى حيوان دو سوراخ در آورده و آن را (نظير شلوار پلاستيكى امروز) به تن اطفال خود مى كردند و همواره برهنه طواف مى كردند.
next page
fehrest page
back page**

***(226/30)***

**next page
fehrest page
back page
تنها قريش بود كه در هنگام طواف لباس مى پوشيد، وگرنه ساير قبايل در موسم طواف از راه كه مى رسيدند لباسها را كنده و به عقيده خود بدين وسيله خود را از لباسى كه در آن گناه كرده بودند عارى ساخته آنگاه اگر از قريش كسى لباسى به آنان عاريه مى داد مى پوشيدند و گر نه برهنه مشغول طواف مى شدند، و پس از فراغت از طواف لباس هاى خود را پوشيده بر مى گشتند.
و نيز در الدر المنثور است كه عبد بن حميد از سعيد بن جبير نقل كرده كه گفت : مردم جاهليت را رسم چنين بود كه برهنه در خانه كعبه طواف مى كردند، و مى گفتند كه در لباسى كه خدا را در آن معصيت كرده ايم طواف نمى كنيم ، حتى نقل مى كنند زنى از باديه وارد شد و همه لباس هايش را كند و دست خود را در جلو ساتر ساخت و گفت :
(اليوم يبدو بعضه او كله فما بدامنه فلا احله )
و آيه شريفه (خذوا زينتكم عند كل مسجد...) در اين باره نازل گرديد.
مؤ لف : قريب به اين مضمون از ابن عباس و مجاهد و عطاء نيز نقل شده و ليكن اگر بخاطر داشته باشيد گفتيم آياتى كه در اولش ‍ خطاب (يا بنى آدم ) است متضمن احكام عامى است كه اختصاص به يك امت ندارد، و اين روايات اخبار آحادى بيش نيستند، علاوه بر اينكه متضمن اجتهاد راويان حديثند، و به هيچ وجه حجيت ندارند.
معتبرترين رواياتى كه در اين باب نقل شده يكى روايتى است كه در الدر المنثور از ابن جرير و ابن ابى حاتم و ابن مردويه از ابن عباس نقل كرده كه گفت : مردمى در خانه كعبه برهنه طواف مى كردند، لذا خداى تعالى امر به زينت شان فرمود، و زينت همان لباس و ساتر عورت و انواع لباس هاى نيك است .**

***(227/1)***

**دوم روايتى است كه ابن جرير و ابن منذر و ابن ابى حاتم از ابن عباس نقل كرده اند كه گفت : مردم جاهليت چيزهايى از قبيل لباس و غير لباس را كه خداوند حلالش كرده حرام مى دانستند، و آيه (قل ارايتم ما انزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراما و حلالا) اشاره به اين عادت و عقيده آنان است ، آنگاه خداى تعالى در رد اين عقيده آيه (قل من حرم زينه الله التى اخرج لعباده و الطيبات من الرزق قل هى للذين آمنوا فى الحيوه الدنيا) را فرو فرستاد،
و معنايش اين است : مسلمين با كفار در استفاده از طيبات شريكند، از طعام طيب آن و لباس پاكيزه اش و زنان صالح و ساير طيباتش ‍ استفاده مى كنند، و ليكن خداوند اين طيبات را در قيامت خالص براى مؤ منين قرار مى دهد و ديگر مشركين از آن بهره اى ندارند.
اين دو روايت بطورى كه مى بينيد شان نزول آيه را بيان نمى كند، بلكه ابن عباس در اين دو روايت يك حقيقت خارجى را تطبيق بر آيه قرآن كرده است .
چند روايت درباره : (لباس التّقوى ) در آيه شريفه
و نيز در الدر المنثور از ابوالشيخ از حسن نقل كرده كه گفت : رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) فرمود: هيچ بنده اى عمل نيك و بدى نمى كند مگر آنكه روزى لباس مناسب عملش را به تن خواهد كرد، و مردم او را خواهند شناخت ، و جمله (و لباس التقوى ذلك خير) از آيات قرآن گواه اين معنا است .
در تفسير عياشى از زراره و حمران و محمد بن مسلم از ابى جعفر و ابى عبدالله (عليه السلام ) نقل شده كه فرمودند: مراد از لباس تقوا لباس هاى سفيد است .
در الدر المنثور است كه ابن مردويه از عثمان نقل كرده كه گفت : از رسول خدا شنيدم كه در اين آيه (رياشا) ميخواند نه (ريشا).**

***(227/2)***

**در تفسير قمى در روايت ابى الجارود از حضرت ابى جعفر (عليه السلام ) نقل شده كه آنجناب در ذيل آيه شريفه (يا بنى آدم قد انزلنا عليكم لباسا يوارى سواتكم و ريشا و لباس التقوى ) فرمودند: مراد از (لباس ) همين لباسى است كه مى پوشيد و مراد از (ريش ) متاع و مال است ، و مقصود از (لباس تقوا) لباس عفاف است ، زيرا شخص عفيف هم مانند كسى كه لباس به تن دارد عورت و عيبش پوشيده است ، هر چند لباس نداشته باشد، بخلاف فاجر كه هر چه هم لباس بپوشد عورت و معايبش هويدا است .
مؤ لف : معنايى كه در اين دو روايت براى لباس شده از باب تطبيق كلى بر مصداق است كه نظيرش در روايات ديگرى تكرار شده .
و نيز در تفسير قمى در ذيل آيه (و اذا فعلوا فاحشه قالوا...) است كه اين آيه حكايت قول بت پرستان است ، و خداوند آن را در جمله (قل ان الله لا يامر بالفحشاء) رد كرده است .
روايتى كه مى گويد فاحشه اى كه مى گفتند خدا به آن امر كرده است ، ادعاى لزوماطاعت از زمامداران جائر است .
در كتاب بصائر الدرجات از احمد بن محمد از حسين بن سعيد از محمد بن منصور روايت شده كه گفت : از امام (عليه السلام ) معناى آيه (و اذا فعلوا فاحشه قالوا وجدنا عليها ابائنا و الله امرنابها...) را پرسيدم فرمود: آيا كسى را سراغ دارى كه خيال كند خداوند انسان را امر به زنا و نوشيدن شراب و ساير محرمات كرده باشد؟ عرض كردم : نه . فرمود پس فكر مى كنى . اين فاحشه اى كه مردم جاهليت مى گفتند: خدا ما را به آن امر كرده چيست ؟ عرض كردم خدا و رسول بهتر مى دانند. فرمود: اين آيه راجع به زمامداران و زعماى جور است كه مردم ادعا مى كنند خدا ايشان را امر به اقتداء به آنان نموده با اينكه خداوند چنين دستورى نداده است ، و خداوند در اين آيه ادعاى آنان را رد نموده ، به ما خبر مى دهد كه آنان دروغ مى گفته اند، و اين دروغشان را (فاحشه ) ناميده است**

***(227/3)***

**مؤ لف : اين روايت در كافى نيز از عده اى از روات شيعه از احمد بن محمد از حسين بن سعيد از ابى وهب از محمد بن منصور نقل شده . و به اين مضمون در تفسير عياشى از محمد بن منصور از عبد صالح (عليه السلام ) روايت شده . پس معلوم مى شود از سند بصائرالدرجات ابو وهب افتاده ، و حسين بن سعيد از او و او از محمد بن منصور روايت كرده ، و نيز معلوم مى شود محمد بن منصور اين سؤ ال را از عبد صالح موسى بن جعفر (عليه السلام ) كرده است .
به هر حال مضمون اين روايت منطبق با ايام نزول آيه نيست ، و همچنين استدلالى هم كه در آن است منطبق با مورد آيه نيست ، زيرا اهل جاهليت احكام زيادى درباره فحشاء و منكرات داشته و آن را به خداى سبحان نسبت مى دادند، از آن جمله يكى كه جاى ترديد نيست طواف بدون ستر عورت است . پس نمى توان گفت كه اين روايت شان نزول آيه را بيان مى كند، و ليكن اين هم هست كه بعد از رحلت رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) هيچ عمل زشت و شنيعى كه مردم آن را جايز دانسته و به خداوند نسبتش دهند جز مساءله امامت غاصبانه ائمه جور عمل ديگرى نيست كه مصداق اين آيه بوده باشد، و مساءله مزبور با آيه شريفه كاملا منطبق است ، زيرا بعد از رحلت رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) قرن ها بر مسلمين گذشت كه زنازادگانى امثال زياد بن ابيه و فرزند نامشروعش ‍ عبيدالله زياد و حجاج بن يوسف و طاغيانى امثال آنان بر ايشان حكومت مى كردند،
در حالى كه در اطراف تخت سلطنت شان علمايى بودند كه به امثال آيه (اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولى الامر منكم ) تمسك نموده و به نفوذ اوامر ايشان و وجوب اطاعت شان فتوا مى دادند، پس اين روايت ناظر به اين جهت است كه مصداق آيه مورد بحث تنها رفتار مردم جاهليت نبوده ، بلكه رفتار مسلمين هم يكى از مصاديق آن است .
چند روايت در مورد دروغ بستن به خدا تعالى**

***(227/4)***

**در تفسير عياشى از ابى بصير نقل شده كه گفت : از ابى عبدالله (عليه السلام ) شنيدم كه مى فرمود: اگر كسى بگويد خداوند امر به فحشاء مى كند دروغ به خدا نسبت داده ، و اگر كسى بگويد خير و شر همه مستند به او است باز هم به خداوند دروغ نسبت داده .
و نيز در كتاب مزبور از مسعده بن صدقه از ابى عبدالله (عليه السلام ) روايت شده كه فرمود: اگر كسى بگويد خداوند امر به كار بد و فحشاء مى كند به خداوند دروغ بسته ، و اگر بگويد خير و شر عالم بدون مشيت او صورت مى گيرد خدا را از سلطنتش بيرون نموده ، و اگر بگويد گناهان بدون قوت خدا ارتكاب مى شود باز به خدا دروغ بسته ، و كسى كه به خدا دروغ ببندد خداوند او را داخل آتشش ‍ مى نمايد.
مؤ لف : اينكه فرمود: (و كسى كه بگويد خير و شر عالم بدون مشيت او صورت مى گيرد...) ناظر به قول مفوضه است كه مى گويند: بنده در كار خير و شر خود مستقل است . همچنانكه جمله (و اگر كسى بگويد خير و شر همه مستند به او است ) كه در روايت قبلى بود ناظر است به قول جبرى مذهب ها كه مى گفتند: خير و شر و اطاعت و معصيت همه مستند به اراده خود خدا است ، و اراده و مشيت عبد كوچكترين دخالتى در صدور آن ندارد، البته اين وقتى است كه ضمير (او) در آن روايت به خداى تعالى برگردد و اما اگر به خود صاحب عمل برگردد آن وقت مانند روايت دوم ناظر به قول مفوضه خواهد بود.
رواياتى در ذيل جمله : (و اقيموا وجوهكم عندكل مسجد)
شيخ در تهذيب به سند خود از ابن مسكان نقل كرده كه گفت : از ابى عبدالله (عليه السلام ) سؤ ال كردم معناى آيه (و اقيموا وجوهكم عند كل مسجد) چيست ؟ فرمود: اين آيه راجع به قبله است .
مؤ لف : اين نيز از باب تطبيق كلى بر مصداق است ، و عياشى هم در تفسير خود نظير اين روايت را از ابى بصير از يكى از دو امام باقر و صادق (عليهماالسلام ) نقل كرده است .**

***(227/5)***

**و نيز در كتاب نامبرده به سند خود از حلبى از امام صادق (عليه السلام ) نقل كرده كه در ذيل آيه (و اقيموا وجوهكم عند كل مسجد) فرمود: مقصود مساجدى است كه در اسلام بنا شده و معناى آيه اين است كه : در مساجد نوبنياد هم روى خود را به جانب مسجدالحرام كنيد. اين مضمون را عياشى نيز از زراره و حمران و محمد بن مسلم از ابى جعفر و ابى عبدالله (عليه السلام ) روايت كرده است .
مؤ لف : گويا مراد امام (عليه السلام ) اين است كه معناى (اقامه وجوه ) در اين آيه صرف توجه به خدا و استقبال قبله است ، و اما اينكه اين قبله كجا است متعرض آن نيست . در اين آيه اجمالا گوشزد مى كند كه قبله اى هست ، و در آيه (فول وجهك شطر المسجد الحرام و حيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره ) آن قبله را معين مى كند. قبلا هم در بحث پيرامون آيات قبله گفتيم كه كعبه در مدينه ، و بعد از هجرت قبله مسلمين شد، و آيه مورد بحث كه از آيات سوره (اعراف ) است در مكه نازل شده ، و اگر با سياق آيات قبله سازگار باشد بعيد نيست گفته شود: اصل تشريع قبله در مكه و در اين سوره بوده ، و تفصيل و تفسير جزئيات آن در مدينه در سوره بقره بوده است ، و از اين قبيل احكام از واجبات و محرمات زياد داريم كه سوره هاى مكى اجمال آن را متعرض شده اند و سوره هاى مدنى تفصيل و تفسير آن را.
بنابراين ، اينكه امام (عليه السلام ) فرمود: (مساجدى است كه در اسلام بنا شده ) معنايش اين است كه مراد از اين مساجد هر مسجدى است كه مسلمين در اكناف زمين بنا مى كنند و منظور از (اقامه وجوه ) گردانيدن وجوهى است كه در آيه كعبه است .
در تفسير عياشى از حسين بن مهران از ابى عبدالله (عليه السلام ) روايت شده كه در ذيل جمله (و اقيموا وجوهكم عند كل مسجد) فرمودند: منظور ائمه مى باشند.
مؤ لف : ظاهرا مراد امام (عليه السلام ) از كلمه ائمه ، ائمه جماعات است ، و به زودى معناى ديگرى براى آن خواهد آمد.**

***(227/6)***

**رواياتى در ذيل جمله : (خذوا زينتكم ...) و(قل من حرم زينة الله ...) پيرامون استفاده از نعمتهاى الهى
و نيز از حسين بن مهران از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه در ذيل جمله (خذوا زينتكم عند كل مسجد) فرمود: يعنى ائمه .
مؤ لف : اين حديث نظير حديث سابق است ، و ممكن است اشاره به جلو انداختن امام جماعت باشد، چون اين هم خود براى نماز زينتى است ، همچنانكه جلو انداختن نيكان و بزرگترها و به آنان اقتدا كردن زينت نماز است . و نيز ممكن است منظور از ائمه ، ائمه دين باشد نه امام جماعت . و به زودى در ذيل روايت علاء بن سيابه در آخر بحث اين احتمال خواهد آمد.
در الدر المنثور است كه عقيلى و ابوالشيخ و ابن مردويه و ابن عساكر از انس از رسول خدا نقل كرده اند كه در ذيل آيه (خذوا زينتكم عند كل مسجد) فرمود: نماز بخوانيد با كفش هايتان .
مؤ لف : اين معنا بطرق ديگرى از على بن ابى طالب (عليه السلام ) و ابى هريره و ابن مسعود و شداد بن اوس و ديگران نيز نقل شده .
و نيز در الدر المنثور است كه ابن مردويه از ابن عباس نقل كرده كه گفت : امير المؤ منين (عليه السلام ) مرا نزد ابن الكواء و يارانش ‍ فرستاد، وقتى من بر آنها وارد شدم پيراهنى نازك و حله اى بر تن داشتم . گفتند: تو ابن عباسى و مثل اين لباسها بر تن كرده اى ؟ گفتم آرى ، و اولين چيزى كه با آن با شما مخاصمه مى كنم همين لباس ها است ،زيرا خداوند در آيه (قل من حرم زينه الله التى اخرج لعباده ) و در آيه (خذوا زينتكم عند كل مسجد) آن را حلال كرده ، رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) هم در عيد فطر و عيد قربان دو برد حبره (كه از بافته هاى يمن و لباس هاى فاخر آنروز بود) مى پوشيد، و شما آن را بر خود حرام كرده ايد.**

***(227/7)***

**در كافى به سند خود از يحيى بن ابى العلاء از ابى عبدالله (عليه السلام ) نقل كرده كه فرمود: اميرالمؤ منين (عليه السلام ) عبدالله بن عباس را پيش ابن الكواء و يارانش روانه كرد، ابن عباس آن روز پيراهن نازك و حله اى به تن داشت اصحاب ابن الكواء وقتى او را ديدند گفتند: اى ابن عباس تو بهترين مردان ما بودى ، و ما تو را از همه مردم بهتر مى دانستيم ، حالا مى بينيم كه اينگونه لباس به تن كرده اى ؟ ابن عباس گفت : همين لباس اولين چيزى است كه من بر سر آن با شما بحث خواهم كرد، و به شما ايراد خواهم نمود
(زيرا شما آن را حرام مى دانيد، و مرا به پوشيدن آن ملامت مى كنيد) در حالى كه خداى سبحان فرموده : (قل من حرم زينه الله التى اخرج لعباده و الطيبات من الرزق ) و نيز فرموده : (خذوا زينتكم عند كل مسجد).
و نيز در كافى به سند خود از فضاله بن ايوب نقل كرده كه در تفسير آيه (خذوا زينتكم عند كل مسجد) فرموده است : در عيد و جمعه .
مؤ لف : اين روايت را تهذيب از فضاله از عبدالله بن سنان از ابى عبدالله (عليه السلام ) نقل كرده . و به همين مضمون عياشى در تفسير خود و طبرسى در مجمع البيان از ابى جعفر (عليه السلام ) نقل كرده اند.
و در كتاب فقيه است كه شخصى از حضرت رضا (عليه السلام ) پرسيد منظور از زينت در آيه (خذوا زينتكم عند كل مسجد) چيست ؟ حضرت فرمود از آن جمله است شانه زدن قبل از هر نمازى .
مؤ لف : در اين معنا روايات ديگرى نيز هست .**

***(227/8)***

**و در تفسير عياشى از خيثمه بن ابى خيثمه روايت شده كه گفت : حسن بن على (عليهماالسلام ) هر وقت مى خواست به نماز بايستد بهترين لباس هاى خود را مى پوشيد. خدمتش عرض كردند يا بن رسول الله چرا لباس هاى خوب خود را در موقع نماز مى پوشيد؟ فرمود: خداوند جميل و زيبا است ، و هر زيبايى را دوست مى دارد و مى فرمايد: (خذوا زينتكم عند كل مسجد)، من نيز خود را براى پروردگارم زينت مى دهم و دوست دارم بهترين لباسم را بپوشم .
مؤ لف : اين حديث از طرق اهل سنت نيز روايت شده است .
و در كافى به سند خود از يونس بن ابراهيم روايت كرده كه گفت : بر ابى عبد الله (عليه السلام ) وارد شدم در حالى كه طيلسان و كلاهى از خز بر تن داشتم .
حضرت نگاهى به من كرد و چيزى نگفت . من عرض كردم : فدايت شوم جبه و طيلسان من از خز است درباره آن چه مى فرماييد؟ حضرت فرمود: خز عيبى ندارد، عرض كردم تارى كه در بافت آن به كار رفته ابريشم است . فرمود: اين نيز اشكال ندارد، چون حسين بن على (عليهماالسلام ) در حالى كه كشته شد جبه اى از خز بر تن مباركش بود. آنگاه حضرت ، داستان عبدالله بن عباس و خوارج و احتجاج او را عليه آنان نقل كرد.**

***(227/9)***

**و نيز در همان كتاب به سند خود از احمد بن ابى عبدالله از محمد بن على بطور مرفوع نقل مى كند كه وقتى سفيان ثورى در مسجدالحرام قدم مى زد، امام صادق (عليه السلام ) را ديد كه لباس هاى زيبا و گرانبها پوشيده بود. گفت به خدا سوگند مى روم و ملامتش ‍ مى كنم . نزديك رفت و عرض كرد: يا بن رسول الله به خدا سوگند رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) و على بن ابى طالب و هيچكس از پدرانت از اين لباس ها نپوشيدند. حضرت فرمود: رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) در روزگارى تنگ زندگى مى كرد و به مقتضاى فقر و تنگدستى اش رفتار مى نمود، و پس از آن حضرت روزگار به وسعت گراييد، و سزاوارترين مردم به استفاده از نعمت ها ابرار و نيكانند. آنگاه آيه (قل من حرم زينه الله التى اخرج لعباده و الطيبات من الرزق ) را تلاوت نموده ، فرمود: ما از هركس ديگرى به استفاده از داده هاى پروردگار سزاوارتريم .
اى ثورى ! اين لباس ها را كه بر تن من مى بينى براى آميزش با مردم پوشيده ام . آنگاه امام دست ثورى را گرفت و به طرف خود كشيد و لباس هاى زيبا را كنار زده لباس زبرى را از زير آن نشان داد و فرمود: اين را براى خود و آنچه را مى بينى براى مردم پوشيده ام . آنگاه لباسهاى پشمينه و زبر ثورى را كنار زده لباس نرمى نمايان ساخت و فرمود تو اين را براى خود مى پوشى و آن پشمينه ها را براى نشان دادن به مردم .**

***(227/10)***

**و نيز به سند خود از ابن قداح روايت كرده كه گفت : امام صادق (عليه السلام ) در حالى كه لباسى زيبا از جنس پارچه هاى مرو به تن داشت و به دست من تكيه كرده بود به عباد ابن كثير برخورد نمود. عباد عرض كرد: يا ابا عبدالله تو از خاندان نبوتى و پدرت على امير المؤ منين بود كه هميشه كرباس مى پوشيد، اين لباسهاى فاخر مروى چيست كه به تن كرده اى ؟ چرا به لباس ساده ترى اكتفا ننمودى ؟ حضرت فرمود: واى بر تو اى عباد! اين چه اعتراضى است كه مى كنى ؟ زينت خدايى و طيبات رزق را چه كسى حرام كرده ؟ خداى عز و جل وقتى به بنده اش نعمتى بدهد دوست دارد آن نعمت را در بنده اش ببيند.
در الدر المنثور است كه ترمذى از عمرو بن شعيب از پدرش از جدش روايت كرده كه گفت : رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) فرمود: خداوند دوست دارد اثر نعمت خود را در بنده اش ببيند.
در قرب الاسناد حميرى از احمد بن محمد بن ابى نصر روايت شده كه گفت حضرت رضا (عليه السلام ) در ضمن حديثى طولانى به من فرمود: درباره لباس خشن چگونه فكر مى كنى ؟ عرض كردم شنيده ام كه حسن اين نوع لباس مى پوشيده ، و نيز شنيده ام كه جعفر بن محمد هر وقت لباس نو تهيه مى كرد در آب مى شست تا به نظرها مستعمل بيايد. فرمود: لباس خوب بپوش و خود را بياراى ، على بن الحسين (عليهماالسلام ) جبه هاى خز پانصد درهمى و رداى خز پنجاه دينارى مى پوشيد، و وقتى زمستان تمام مى شد مى فروخت و پول آنها را صدقه مى داد. آنگاه حضرت رضا (عليه السلام ) آيه (قل من حرم زينه الله التى اخرج لعباده و الطيبات من الرزق ) را تلاوت فرمود.
مؤ لف : در اين باره روايات بسيار زيادى هست كه از همه جامع تر روايت زير است .**

***(227/11)***

**در تفسير عياشى از ابان بن تغلب روايت شده كه گفت : امام صادق (عليه السلام ) به من فرمود: خيال مى كنى كه اگر خداوند به كسى نعمتى مى دهد از كرامت آن كس است ؟ و اگر دريغ مى دارد از خوارى او است ؟ نه ، چنين نيست ، مال مال خدا است كه به وديعه بدست هر كس بخواهد مى سپارد، و خوردن ، آشاميدن ، پوشيدن ، نكاح و سوارى و ساير انواع تصرفات در آن را مباح كرده به شرطى كه رعايت اعتدال و اقتصاد را بنمايند و مازاد آن را به فقراى مؤ من رسانيده يا با آن امور خود را اصلاح كنند، وگرنه همه آن تصرفات حرام خواهد بود. آنگاه جمله (و لا تسرفوا انه لا يحب المسرفين ) را تلاوت نمود.
سپس فرمودند: آيا مى پندارى خدا كسى را در مالى كه به او داده امين مى كند كه اسبى به ده هزار درهم بخرد با اينكه اسبى به ارزش ‍ بيست درهم او را كفايت مى كند، و كنيزى به بهاى هزار دينار بخرد با اينكه كنيزى به قيمت بيست درهم براى او كافى است ، و از طرف ديگر بفرمايد اسراف نكنيد چون خدا اسراف كنندگان را دوست ندارد.
روايتى در معناى : (اسراف ) و (اقتار) چند روايت در بيان مراد از فواحش ظاهر وباطن .**

***(227/12)***

**و در كافى به سند خود از اسحاق بن عبدالعزيز از بعضى از اصحاب خود نقل كرده كه گفت : خدمت امام صادق (عليه السلام ) عرض ‍ كردم در راه مكه بوديم و مى خواستيم احرام ببنديم لذا نوره كشيديم ، و چون سبوس همراه نداشتيم كه به بدن خود بماليم و اثر نوره را از بدن بزداييم ناگزير قدرى آرد به خود ماليده و با آن رفع حاجت نموديم ، من ناگهان به اين فكر افتادم كه اين چه كارى بود كردم ، و خدا مى داند كه چقدر ناراحت شدم . حضرت فرمود: آيا ترس تو از اين جهت است كه مبادا اسراف كرده باشى ؟ عرض كردم : آرى ، فرمود: ناراحت مباش در هر چيزى كه بدن را اصلاح كند اسراف نيست . من خودم بارها شده كه دستور داده ام مغز استخوان برايم بياورند تا بدنم را چرب كنم ، روغن زيتون آورده اند، و من به خود ماليده ام ، اين اسراف نيست ، اسراف (عبارت ) است از كارى كه مال را ضايع كند، و به بدن ضرر برساند.
عرض كردم : (اقتار) چيست ؟ فرمود: اقتار اين است كه انسان با قدرت بر تحصيل غذاى گوارا به نان و نمك اكتفا كند. عرض كردم ، پس اقتصاد به چه معنا است . فرمود: اقتصاد اين است كه انسان همه رقم غذا از قبيل نان ، گوشت ، شير، سركه و روغن بخورد و ليكن در هر وعده يك رقم .
در كافى به سند خود از على بن يقطين از ابى الحسن (عليه السلام ) روايت كرده كه در تفسير آيه (قل انما حرم ربى الفواحش ما ظهر منها و ما بطن و الاثم و البغى بغير الحق ) فرمود: منظور از (فواحش ظاهرى ) زنايى است كه علنا انجام شود، چون اين عمل در جاهليت بى پرده انجام مى يافته ، و زنان فاحشه آن روز بر سر در خانه هاى خود بيرقى مى افراشتند. و منظور از (فواحش باطنى ) ازدواج با همسر پدر است ، چون مردم در جاهليت پس از مرگ پدر اگر غير از مادرشان زنى مى داشت آن زن را به عقد خود در مى آوردند، خداوند در اين آيه آن را حرام كرد. و منظور از (اثم ) همان خمر است .**

***(227/13)***

**مؤ لف : اين روايت خلاصه كلام موسى بن جعفر (عليه السلام ) با مهدى عباسى است كه كلينى آن را در كافى مسندا و عياشى مرسلا نقل كرده اند. ما هم آن را در ذيل آيات راجع به شرب خمر در سوره مائده نقل كرديم .
و در تفسير عياشى از محمد بن منصور روايت شده كه گفت : از عبد صالح موسى بن جعفر (عليه السلام ) از آيه (انما حرم ربى الفواحش ما ظهر منها و ما بطن ) سؤ ال كردم . حضرت فرمود: قرآن داراى ظاهر و باطن است ، آنچه را كه خداى تعالى در قرآن حرام كرده ظاهر محرمات است و اما باطن آنها ائمه جورند. و همچنين آنچه را كه در قرآن حلال كرده ظاهر مباحات دينى است ، و باطن آنها امامان حق اند.
مؤ لف : اين روايت را كافى نيز مسندا از محمد بن منصور نقل كرده ، با اين تفاوت كه در روايات كافى امام (عليه السلام ) پس از آن فرمود: پس جميع محرماتى كه در قرآن ذكر شده ظاهر است ، و باطن آن محرمات ائمه جور است و همچنين جميع حلال هايى كه خداوند در قرآن اباحه فرموده ظاهر است و باطن آنها امامان حق اند.
مؤ لف : انطباق معاصى و محرمات بر ائمه جور، و انطباق حلال ها بر امامان حق از اين نظر است كه محرمات و ائمه جور باعث دورى از خدا و محللات و ائمه حق باعث نزديكى به خدايند.
و نيز ممكن است از اين نظر باشد كه پيروى از امامان جور باعث ارتكاب گناهان و متابعت از امامان حق باعث موفقيت در اطاعت مى شود.
و از همين باب است روايتى كه شيخ در تهذيب به سند خود از علاء بن سيابه از ابى عبدالله (عليه السلام ) نقل كرده كه در ذيل آيه (خذوا زينتكم عند كل مسجد) فرموده : منظور غسل براى زيارت امامان است و همچنين آن دو روايتى كه ما قبلا از حسين بن مهران نقل كرديم .**

***(227/14)***

**در الدر المنثور است كه ابن ابى شيبه ، بخارى ، مسلم و ابن مردويه از مغيرة بن شعبه نقل كرده اند كه گفت : سعد بن عباده مى گفت : اگر مردى را با همسرم ببينم بى درنگ گردنش را با شمشير مى زنم . اين حرف به گوش رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) رسيد. حضرت فرمود: آيا از غيرت سعد تعجب مى كنيد؟ و ليكن به خدا سوگند من از سعد غيرتمندترم و خداوند از من غيورتر است ، و از همين جهت فواحش ظاهرى و باطنى را تحريم كرده ، چون هيچ كس غيورتر از خدا نيست .
و در تفسير عياشى از على بن ابى حمزه روايت شده كه گفت : من از امام صادق (عليه السلام ) شنيدم كه مى فرمود: رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) فرموده : احدى غيورتر از خداى تعالى نيست ، كيست غيرتمندتر از كسى كه فواحش ظاهرى و باطنى را تحريم كرده ؟
و نيز از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه در ذيل آيه (اذا جاء اجلهم فلا يستاخرون ساعه و لا يستقدمون ) فرمود: آن اجلى است كه خداى تعالى براى ملك الموت تعيين مى كند.
مؤ لف : در ذيل آيه (هو الذى قضى اجلا و اجل مسمى عنده ) رواياتى قريب به اين مضمون گذشت .
بحث و بررسى پيرامون چند روايت
بررسى آيات و رواياتى كه ذاتى بودن سعادت و شقاوت را مى رسانند.
على بن ابراهيم قمى در تفسير خود روايتى از ابى الجارود از حضرت ابى جعفر (عليه السلام ) نقل كرده كه آنجناب در خلال آن روايت در ذيل آيه (كما بداكم تعودون فريقا هدى و فريقا حق عليهم الضلاله ) فرموده اند: خداوند در همان حينى كه بشر را خلق مى كرد مؤ من و كافر و شقى و سعيد خلق فرمود، و در روز قيامت هم مهتدى و گمراه مبعوث مى شوند. آنگاه خود قمى مى گويد: رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) هم فرموده : شقى آن كسى است كه در شكم مادرش شقى بوده و سعيد آن كسى است كه در شكم مادرش سعيد آفريده شده .**

***(227/15)***

**مؤ لف : روايت بالا گر چه از ابى الجارود نقل شده كه در نظر علماى رجال مطعون و مخدوش است ، و ليكن اهل فن رواياتى را كه وى قبل از انحرافش از حضرت ابى جعفر (عليه السلام ) نقل كرده قبول كرده اند، و به آنها عمل مى كنند، علاوه بر اينكه روايات ديگرى نظير آن در تفسير آيه مزبور وارد شده ، مانند روايت ابراهيم ليثى از حضرت ابى جعفر (عليه السلام ) و همچنين امثال آن . در روايات ديگرى هم كه در تفسير آيات قدر وارد شده اين مضمون بسيار به چشم مى خورد.
گر چه اين روايات از حيث مفاد مختلفند، و ليكن همه در افاده اينكه آخر خلقت به شكل اول خلقت است مشتركند. البته اين روايات و همچنين آيات در مقام اثبات سعادت و شقاوت ذاتى نيستند، و آنچه را براى انسان اثبات مى كنند از قبيل ثبوت زوجيت براى چهار نيست ، و اصلا سزاوار هم نيست كسى چنين توهمى بكند، براى اينكه اگر برگشت آن صرفا به تصوير عقلى بوده و با واقعيت خارجى منطبق نباشد اثر حقيقى نخواهد داشت ، و اگر برگشت آن به اقتضاى ذاتى و حقيقى انسان كه سعادت و شقاوتش بستگى به آن دارد بوده باشد، منافى با اطلاق ملك خداى سبحان بوده مستلزم تحديد سلطنت او است ، كه خود قرآن و احاديث و همچنين عقل مخالف آن است . علاوه بر اينكه چنين چيزى مستلزم اختلال نظام عقل در جميع مبانى عقلا است ، براى اينكه بناى جميع عقلا بر تاءثير تعليم و تربيت است ، و همه متفقند بر اينكه كارهايى نيك و قابل ستايش و مدح است و كارهايى زشت و قابل مذمت است . از اين هم كه بگذريم لازمه اين حرف اين است كه تشريع شرايع و فرستادن كتب آسمانى و نيز ارسال پيامبران همه لغو و بى فايده باشد، و ديگر اتمام حجت در ذاتيات به هر طور كه تصور شود معنا نخواهد داشت ، زيرا بنابراين فرض ، انفكاك ذوات از ذاتيات خود محال است ، اينها همه لوازمى است كه قرآن كريم مخالف صريح آن است .**

***(227/16)***

**آنچه از قرآن درباره ماهيت انسان و سعادت و شقاوت او استفاده مى شود.
آرى ، قرآن كريم نظام عقل را مسلم داشته و اينكه انسان اعمال خود را بر اختيار بنا نهاده پذيرفته است و در خلال آياتش مى فرمايد: خداوند انسان را از گل آفريده و سپس نسل او را در چكيده آب پستى قرار داد، آنگاه همان چكيده را بطور خوبى رويانيد و بزرگ كرد تا بالغ گرديد و از نعمت عقل برخوردار شد، بطورى كه كار نيك و بد را به اختيار خود انجام داده ، خير و شر، نفع و ضرر، اطاعت و معصيت و ثواب و عقاب را با عقل خود تميز مى دهد، و بخاطر همين تميز به افتخار مكلف شدن به تكاليف دينى مفتخر گرديد. و اگر او از عقل خود پيروى و اوامر پروردگارش را اطاعت و از منهياتش دورى نمايد سعادتمند شده به بهترين وجه پاداش ‍ داده مى شود. و اگر با عقل خود مخالفت نمايد و هواى نفس را متابعت و پروردگارش را نافرمانى كند بدبخت شده ، و بال گناهان خود را مى چشد، و سراى دنيا سراى امتحان و آزمون است ، امروز عمل و فردا روز پاداش مى باشد.
اين آن مطلبى است كه از قرآن در اين باره استفاده مى شود، و بطورى كه ملاحظه مى كنيد اساس اين بيان بر دو قضيه عقلى است : يكى اينكه بين فعل اختيارى و غير اختيارى فرق هست . و ديگرى اينكه افعال اختيارى متصف به حسن و قبح و مستتبع مدح و ذم و ثواب و عقاب است ، و اين دو قضيه از قضاياى قطعى است كه هيچ عاقلى كه در تحت نظام اجتماعى زندگى مى كند و خود را محكوم به احكام آن نظام مى داند به هيچ وجه نمى تواند آن را انكار نموده قائل به ذاتيت سعادت و شقاوت انسان شود.
روايات بسيارى كه در اين باره وارد شده مانند آيات از حيث مضمون و نحوه بيان مختلفند:**

***(227/17)***

**بعضى از روايات اجمالا دلالت دارد بر اينكه : خداى تعالى مردم را در موقع خلقت شان دو گونه خلق كرده : سعيد و شقى و كافر و مؤ من ، مانند روايت ابى الجارود كه در چند صفحه قبل نقل شد. و روايتى كه در تفسير آيه (هو الذى يصوركم فى الارحام كيف يشاء) از كافى راجع به خلقت چنين نقل نموديم . موافق اين دسته از روايات آياتى از قرآن كريم هست ، مانند آيه (هو الذى خلقكم فمنكم كافر و منكم مؤ من ) و نيز مانند آيه (هو اعلم بكم اذ انشاكم من الارض و اذانتم اجنه فى بطون امهاتكم فلا تزكوا انفسكم هو اعلم بمن اتقى ) و آيه (كما بداكم تعودون فريقا هدى و فريقا حق عليهم الضلاله ).
اينگونه آيات و روايات چندان اشكال ندارند زيرا سياق آيات و مخصوصا آيه آخرى دلالت دارد بر اينكه اجمالا نوع انسان به قضاى الهى به دو جور و دو قسم تقسيم شده ، و اما تفصيل اين اجمال و اينكه چه كسانى از اين قسم و چه اشخاصى از آن قسم اند، مربوط به اعمال اختيارى خود آنان است ، و اين بستگى به عمل شان دارد.
و به عبارت ديگر آن قضايى كه در اول خلقت و ابتداى وجود گذشته قضاى مشروط بوده ، و اما در مرحله بقاء وقتى آن مشروط مطلق و حتمى مى شود كه پاى افعال اختيارى به ميان آيد، چون افعال اختيارى است كه مستتبع سعادت و يا شقاوت و مستلزم هدايت و يا ضلالت مى شود.
بررسى رواياتى كه به خلقت انسانها از طبيعتهاى مختلف دلالت دارند و بيان مراد آنروايات .**

***(227/18)***

**بعضى ديگر از روايات بطور تفصيل دلالت دارند بر اينكه خداى سبحان خلايق را مختلف آفريده ، بعضيها خلقت شان از گل بهشت است ، و سرانجام شان نيز به سوى بهشت خواهد بود. و بعضى ها از گل جهنم است ، و بازگشت شان نيز به سوى جهنم ، مانند روايت بصائر الدرجات از على بن الحسين (عليهماالسلام ) كه فرمود: خداوند متعال ميثاق شيعيان ما را با ما بر ولايت ما گرفت ، آنان كم و زياد نمى شوند، خداوند متعال ما را از طينت عليين و شيعيان ما را از طينتى پايين تر از آن آفريد، و دشمنان ما را از طينت سجين و شيعيان شان را از طينتى پايين تر از آن خلق فرمود.
مؤ لف : در اين معنا روايات بسيار زيادى هست .
و در كتاب محاسن از عبدالله بن كيسان روايت شده كه گفت : خدمت حضرت صادق (عليه السلام ) عرض كردم : فدايت شوم من عبدالله بن كيسان از دوستداران شمايم . فرمود: نسب تو را شناختم و اما خودت را نه . عرض كردم : من در شام به دنيا آمده و در فارس ‍ نشو و نما كرده ام ، و چون مردى بازرگانم سر و كار زيادى با مردم دارم ، و بسيار برايم اتفاق افتاده كه به مردى ظاهر الصلاح و خوش ‍ خلق و امين برخورده ام و وقتى از عقايدش جستجو كرده ديده ام كه از دشمنان شما است ، و بر عكس به مردمى بد اخلاق و نادرست برخورده كه پس از تفتيش از عقايدش برايم معلوم شده كه وى از دوستان شما است ، و اين معنا براى من قابل هضم نيست .**

***(227/19)***

**حضرت فرمود: مگر نمى دانى كه خداى تعالى طينتى را از بهشت و طينتى را از دوزخ گرفت و درهم آميخت سپس آنها را از هم جدا ساخت ، پس اين امانت دارى و حسن ظاهر و خوش خلقى كه از دشمنان ما مى بينى بخاطر آن اختلاطى است كه طينت شان با طينت دوستان ما داشته ، و آن كمى امانت و بدى خلق و خشونتى كه در دوستان ما مى بينى بخاطر تماسى است كه طينت شان با طينت دشمنان ما داشته ، وگرنه سرانجام دشمنان امين و خوش خلق ما به همان اصل خودشان ، و عاقبت امر دوستان خشن ما نيز به اصل خودشان خواهد بود.
مؤ لف : در اين معنا نيز روايات بسيار ديگرى هست .
و در كتاب علل الشرايع از حبه عرنى از على (عليه السلام ) روايت شده كه فرمود: خداى تعالى آدم را از قسمت بيرونى روى زمين آفريد و چون خاك ها و سرزمين ها مختلفند، بعضى باير و بعضى شوره زار و بعضى پاكيزه و حاصل خيز است از اين رو ذريه آدم نيز بعضى نيكوكار و بعضى بدكار شدند.
مؤ لف : مساءله خلقت انسان از طينت عليين و سجين اشاره است به مفاد آيه (كلا ان كتاب الفجار لفى سجين و ما ادريك ما سجين كتاب مرقوم ويل يومئذ للمكذبين ... كلا ان كتاب الابرار لفى عليين و ما ادريك ما عليون كتاب مرقوم يشهده المقربون )، و بيان اين آيات ان شاءالله در محل خود خواهد آمد.
و اما روايات - بايد دانست كه روايت آخرى خالى از بيان روايت قبليش نيست زيرا دلالت دارد بر اينكه ماده زمينى با اختلافى كه در اوصاف و خواص آن است بى ارتباط به احوال انسان و اوصاف مختلفى كه از جهت صلاح و فساد دارد نيست ، و اينكه تركيب بدن انسان از ماده زمين عينا مانند نباتات و يا هر موجود ديگرى كه از ماده زمينى تركيب مى شود به حسب اختلافى كه در ماده زمينى آن است مختلف مى گردد، البته صحيح است ، و ليكن اين ارتباط بنحو عليت تامه نيست ، بلكه بنحو اقتضاء است .**

***(227/20)***

**پس ، از اينكه خداى تعالى فرمود (خلقت انسان از گل و اصل آن گل از بهشت و يا دوزخ بوده ) بدست مى آيد كه زمين هم بعضى از قسمت هايش از بهشت و بعضى ديگرش از جهنم بوده و سرانجام هم هر كدام به اصل خود بر مى گردند، براى اينكه هر كدام بتدريج به صورت انسان هايى در مى آيند كه يا راه بهشت را مى پيمايند و يا راه جهنم را، و معلوم است كه هر كدام راهى را مى روند كه مناسب با ماده اصلى خلقت شان باشد. انسانى كه ماده اصليش خاك بهشتى است در طول زندگى با تهذيب نفس و عمل صالح خود را صفا و نورانيت داده و به اصل و منشاء خود كه بهشت است مى پيوندد. و انسانى كه ماده اصليش خاك جهنمى است ، در طول زندگى كدورت و ظلمت خود را بيشتر مى كند و همچنان رو به انحطاط مى گذارد تا سرانجام به اصل اولى خود يعنى جهنم پيوسته و آتش ‍ گيره دوزخ شود.
آيه (الحمد لله الذى صدقنا وعده و اورثنا الارض نتبوء من الجنه حيث نشاء) كه حكايت سخن اهل بهشت است نيز تا اندازه اى به اين مطلب اشعار دارد، زيرا از ظاهر آن بر مى آيد كه منظور از زمين همين زمينى است كه بشر در آن زندگى مى كند و در آن مى ميرد و از آن برانگيخته مى شود. و منظور از جنت هم همين زمين است . و نيز آيه (يوم تبدل الارض غير الارض و السموات ...) به آن اشاره دارد.
سعادت و شقاوت آدمى ، به نحو اقتضا نه عليت ، ارتباط مستقيمى با آب وگل (مواد اصلى ) او دارد.
پس بعيد نيست كه منظور از (طينت بهشت ) و (طينت دوزخ ) كه در روايات است همان طينتى باشد كه بعدها از اجزاى بهشت و يا دوزخ مى شود، و خصوصا اين احتمال با توجه به بعضى از تعبيراتى از قبيل (طينت عليين )، (طينت سجين )، (طينت جنت )، و (طينت نار) كه در روايات است به نظر قوى مى رسد.**

***(227/21)***

**و بنابراين احتمال ، مراد اين خواهد بود كه : انسان بر حسب تركيبى كه اجزاى بدن او دارد از ماده اى زمينى گرفته شده كه يا ماده اى پاك بوده و يا ماده اى ناپاك ، و اين ماده پاك و ناپاك در ادراكات و عواطف و قواى انسانى كه از آن تركيب شده مؤ ثر است ، به اين معنا كه انسان مركب از طينت پاك و يا ناپاك وقتى ادراكات و عواطف و قوايش شروع به كار مى كند بيشتر كارهايى مى كند و آثارى از خود نشان مى دهد كه مناسب با ماده اصليش باشد، اعمالش اعمال و آثار ماده اش را تاءييد نموده و آثار ماده اش اعمالش را كمك مى كند، تا كارش بالا گرفته انسانى سعيد و يا شقى تمام عيار گردد. و اينكه گفتيم اين ارتباط بنحو اقتضا است نه به طور عليت براى اين است كه خاصيت و اثر ماده در نحوه عمل انسان مانع از اراده و سلطنت خداوند نيست . و خداوند مى تواند در اين مورد سبب ديگرى قوى تر از اسباب فعال موجود را بر انسان مسلط نمايد كه مجراى سير فعلى انسان را مبدل به مجراى ديگرى نمايد، زيرا اسباب و شرايطى كه در سرنوشت نيك و بد انسان دخالت دارند يكى و دو تا نيستند، و آنچه را كه ما سراغ داريم در قبال آنچه كه از حيطه علم ما بيرون است ذره اى بيش نيست ، به شهادت اينكه نوادرى از افراد سراغ داريم كه نشو و نمايشان بر خلاف آن مقتضياتى است كه ما آنرا منشاء مى پنداريم ، آرى ، (يخرج الحى من الميت و يخرج الميت من الحى ).
از جمله اسباب و شرايطى كه ما از آن اطلاع داريم اين است كه : انسانى كه نطفه اش صالح و سالم باشد و در رحمى سالم پرورش ‍ يابد، و در دوران جنينى و همچنين بعد از ولادت آب ، هوا و غذايش سالم باشد و در محيط سالم زندگى كند و در مناطق اعتدالى متولد شده باشد چنين انسانى استعدادش براى سلوك طريق انسانيت بيشتر و فهمش تيزتر و ادراكش لطيف تر و نيرويش براى عمل به وظايف انسانى بيشتر است .**

***(227/22)***

**برعكس انسانى كه نطفه اش آلوده و يا مريض باشد و يا در رحم ناپاك و ناسالم پرورش يابد و يا غذاى سالم به آن نرسد، يا پس از ولادت محيط زندگيش سالم نباشد و يا در مناطق استوايى و قطبى به وجود آمده باشد آن استعداد و آن فهم و ادراك را ندارد، و بخشونت و قساوت قلب و كم فهمى نزديك تر است . علاوه بر اين ، مزاج هاى سالمى كه از عوامل مذكور و ساير موانع و مزاحمات دورترند داراى روحى لطيف تر و عقلى كاملتر و عواطفى رقيق ترند، و اين روح و عقل و اين عواطف ، انسان را به عقايد و تصميمات و كارهايى واميدارد كه صلاح انسانيتش در آن است و او را نخست به تحصيل مواد غذايى صالح و استفاده صالح و شايسته از آن واداشته سپس از همين راه روح او را تكميل نموده در انجام اعمال صالح و تصميمات شايسته تاءييد مى كند و اين تاءثير طرفينى يعنى تاءثير مواد غذايى صالح در روح و تاءثير عمل روح در استفاده صحيح از مواد غذايى همچنان ادامه دارد تا آنكه او را به سعادت واقعيش برساند.
عين اين حرف در طرف شقاوت نيز صحيح است .
قرآن كريم در اين باره نسبت بطرف سعادت فرموده : (و الذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا و ان الله لمع المحسنين ) و نسبت بطرف شقاوت مى فرمايد: (ثم كان عاقبه الذين اساوا السواى ان كذبوا بايات الله و كانوا بها يستهزون ) و نظاير اين دو آيه در دو طرف بسيار است .**

***(227/23)***

**كوتاه سخن ، سعادت انسان در زندگى خاص انسانيش يعنى سعادتش در علم و عمل ارتباط تامى به پاكيزه بودن مواد اصليش دارد، چون حامل روح انسانى همين موادند و همين موادند كه او را به سوى بهشت هدايت مى كنند، همچنانكه شقاوتش در علم كه همان ترك عقل و سرگرمى به اوهام و خرافاتى كه شهوت و غضب را در نظرها جلوه مى دهد و همچنين شقاوتش در عمل كه همان سرگرمى به لذات مادى و بى بند و بارى در شهوات حيوانى و استكبار از هر حقى است كه مزاحم و مخالف با هواى او است ، ارتباط مستقيمى با آب و گل او دارد، اين دو قسم آب و گل است كه يكى انسان را به حق و سعادت و بهشت ، و ديگرى به باطل و شقاوت و دوزخ سوق مى دهند.
و البته اين سوق دادن بنحو اقتضاء است نه عليت تامه ، چون خداى تعالى است كه اين آثار را در آب و گل قرار داده و او مى تواند سبب ديگرى قوى تر از آن به كار ببرد و اثر آنرا خنثى سازد.
سابقا در حديث خلقت جنين در اوايل سوره (آل عمران ) مطالبى كه دلالت بر اين معنا مى كند گذشت ، و روايات ديگرى نظير آن هست كه براى خدا مشيت و قدرت بر محو و اثبات در هر امرى را اثبات مى كند.
وجه دقيق ترى در بيان روايات گذشته**

***(227/24)***

**البته روايات مورد بحث را به وجه دقيق ترى كه تعقلش محتاج به صفاى ذهن و قدم راسخ در معارف حقيقى است مى توان توجيه نمود، و آن اين است كه : سعادت و شقاوت وقتى در انسان محقق مى شود كه ادراك او فعليت پيدا كرده و مستقر شده باشد، و ادراك هم از آنجايى كه مجرد از ماده است قهرا مقيد به قيود ماده و محكوم به احكام آن كه يكى از آنها زمان (مقدار حركت ) است ، نيست . بنابراين ، گو اينكه ما بنظرمان چنين مى رسد كه سعادت بعد از حركت ماده به سوى فعليت موجود مى شود، و ليكن حقيقت امر اين است كه منشاء سعادت يعنى ادراك از آنجايى كه مجرد است مقيد به زمان نيست . پس سعادتى كه پس از حركت ماده پيدا مى شود عينا قبل از حركت نيز وجود داشته ، نظير نسبت دادن ما امور حادث را به فعل خداى تعالى ، كه اگر ما فعل خدا را در اين نسبت مقيد به زمان كرده مى گوييم : (خداوند زيد را در فلان روز آفريده ) و يا مى گوييم : (در فلان تاريخ قوم نوح را هلاك كرد، و يا قوم يونس ‍ را نجات داد، و يا رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم ) را مبعوث فرمود) اين تقييد در حقيقت تقييد از نظر ما است ، چون ما در اين نسبتى كه مى دهيم نظرمان به خود حادثه است ، و زمان و حركتى را كه منتهى به حدوث آن شده در نظر مى گيريم ، وگرنه فعل خداى تعالى مقيد به زمان نيست ، مجموع حوادث و همچنين زمان حدوث هر حادثه و ساير قيود و شرايطى را كه دارد او ايجاد كرده ، آن وقت چطور ممكن است عمل خود او مقيد و محدود به حدود زمان شود؟ پس اينكه مى گوييم امروز فلان مطلب را درك كردم و يا الان فلان چيز را فهميدم در حقيقت عمل سلولهاى دماغى و يا عصبى خود را كه امورى مادى هستند مقيد به زمان مى كنيم ، وگرنه اصل علم و ادراك مجرد است ، و به روز و ساعت مقيد نمى شود.**

***(227/25)***

**پس از آنجايى كه سعادت و شقاوت انسان از راه تجرد علمى او است كه مجرد و بيرون از زمان است مى توان آنها را پيش از امتداد زمان زندگيش گرفت چنانكه به واسطه ارتباط آنها به اعمال و حركات انسان مى توان متاءخرتر از آنها گرفت .
بررسى رواياتى كه مى گويند خلقت انسان منتهى به آب گوارا و آب تلخ و شور است.
دسته سوم از روايات اين باب رواياتى است كه خلقت انسان را منتهى به آب گوارا و آب تلخ و شور مى داند.
از آن جمله روايتى است كه در كتاب علل الشرايع از امام صادق (عليه السلام ) نقل مى كند كه فرمود: خداى عز و جل آب گوارايى آفريد و از آن آب اهل طاعت را خلق فرمود. بار ديگر آب تلخى آفريد و از آن اهل معصيت را خلق كرد. سپس امر كرد تا اين دو آب بهم در آميزند و مخلوط شوند، كه اگر چنين نمى كرد مؤ من جز از مؤ من و كافر جز از كافر متولد نمى شد.
و نيز از محمد بن سنان نقل كرده كه گفت از امام صادق (عليه السلام ) پرسيدم اولين چيزى كه خداى تعالى خلق فرمود چه بود؟ حضرت فرمود: اولين چيزى كه خداى عز و جل آفريد چيزى بود كه تمامى موجودات عالم از آن آفريده شد. عرض كردم آن چه بود؟ فرمود: آب بود، خداى تبارك و تعالى نخست دو درياى آب يكى گوارا و يكى تلخ آفريد آنگاه به آب گوارا نظر انداخته صدايش ‍ زد، درياى آب گوارا عرض كرد: لبيك و سعديك . فرمود: بركت و رحمت من در تو است ، بهشتم و اهل طاعتم را از تو خلق مى كنم . آنگاه به درياى شور نظر افكنده او را صدا زد، دريا جواب نداد، بار ديگرش صدا زد جواب نداد - تا سه بار - لاجرم فرمود لعنتم بر تو باد، من دوزخيان و اهل معصيتم را از تو خلق مى كنم . آنگاه بار ديگر امر نمود تا بهم مخلوط شدند. سپس امام (عليه السلام ) اضافه كرد: از همين جهت است كه مى بينيم مؤ من از كافر و كافر از مؤ من پديد مى آيد.**

***(227/26)***

**در تفسير عياشى از عثمان بن عيسى از بعضى از اصحابش از امام صادق (عليه السلام ) نقل كرده كه فرمود: خداى تعالى به آبى فرمود: شيرين و گوارا باش تا از تو بهشتم و اهل طاعتم را خلق كنم . و به آبى فرمود: شور و تلخ شو تا از تو آتشم و اهل معصيتم را بيافرينم آنگاه آن دو آب را بر گل جارى ساخت ....
مؤ لف : در معناى هر يك از اين سه حديث احاديث بسيار ديگرى از اميرالمؤ منين و امام باقر و امام صادق (عليه السلام ) هست ، و ما اين سه حديث را بعنوان نمونه در اينجا آورديم .
بر طبق اين دسته از اخبار نيز آياتى هست ، مانند آيه (و الله خلقكم من تراب ثم من نطفه ثم جعلكم ازواجا و ما تحمل من انثى و لا تضع الا بعلمه و ما يعمر من معمر و لا ينقص من عمره الا فى كتاب ان ذلك على الله يسير. و ما يستوى البحران هذا عذب فرات سائغ شرابه و هذا ملح اجاج و من كل تاكلون لحما طريا و تستخرجون حليه تلبسونها و ترى الفلك فيه مواخر لتبتغوا من فضله و لعلكم تشكرون ) به طورى كه ملاحظه مى كنيد آيه دومى به منزله مثالى است براى بيان مضمون آيه قبليش ، و اينكه چطور مردم با اينكه در جامع انسانيت و در بعضى از منافع و آثار مشتركند با هم اختلاف دارند، آيه (و جعلنا من الماء كل شى ء حى ) نيز اين اشتراك را مى رساند.
و نيز مانند آيه (و هو الذى مرج البحرين هذا عذب فرات و هذا ملح اجاج و جعل بينهما برزخا و حجرا محجورا و هو الذى خلق من الماء بشرا فجعله نسبا و صهرا و كان ربك قديرا) بيان اين آيات به زودى در محل خود خواهد آمد.**

***(227/27)***

**و اما روايات سه گانه اى كه نقل شد و همچنين روايات ديگرى كه به آن مضمون وارد شده از جهت معنا به دو قسم تقسيم مى شوند: يكى رواياتى كه آب گوارا و تلخ را ذكر مى كرد، و مى فرمود (كه خداوند آن دو را بر گلى كه انسان را از آن آفريد جارى ساخت و گل ها به جهت اختلاف آب ها مختلف شدند) اين قسم از اخبار برگشت معنايش به همان طايفه از اخبار است كه اختلاف خلقت بشر را از ناحيه اختلاف طينت مى دانست . بنابراين ، حرفهايى كه در اين روايات بايد زده شود همان حرفهايى است كه در اخبار طينت زديم .
قسم دوم اخبارى است كه تنها متعرض خلقت انسان نيست ، بلكه خلقت هر موجودى را حتى خلقت بهشت و دوزخ را از آب مى دانست ، و مى فرمود: (اختلاف آب ها منشاء اختلاف خصوص مردم در سعادت و شقاوت است )
و اين همان معنايى است كه در قسم اول از روايات بود، در نتيجه حرفهايى كه آنجا زديم در اينجا نيز جريان دارد، و در حقيقت اخبار دسته اول به منزله مفسر براى اخبار دسته دوم ، و هر دو به منزله مفسر براى اخبار طينتند. و اما اينكه مى فرمود: انتهاى خلقت به سوى آب است همانطورى كه ابتدايش از آب بود، به زودى در جاى مناسب بحثش خواهد آمد - ان شاء الله -.
بررسى رواياتى كه برگشت اختلاف در خلقت را به نور و ظلمت مى داند**

***(227/28)***

**دسته چهارم رواياتى است كه برگشت اختلاف در خلقت را به اختلاف در نور و ظلمت مى داند، مانند روايتى كه در كتاب علل الشرايع از امام صادق (عليه السلام ) نقل شده كه فرمود: خداى تبارك و تعالى ما را از نورى آفريد كه آن نور نيز از نور ديگرى خلق شده و اصلش از طينت اعلى عليين است و دلهاى شيعيان ما را از آب و گلى آفريد كه با آن بدن هاى ما را خلق كرد، و بدن هاى آنان را از طينتى پايين تر از آن آفريد، به همين جهت است كه دلهاى شيعيان همواره متمايل به سوى ما است ، براى اينكه از همان چيزى آفريده شده اند كه ما آفريده شده ايم . آنگاه امام (عليه السلام ) آيه : (كلا ان كتاب الابرار لفى عليين و ما ادريك ما عليون كتاب مرقوم يشهده المقربون ) را تلاوت نمود و سپس اضافه كرد كه خداى تعالى دلهاى دشمنان ما را از طينتى از سجين و بدن هايشان را از طينتى پست تر از آن آفريد، دلهاى شيعيان آنان را هم از آب و گلى آفريد كه بدن آنان را از آن خلق فرموده ، و از همين جهت دلهاى شيعيان ايشان متمايل به آنان است ، آنگاه آيه (ان كتاب الفجار لفى سجين و ما ادريك ما سجين كتاب مرقوم ويل يومئذ للمكذبين ) را تلاوت فرمود.
next page
fehrest page
back page**

***(227/29)***

**next page
fehrest page
back page
مؤ لف : در اين معنا روايات ديگرى نيز هست . برگشت اين دسته از روايات در حقيقت به همان رواياتى است كه دلالت مى كنند بر اينكه انتهاى خلقت و ريشه آن ، طينت عليين و طينت سجين مى باشد، با اين تفاوت كه در اين روايات اين معنا اضافه شده است كه انسان پس از خلقت مبدل به نور و يا ظلمت مى شود. و شايد جهتش اين باشد كه طينت سعادت باعث ظهور حق و انجلاى معرفت ، و طينت شقاوت ملازم با جهل است و جهل هم همان ظلمت و كورى است .
پس طينت سعادت نور و طينت شقاوت ظلمت است . قرآن كريم هم غالبا علم و هدايت را نور مى نامد. همچنانكه ايمان را زندگى مى خواند. از آن جمله مى فرمايد: (اومن كان ميتا فاحييناه و جعلنا له نورا يمشى به فى الناس كمن مثله فى الظلمات ليس بخارج منها) و نيز مى فرمايد: (الله ولى الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور والذين كفروا اولياوهم الطاغوت يخرجونهم من النور الى الظلمات ) و در اينكه نور اصل خلقت طايفه اى از موجودات از قبيل انبيا، ملائكه ، لوح ، قلم ، عرش ، كرسى و بهشت است ، اخبار بسيارى وارد شده كه به زودى - ان شاء الله - نقل خواهد شد.
بررسى روايات كه به انتقال حسنات اشقياء به نامهاعمال سعداء و انتقال سيئات سعداء به نامه عمل اشقياء دلالت دارند.**

***(228/1)***

**دسته پنجم از اخبار اين باب رواياتى است كه دلالت دارد بر انتقال حسنات افراد شقى در روز قيامت به نامه عمل افراد سعيد و بعكس ، انتقال سيئات افراد سعيد به نامه عمل افراد شقى ، مانند روايتى كه علل الشرايع به سند خود از ابراهيم ليثى از امام باقر (عليه السلام ) نقل كرده كه آنجناب در ضمن حديث طويلى فرمود: اى ابراهيم ! بگو ببينم وقتى قرص خورشيد طلوع مى كند، و شعاع خود را به همه جا مى تاباند آيا شعاعش از خود قرص جدا است يا نه ؟ عرض كردم آرى ، در حال طلوع شعاعش از خودش جدا است . فرمود: آيا جز اين است كه وقتى غروب مى كند دامنه شعاعش نيز بر چيده شده به دنبالش مى رود. عرض كردم چرا. فرمود: به همين نحو هر موجودى به سوى اصل و جوهر خود بازگشت مى كند، و وقتى قيامت قيام مى كند خداى تعالى وزر و و بال ها را كه از سنخ وجود ناصبى ها و از طينت آنان است از نامه مؤ منين به نامه ناصبيها منتقل نموده و حسنات و نيكى ها و مساعى خيرى كه در نامه عمل ناصبيها است از آنجايى كه از سنخ وجود مؤ من و از جنس طينت او است به نامه مؤ منين منتقل مى كند آيا اين ظلم و تعدى است ؟ عرض كردم نه ، يا ابن رسول الله . فرمود به خدا سوگند نه تنها ظلم و عدوان نيست ، بلكه قضاء فاصل و حكم قاطع و عدالت آشكار است : (لا يسئل عما يفعل و هم يسئلون ) اى ابراهيم ! اين حقى است از ناحيه پروردگارت ، و حكمى است از احكام ملكوت او.**

***(228/2)***

**عرض كردم : يا بن رسول الله ! (حكم ملكوت ) چيست ؟ فرمود حكم خدا و انبياى او است ، همان حكمى است كه خضر در جواب موسى (عليهماالسلام ) به آن تمسك جست و گفت : (انك لن تستطيع معى صبرا و كيف تصبر على ما لم تحط به خبرا) تو اى ابراهيم فكر مى كنى كه موسى (عليه السلام ) از كارهاى خضر سر در مى آورد مع ذلك اعمالش را منكر و شنيع مى دانسته . نه ، او از وجهه اعمال خضر آگاه نبود، تا آنكه خضر در جوابش گفت : (من اين كارها را به دستور و اذن خداى تعالى انجام دادم ).
اين بود قسمتى از آن حديث ، و در قبال اين دسته از روايات آياتى از قرآن كريم هست كه بعضى از آنها در خود اين حديث ايراد شده است ، و از جمله آياتى كه در متن حديث ايراد نشده آيه (ليميز الله الخبيث من الطيب و يجعل الخبيث بعضه على بعض ‍ فيركمه جميعا فيجعله فى جهنم ) است ، كه مى فرمايد خداى تعالى در روز قيامت طيب را از خبيث جدا مى سازد به طورى كه ذره اى از خباثت در طيب مخلوط نباشد، و ذره اى از جنس طيب در خبيث باقى نماند، آنچه از آلودگيها و خباثت متفرق در بنى نوع بشر است ، يكجا جمع نموده و شاخ و برگهايى را كه از ريشه درخت خباثت در آنان دويده شده به اصل درخت باز مى گرداند، نتيجه اين جدا ساختن طيب از خبيث اين است كه همه حسنات در يك طرف گرد آمده به سعادت خالص و بى شائبه ذات برگردند و همه سيئات نيز در جانبى گرد آمده به منشاء و اصل خود رجوع كنند و اين بيان بعينه همان بيانى است كه در حديث بود.
توضيح بخش ديگرى از كلام امام (ع )**

***(228/3)***

**اينكه امام (عليه السلام ) فرمود: اى ابراهيم (بگو ببينم وقتى قرص خورشيد طلوع مى كند...) خواست تا با اين مثال محسوس ‍ بفهماند هر اثرى مظهر مؤ ثر و هم سنخ آن و وجودش قائم به وجود آن و ملازم وجود آن است ، و اين هم كه فرمود: (اين عمل نه تنها ظلم و عدوان نيست ، بلكه به خدا سوگند قضاء فاصل و حكم قاطع و عين عدالت است ) با اين كه بظاهر و به حسب نظر ابتدائى عملى مخالف عدالت بنظر مى رسد، مبنى بر همان سنخيت بين فعل و فاعل و اثر و مؤ ثر است . چون اين سنخيت از چيزهايى است كه عقل به ضرورت و بداهت ، حكم به آن مى كند، همچنانكه حكم مى كند به اينكه هر فعلى از افعال كه فرض شود، فاعلى آن را از خود ابراز مى كند كه ذاتش تناسب با آن فعل را داشته باشد،
و اگر نظر سطحى بر خلاف اين حكم كند براى اين است كه انسان به نظر سطحى از هر فعلى همان حركات و سكنات ظاهريش را مى بيند، و لذا مى گويد اين شرابخوارى از زيد مؤ من سر زده به چه ملاك در نامه عمرو كافر نوشته شود؟ و ليكن اگر دقيق شود و درك كند كه اين فعل داراى معنويتى است كه آن معنا يا از معانى حسنه است و از آثار سعادت و يا از معانى سيئه و از آثار شقاوت است ، آن وقت تصديق خواهد كرد كه اين اثر اثر ذاتى است كه در وصف سعادت و شقاوت هم سنخ آن عمل است ، و اگر درباره يك عمل زشتى كه از ذات انسان سعيدى سر زده دو جور حكم مى كنيم ، براى اختلاط و امتزاجى است كه بين دو موضوع رخ داده عينا نظير حرارتى است كه ما آن را به آب نسبت داده و مى گوييم : (آب گرم ) است و حال آنكه عامل اصلى آن آتش و يا تابش ‍ خورشيد است .
بنابراين ، در نظر يك دانشمند آشنا به حقايق ، جميع حسنات از هر كس سر بزند عمل كسانى است كه ذاتا نيكوكار و سعيدند، و جميع سيئات از هر كس صادر شود عمل كسانى است كه ذاتا بدكار و شقى اند، عدالت واقعى و همچنين سراى آخرت كه ظرف حق و حقيقت است نيز همين را اقتضا مى كند.**

***(228/4)***

**البته اين معنا با امثال آيه (فمن يعمل مثقال ذره خيرا يره و من يعمل مثقال ذره شرا يره ) و آيه (الا تزر وازره وزر اخرى ) و آيه (لها ما كسبت و عليها ما اكتسبت ) كه ثواب و عقاب هر عمل نيك و بدى را عايد فاعل آن عمل مى داند، منافاتى ندارد. زيرا مفاد اين قبيل آيات هم در محل خود صحيح و بجا است .
البته بر حسب نظر اجتماعى دنيوى ، فاعل هر فعلى همان كسى است كه حركت و سكون فعل از او سر زده و پيامدهاى فعل و آثار آن هم اگر مدح و ثواب و يا ذم و عقاب است به او عايد مى شود، و ليكن اين را هم بايد دانست كه اين حكم در ظرف اجتماع دنيوى صحيح است ، و اما در ظرف حقيقت و واقع ، فاعل هر فعلى آن اصلى است كه متسانخ و متناسب آن فعل است ، و آن اصل ممكن است غير آن كسى باشد كه حركات و سكنات فعل از او سر زده .
و اگر مى گوييم آثار حسنه و سيئه عمل به اصلش بر مى گردد معنايش اين نيست كه ثواب و عقاب عمل بغير فاعل آن عايد مى شود، تا كسى بگويد اين حرف منافات با آن آيات دارد، و لذا در حديث بالا هم امام (عليه السلام ) فرمود (اين حكم حكم ملكوتى است ) كه در طول حكم ظاهرى دنيوى و احكام زندگى اجتماعى آن قرار دارد.
آرى وقتى روز قيامت روز بروز باطن ها و ظهور حق باشد قهرا در آن روز احكام هم ملكوتى خواهد بود، يعنى هر حكمى به موضوع حقيقى خود ملحق شده ، هر چيزى به اصل خود باز مى گردد، همچنانكه فرموده : (و بدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون ) و: (لقد كنت فى غفله من هذا فكشفنا عنك غطائك فبصرك اليوم حديد) و نيز: (الحقنا بهم ذريتهم ما التناهم من عملهم من شى ء) و (و ليحملن اثقالهم و اثقالا مع اثقالهم ).**

***(228/5)***

**از اينجا وجه اختصاص حكم ملكوتى به روز قيامت با اينكه عالم برزخ هم از ظرفهاى مجازات و جزء ايام الله است نيز معلوم مى شود، زيرا ظاهر كلام خداى تعالى كه مى فرمايد: (قال كم لبثتم فى الارض عدد سنين ، قالوا لبثنا يوما او بعض يوم فسئل العادين ، قال ان لبثتم الا قليلا) و همچنين ظاهر آيه (و يوم تقوم الساعه يقسم المجرمون ما لبثوا غير ساعه كذلك كانوا يوفكون ، و قال الذين اوتوا العلم و الايمان لقد لبثتم فى كتاب الله الى يوم البعث فهذا يوم البعث ) اين است كه عالم برزخ و زمانى كه فاصله بين مرگ و قيامت است تتمه زندگى دنيا و مكث در زمين است ، و در پاره اى از احكام با زندگى دنيوى شركت دارد، و مردم در آن عالم هنوز در راه تصفيه و تكامل به سوى سعادت خالص و يا شقاوت خالص هستند،
و جاى حكم قطعى زمانى است كه مردم تكليف شان يكسره شده يا سعادت خالص و يا شقاوت خالص كسب كرده باشند، و آن خانه آخرت است .
و نيز از اينجا سر اين گفته قرآن و حديث كه : (خداوند جزاى حسنات كفار را در دنيا مى دهد، و در آخرت ميزانى برايشان بر پا نمى كند، و در آنجا جز آتش بهره اى ندارند) معلوم مى شود - دقت فرماييد -.
وجه استشهاد در روايت به آيه : (لائسئل عمّايفعل و هم يسئلون ) براى اينكه نقل حسنات سعداء به اشقياء و
استشهادى كه امام (عليه السلام ) به آيه (لا يسئل عما يفعل و هم يسئلون ) فرمود به منظور تعليل بيان حكم ملكوتى بود.**

***(228/6)***

**توضيح اينكه : حقيقت سؤ ال از هر چيزى ، چه فعلى باشد كه از فاعلى سر زده ، و يا حكمى كه از حاكمى صادر شده ، و يا خبرى كه از مخبرى رسيده ، اين است كه فاعل و يا حاكم و يا مخبر، كردار و گفتار خود را با واقع تطبيق نموده ، و نحوه مطابقت آن را با واقع بيان نمايد، و مادامى كه اين معنا را بيان ننموده جاى سؤ ال باقى است . و اما در جايى كه فعل و يا حكم و يا خبر عين واقع و بى نياز از بيان فاعل و يا حاكم و يا مخبر باشد البته سؤ ال معنا نخواهد داشت .
مثلا وقتى سائل از شما مى پرسد چرا اين يتيم را زدى ؟ و يا چرا حكم كردى به اينكه فلان چيز مال زيد است ؟ و يا بپرسد اين كه خبر آوردى زيد ايستاده از كجا گفتى ؟ دست از اين سؤ ال بر نمى دارد و همچنان حق سؤ ال دارد تا شما عمل خود را با واقع و حق تطبيق كنى ، مثلا بگويى من اگر يتيم را زدم منظورم تاءديب او بود، و يا اگر حكم كذايى را دادم براى اين بود كه زيد آن مال را از پدرش ارث برده بود، و يا اگر گفتم زيد ايستاده براى اين بود كه من به چشم خود ديدم كه ايستاده . سؤ ال از اينگونه مطالب كه محتاج به دفاع و تطبيق با حق و واقع است صحيح است . و اما مطالبى كه احتياج به تطبيق ندارد از قبيل جفت بودن عدد چهار و بيشتر بودن عدد ده از عدد پنج و مردن زيد پس از جدا شدن سرش از بدن از آنجايى كه عين واقع و حق است سؤ ال از آن معنا ندارد، و صحيح نيست كسى بپرسد چرا عدد چهار جفت و چرا عدد ده بيشتر از عدد پنج است ؟ و يا چرا فلان علت تامه فلان معلول را به وجود آورد؟ اين معنا كه روشن شد اينك مى گوييم : فعل خداى سبحان عين حق و واقع است و قولش عين موجود خارجى و واقعى است ، فعل و قول او مستند به چيز ديگرى نيست تا سؤ ال از آن به چرا و چطور صحيح باشد، آرى جميع قضاياى حقى كه ما عقايد و افعال خود را بر آن تطبيق مى دهيم و بدين وسيله حقانيت آن را اثبات مى كنيم**

***(228/7)***

**همه از موجودات خارجى كه همان فعل خداى سبحان است اخذ شده ، با اين حال چگونه ممكن است فعل خود او محكوم به آن شود؟ نسبتى كه فعل خداوند با آن قضايا دارد نسبت محكوم به حاكم نيست ، بلكه نسبت ملزوم به لازم و متبوع به تابع و منشاء انتزاع به منتزع است - دقت فرماييد -.
به عبارت ديگر فعل خداى تعالى به وسيله اسباب تكوينى تحقق مى يابد، و اسباب تكوينى به منزله آلات و ابزارى هستند كه فعل خدا جز به توسط آنها ظاهر نمى شود، و اگر سائلى از يكى از افعال خدا سؤ ال كند قطعا سؤ الش از علتى است كه برايش مجهول است .
مثلا اگر ديوارى بر سر زيد فرو ريزد و زيد در اين حادثه بميرد سائل مى پرسد چرا خدا اين جوان را از بين برد و چرا به جوانى او و به حال پدر و مادر فقيرش رحم نكرد؟ و اگر در جوابش گفته شود: ديوار بر سرش فرو ريخت ، مى گويد چرا ديوار را خراب كرد، و اگر كسى بگويد باران باريد و بن ديوار سست شد و سنگينى ديوار ديوار را متمايل و ساقط كرد، در جواب نقل كلام به مساءله باريدن ابر مى كند، و همچنين به سؤ ال خود ادامه مى دهد و در هر بار سؤ الش از علتى است كه برايش مجهول است . او از در نادانى براى زيد عمر و حياتى قائل است كه مستند به عللى است كه هيچكدام آنها باعث مرگ ناگهانى او نيست و وقتى با مرگ ناگهانى او مواجه مى شود پيش خود خيال مى كند اين مرگ گزاف و بى جهت بوده ، و لذا لب به سؤ ال و اعتراض مى گشايد، و اگر به علل هر حادثه اى احاطه مى داشت قطعا سؤ ال نمى كرد - در تفسير آيه (لا يسئل عما يفعل ...) در بحث از اعتراضات ابليس مطالبى مناسب با اين بحث گذشت .
اينكه امام (عليه السلام ) در ضمن گفتارش فرمود: (حكم خدا و حكم انبياى اوست ...) معنايش اين است كه قضاى خداى تعالى و قضايى كه انبياى او به اذن او رانده اند، به حسب حقيقت امر و باطن آن است ، نه به حسب ظاهر و مانند احكام ما به اعتماد بر شواهد و امارات .**

***(228/8)***

**وجه اختصاص حسنات به ذوات طيبه و اختصاص سيئات به ذوات خبثيه
پس معناى لحوق حسنات و آثار حسنه به ذوات طيبه و لحوق سيئات و آثار آن به ذوات خبيثه ، و از سنخ ظلمت و فساد معلوم گرديد، و همچنين با روشن شدن معناى (لا يسئل عما يفعل و هم يسئلون ) جواب شبهه اى هم كه ممكن است به ذهن خلجان كند معلوم شد.
و آن شبهه اين است كه چرا حسنات و آثار آن تنها از ذواتى صادر شود كه از سنخ نورند، و چرا سيئات و آثار سوء آن اختصاص به ذواتى داده شد كه از سنخ ظلمتند؟ و چرا اثر حسنات نعمت دائم و بهشت جاويد، و ثمره سيئات نقمت و دوزخ شد؟ از بيان قبلى ما جواب اين شبهه نيز داده مى شود، زيرا گفتيم بين حسنات و آثارش و همچنين بين سيئات و آثار سوء آن يك رابطه حقيقى و واقعى برقرار است ، و صرف احكام وضعى و قراردادى نيست .
و اگر در لسان شارع از آن آثار به لسان احكام وضعى و قراردادى و به نظائر تعبيراتى كه ما از تبعات احكام وضعى موجود در ظرف اجتماعمان مى كنيم ، تعبير كرده به منظور تعميم نظام تشريع بوده ، نه از اين جهت كه تبعات و آثار مذكور مانند مجازات ها و پاداش هاى قراردادى نظام هاى دنيوى ، صرف اعتبار و خالى از حقيقت و واقعيت است .**

***(228/9)***

**اين معنا كه معلوم شد و بدست آمد كه اختصاص حسنات به ذوات طيبه و سيئات به ذوات خبيثه و همچنين اختصاص بهشت به حسنات و دوزخ به سيئات از جهت روابط تكوينى و خارجى است ، كه بين ذوات اشياء و آثار ذاتى آنها است ، و ذاتيات را نمى توان مورد سؤ ال قرار داد، اينك بخواننده محترم تذكر داده تاءكيد هم مى كنيم كه مبادا از مطالب گذشته ما غفلت ورزيده و خيال كند معناى اختصاص هر اثرى به ذات هم سنخ و متناسبش اين است كه آن ذات در ابراز آن اثر، مستقل به ذات و مستغنى از خداى سبحان است ، چون بطلان اين معنا را ما از بيانات خود قرآن اثبات نموديم ، و اين همان معنايى است كه آيه شريفه (و البلد الطيب يخرج نباته باذن ربه و الذى خبث لا يخرج الا نكدا) به آن اشاره مى كند، و براى اين معنا كه هر ذاتى داراى اقتضايى است مثل آورده است . و اگر مى بينيد كه اقتضاى مزبور را مقيد به قيد (باذن ربه ) كرده ، براى دفع اين توهم است كه ، لزوم ذاتى به معناى استقلال و استغناء از خداى سبحان است ، همچنانكه از رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) هم روايت شده كه در اين باره فرموده اند: (قلم بر سعادت كسى كه ايمان آورده و تقوا پيشه ساخته خشكيده است ). يعنى چنين تقدير شده است .
آيات 53 - 37 سوره اعراف
فمن اظلم ممن افترى على الله كذبا او كذب باياته اولئك ينالهم نصيبهم من الكتب حتى اذا جاءتهم رسلنا يتوفونهم قالوا اين ما كنتم تدعون من دون الله قالوا ضلوا عنا و شهدوا على انفسهم انهم كانوا كفرين (37)
قال ادخلوا فى امم قد خلت من قبلكم من الجن و الانس ‍ فى النار كلما دخلت امه لعنت اختها حتى اذا اداركوا فيها جميعا قالت اخريهم لاوليهم ربنا هولاء اضلونا فاتهم عذابا ضعفا من النار قال لكل ضعف و لكن لا تعلمون (38)
و قالت اوليهم لاخريهم فما كان لكم علينا من فضل فذوقوا العذاب بما كنتم تكسبون (39)**

***(228/10)***

**ان الذين كذبوا باياتنا و استكبروا عنها لا تفتح لهم ابوب السماء و لا يدخلون الجنه حتى يلج الجمل فى سم الخياط و كذلك نجزى المجرمين (40)
لهم من جهنم مهاد و من فوقهم غواش و كذلك نجزى الظلمين (41)
و الذين ءامنوا و عملوا الصلحت لا نكلف نفسا الا وسعها اولئك اصحاب الجنه هم فيها خلدون (42)
و نزعنا ما فى صدورهم من غل تجرى من تحتهم الانهر و قالوا الحمد لله الذى هدانا لهذا و ما كنا لنهتدى لو لا ان هدانا الله لقد جاءت رسل ربنا بالحق و نودوا ان تلكم الجنه او رثتموها بما كنتم تعملون (43)
و نادى اصحاب الجنه اصحاب النار ان قد وجدنا ما وعدنا ربنا حقا فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا قالوا نعم فاذن مؤ ذن بينهم ان لعنه الله على الظالمين (44) الذين يصدون عن سبيل الله و يبغونها عوجا و هم بالاخره كفرون (45)
و بينهما حجاب و على الاعراف رجال يعرفون كلا بسيميهم و نادوا اصحاب الجنه ان سلام عليكم لم يدخلوها و هم يطمعون (46)
و اذا صرفت ابصارهم تلقاء اصحب النار قالوا ربنا لا تجعلنا مع القوم الظالمين (47)
و نادى اصحاب الاعراف رجالا يعرفونهم بسيميهم قالوا ما اغنى عنكم جمعكم و ما كنتم تستكبرون (48)
اهولاء الذين اقسمتم لا ينالهم الله برحمه ادخلوا الجنه لا خوف عليكم و لا انتم تحزنون (49)
و نادى اصحاب النار اصحاب الجنه ان افيضوا علينا من الماء او مما رزقكم الله قالوا ان الله حرمهما على الكفرين (50)
الذين اتخذوا دينهم لهوا و لعبا و غرتهم الحيوه الدنيا فاليوم ننسيهم كما نسوا لقاء يومهم هذا و ما كانوا باياتنا يجحدون (51)
و لقد جئناهم بكتب فصلناه على علم هدى و رحمه لقوم يومنون (52)
هل ينظرون الا تاويله يوم ياتى تاويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق فهل لنا من شفعاء فيشفعوا لنا او نرد فنعمل غير الذى كنا نعمل قد خسروا انفسهم و ضل عنهم ما كانوا يفترون (53)
ترجمه آيات**

***(228/11)***

**كيست ستمگرتر از آن كس كه به دروغ بر خداى تعالى افتراء ببندد؟ و يا آيات او را تكذيب كند؟ نصيب مقررشان به ايشان مى رسد، تا آنكه فرستادگان ما به سويشان رفته بخواهند جانشان را بگيرند از ايشان مى پرسند: كجاست آن چيزهايى كه غير از خدا مى خوانديد؟ گويند آنها را نمى بينيم ، و با اين اعتراف عليه خود گواهى دهند كه كافر بوده اند (37)
(خداى تعالى ) مى فرمايد: با گروه هايى از جن و انس كه پيش از شما در گذشته اند به جهنم وارد شويد، وقتى گروهى وارد شود گروه هم عقيده خويش را لعنت كند، و چون همگى در آنجا مجتمع شوند پيروانشان درباره پيشروانشان گويند: پروردگارا اينان ما را به گمراهى كشيدند، عذاب ايشان را از جهنم دو چندان كن ، گويد همه را (عذاب ) دو چندان است . و ليكن شما نمى دانيد (38)
پيشروانشان به پيروان گويند: پس شما را بر ما برترى نبوده اينك به سزاى اعمالى كه مى كرديد اين عذاب را تحمل كنيد (39)
كسانى كه آيه هاى ما را تكذيب كرده و نسبت به آنها تكبر ورزيدند درهاى آسمان را به رويشان نگشايند و به بهشت وارد نشوند تا طناب كشتى به سوراخ سوزن داخل شود. آرى ، بدكاران را اين چنين سزا مى دهيم (40)
براى ايشان از آتش بسترى و (بجاى روپوش ) بر بالاى آنان پوششهاى آتشينى است ، آرى ستمگران را چنين كيفر مى دهيم (41)
و كسانى كه ايمان آورده و كارهاى شايسته كرده اند، هيچ كس را جز به اندازه تواناييش تكليف نمى كنيم ، آنان اهل بهشتند و همانها در بهشت جاودانند (42)
كينه اى كه در سينه هايشان بود برون كرديم ، و اينك در جايگاهشان جويها روان است . گويند: ستايش خدايى را كه ما را به اين نعمت هدايت كرد، كه اگر خداوند هدايتمان نكرده بود راه نمى يافتيم ، راستى پيامبران پروردگار ما به حق آمده بودند، و ندايشان كنند كه اين بهشت را به پاداش اعمالى كه مى كرديد ميراث برده ايد (43)**

***(228/12)***

**اهل بهشت به اهل جهنم بانگ زنند كه ما وعده پروردگار خويش را درست يافتيم آيا شما نيز وعده پروردگارتان را درست يافتيد؟ گويند: آرى ، پس اعلام كننده اى ميان آنان بانگ مى زند كه لعنت خدا بر ستمگران باد (44)
همان كسانى كه سد راه خدا شده آن را منحرف مى خواهند و خود هم به آخرت كافرند (45)
ميان بهشتيان و دوزخيان حائلى است و بر بالاى آن مردمى هستند كه همه خلائق را به سيما و رخسارشان مى شناسند، و اهل بهشت را ندا دهند كه سلام بر شما، اينان به بهشت در نيامده اند اما طمع آن را دارند (46)
و چون ديدگانشان به سوى اهل جهنم بگردد گويند پروردگارا ما را قرين گروه ستمگران مكن (47)
اصحاب اعراف مردمى را كه به سيمايشان مى شناسند ندا دهند و گويند جماعت شما و آن تكبرى كه مى كرديد كارى براى شما نساخت (48)
آيا همين ها بودند كه شما قسم مى خورديد كه رحمت خدا به آنان نمى رسد؟ شما (تحقير شدگان ) به بهشت وارد شويد كه نه بيمى داريد و نه غمگين مى شويد (49 )
و اهل جهنم اهل بهشت را ندا زنند كه از آن آب يا از آن چيزها كه خدا روزيتان كرده براى ما بريزيد. گويند: خداوند آن را بر كافران حرام كرده است (50)
و كافران همانهايند كه دين خويش را سرگرمى و بازيچه گرفته ، و زندگى دنيا فريبشان داد، امروز ايشان را به فراموشى مى سپاريم ، همچنانكه در دنيا ديدار امروزشان را فراموش كرده آيات ما را انكار مى نمودند (51)
كتابى به سوى آنان بياوريم كه شرح آن را از روى علم داده ايم ، كتابى است كه براى آنانكه ايمان بياورند، مايه هدايت و رحمت است (52)**

***(228/13)***

**مگر جز تاءويل (آيه هاى ) آن ، انتظارى مى برند، روزى كه تاءويل آن بيايد كسانى كه از پيش آنرا فراموش كردند گويند: فرستادگان پروردگار ما به حق آمده بودند، آيا شفيعانى داريم كه از ما شفاعت كنند؟ و يا ممكن است برگرديم و اعمالى غير آنچه مى كرديم بكنيم ؟ به خويشتن ضرر زدند و از آن خدايان دروغين كه مى خواندند خبرى و اثرى نديدند (53)
بيان آيات
آيه اولى تفريع و استخراج از آخرين خطاب عام (يا بنى آدم ) است ، نظير تفريعاتى كه پس از هر كدام از خطابهاى عام قبلى ذكر شد. و آيات بعدى همه راجع به پيامدهاى دروغ بستن به خدا و عواقب وخيم تكذيب آيات او و همچنين بيان آثارى است كه بر ايمان به خدا و عمل صالح مترتب مى شود، الا دو آيه آخر كه در آن دو به اول كلام برگشت شده و با ذكر مساءله نزول كتاب ، حجت را بر آنان تمام كرده است .
مراد از افترا بر خدا به كذب در آيه (فمن اظلم ممن افترى ...) شرك ورزيدن به خداو انكار توحيد است .
فمن اظلم ممن افترى على الله كذبا او كذب باياته
اين آيه همانطورى كه خاطر نشان ساختيم متفرع بر مضمون آيه قبل است كه جميع بنى نوع آدم را مخاطب قرار داده مى فرمود: ما به وسيله پيغمبران شرايع را به همه شما بنى نوع بشر ابلاغ نموديم . و اينك در اين آيه مى فرمايد: حال كه خداوند دين عمومى خود را به جميع اولاد آدم ابلاغ كرده و آنان را به پاداش كسانى كه به احكام دين شان عمل مى كنند، و كيفر كسانى كه شانه خالى مى كنند خبر داده . پس با اين حال آيا ستمگرتر از كسى كه از عمل به دين استنكاف بورزد يافت مى شود؟ هرگز! كيست ستمگرتر از كسى كه يا به دروغ به خدا افترا مى بندد و يا بجاى پذيرفتن دين توحيد كه انبيا به سوى آن دعوت مى كنند، دين ديگرى به خدا نسبت مى دهد؟ با اينكه خداوند اعلام كرده به اينكه انبيا (عليهم السلام ) واسطه هاى بين او و بين خلق و مبلغين دين اويند.**

***(228/14)***

**از اين جا معلوم مى شود كه گر چه افتراى كذب بر خداى تعالى هر بدعتى را چه در اصول باشد و چه در فروع شامل مى شود، الا اينكه مورد آيه خصوص اصول دين و انكار توحيد و شرك ورزيدن به خدا است ، جمله (قالوا اين ما كنتم تدعون من دون الله ) نيز دلالت بر اين اختصاص دارد.
اولئك ينالهم نصيبهم من الكتاب حتى اذا جائتهم رسلنا...
منظور از (كتاب ) قضايى است كه خداوند گذرانيده ، و مقدراتى است كه در مورد عمر، معيشت ، بى نيازى صحت ، مال و اولاد انسان و ساير بهره هاى حياتى او حتمى نموده ، بدليل اينكه آن را مقيد و محدود به آمدن (رسل ) فرموده كه مراد از آن همان فرا رسيدن اجل و مرگ است ، و معلوم است كه با فرا رسيدن مرگ ، زندگى دنيا با همه شؤ ونش خاتمه پيدا مى كند.
و منظور از (نصيب از كتاب سهمى ) است كه هر فردى از مقدرات دارد. و اينكه فرمود: (بهره هر يك از آنان از كتاب به ايشان مى رسد) و حال آنكه به حسب ظاهر انسان به آن بهره ها مى رسد نه آن بهره ها به انسان ، براى اين است كه دلالت كند بر اينكه نصيب هر كس بطور مسلم به او خواهد رسيد، و چيزى كه براى او مقدر نشده مسلما برايش دست نخواهد داد.
بنابراين ، معناى آيه چنين مى شود: كسانى كه با ارتكاب شرك و عبادت بت ها به خداوند دروغ بسته و يا با رد همه احكام دين و يا بعضى از آن آيات او را تكذيب نمودند، بهره شان از كتاب و آنچه كه از خير و شر در حقشان مقدر شده در خلال زندگى دنيويشان به آنان خواهد رسيد، تا آنكه اجلهايشان سر آمده و فرستادگان ما كه همان ملك الموت و ياران اويند بر ايشان نازل شده جانشان را بستانند، آن وقت است كه از ايشان سؤ ال مى شود كجايند آن شركايى كه براى خداوند اتخاذ كرده آنها را شفيع درگاه خدا مى دانستيد؟**

***(228/15)***

**در جواب مى گويند: ما نمى بينيم آنها را، يعنى آنها را آن اوصافى كه برايشان قائل بوديم نمى يابيم . آرى ، عليه خود شهادت مى دهند به اينكه در دنيا كافر بوده اند، چون با مشاهده حقيقت امر را مى بينند، و معلومشان مى شود كه غير از خداى سبحان چيزى نيست كه مستقلا داراى نفع يا ضررى باشد، و آن نسبت ها كه به اولياى خود مى دادند همه خطا بوده .
اين آن مطالبى است كه از آيه استفاده مى شود، و در آن جهاتى از بحث هست كه در ذيل آيات ديگرى كه از حيث مضمون شبيه به آنند در سوره (انعام ) و سوره هاى ديگر بحث شده است .
قال ادخلوا فى امم قد خلت من قبلكم من الجن و الانس
اين خطاب از ناحيه خود پروردگار است ، نه ملائكه كه واسطه هاى او در مساءله موت و غير آنند. مخاطبين به اين خطاب به حسب سياق لفظ بعضى از كفارند كه قبل از ايشان امت هايى مانندشان از جن و انس بوده و درگذشته اند، ظاهر سياق چنين است ، و ليكن خطاب در معناى اين است كه فرموده باشد: (داخل شويد در آنچه كه داخل شدند گذشتگان و آيندگان شما، و اگر سياق را آنطور منتظم نمود، براى اين است كه زمينه را براى ذكر مشاجرات اهل دوزخ و اعتراضاتى كه هر تازه واردى به دوزخيان قبل از خود دارد فراهم نمايد، چنانكه مى فرمايد: (ان ذلك لحق تخاصم اهل النار).
اين آيه دلالت دارد بر اينكه از طايفه جن امت هايى هستند كه بر خلاف ابليس - كه تا روز قيامت زنده است - به اجل هاى معين و معلومى مى ميرند.
كلما دخلت امه لعنت اختها
اين يكى از مشاجرات دوزخيان است كه هر كدام كه در آتش داخل مى شوند، كسانى را كه قبل از ايشان وارد شده اند لعنت مى كنند، يعنى مى گويند: از رحمت خدا و از هر چيز ديگرى دور باشى ، كلمه (اخت ) در اينجا به معناى مثل و مانند است .
حتى اذا اداركوا فيها جميعا...
كلمه (اداركوا) در اصل (تداركوا) بوده ، و معنايش رسيدن به يكديگر است ، يعنى تا آنكه همه در آتش جمع شوند.**

***(228/16)***

**(قالت اخريهم لاوليهم ) - (اولى ) و (اخرى ) يا به حسب رتبه است ، و منظور از (اولى ) رؤ ساى ضلالت و ائمه كفر است كه پيروان خود را در گمراهى كمك مى كنند، و يا به حسب زمان و مراد اسلاف و پيشينيان است كه براى آيندگان خود فتح باب ضلالت كرده و راه كج را براى آنان هموار مى سازند.
كلمه (ضعف ) - به كسر ضاد و سكون عين - تكرار كننده هر چيزى را گويند، مانند عدد دو كه تكرار كننده عدد يك است و عدد چهار كه تكرار كننده عدد دو است ، و گاهى آن را تنها به يك چيز سنجيده ، مثلا مى گويند عدد دو ضعف عدد يك و عدد چهار دو ضعف آن است . و گاهى هم آن را به معناى چيزى مى دانند كه به انضمام چيز ديگرى باعث تكرار شود، مانند واحد كه به انضمام واحدى ديگر عدد يك را تكرار مى كنند، و به اين اعتبار عدد يك را (ضعف ) و عدد دو را (ضعفان ) مى خوانند، و همچنين عدد دو را كه زوج است (زوجين ) مى گويند. در قرآن كريم هم اين دو اعتبار به كار رفته ، در آيه مورد بحث عذاب دو چندان را (ضعف )، و در آيه (ضعفين من العذاب ) آن را (ضعفين ) خوانده .
مشاجره و گفتگوى دوزخيان با يكديگر
در جمله (قالت اخريهم لاوليهم ربنا هولاء اضلونا...) يك نوع التفات لطيفى بكار رفته ، و آن اينكه در حين مخاطبه و مشاجره با يكديگر، خداى تعالى را مخاطب قرار داده و به يكديگر نفرين كردند، و اين التفات هم كار اشاره به ملزوم و افاده ملازمه را كرده و هم باعث ايجاز كه نكته ادبى ديگرى است گرديده و در نتيجه از نقل دو محاوره و گفتگو، به نقل يكى اكتفا شده است ، چون تقدير كلام اين است كه : طبقه بعدى نخست به قبلى ها گفتند شما از ما ظالم تريد، براى اينكه هم خودتان گمراه بوديد و هم ما را گمراه كرديد، لذا اميدواريم خداوند عذاب آتش شما را دو برابر كند - آنگاه رو به درگاه خدا آورده و عرض كردند: (پروردگارا اينان ما را گمراه ساختند، پس عذابشان را دو چندان كن .**

***(228/17)***

**خداوند هم در جوابشان فرمود: عذاب هر دوى شما دو چندان است و ليكن نمى فهميد. آنگاه طبقه قبلى در جوابشان گفتند: شما از جهت خفيف بودن عذاب فضيلتى بر ما نداريد...).
بنابراين ، معناى آيه چنين مى شود: (حتى اذا اداركوا) تا آنكه طبقه قبلى و بعدى با هم جمع شدند (فيها) در دوزخ و مشاجره را به راه انداختند و (قالت اخريهم ) و گفتند طبقه بعدى كه يا به حسب مرتبه و يا به حسب زمان تابع طبقه قبلى بودند (لاوليهم ) به طبقه قبليشان - يعنى نياكان و پدرانى كه قبل از آنان مى زيسته و طريق ضلالت را براى آنان هموار كرده بودند، و يا رؤ سا و پيشوايان خود - شما ما را گمراه كرديد پس خداوند عذابتان را از عذاب ما شديدتر كند، آنگاه به درگاه خدا روى آورده و گفتند: (ربنا هولاء اضلونا فاتهم عذابا ضعفا من النار) خدايا عذاب ايشان را دو برابر عذاب ما كن ، چون هم خود گمراه بودند و هم باعث گمراهى ما شدند. (قال ) خداى تعالى فرمود: (لكل ) عذاب براى اولى و آخرى هر دو (ضعف ) است اما براى اولى ، به جهت اين كه هم خودشان گمراه بودند و هم ديگران را در گمراهى اعانت كردند، و اما براى شما، از اين جهت كه هم خودتان گمراه بوديد و هم در اين گمراهى به گمراه كردن آنان كمك كرديد و حرفه ايشان را پذيرفته و دعوتشان را اجابت كرديد، و با پيوستن به آنان باعث سياهى لشكرشان شديد، (و لكن لا تعلمون ) نمى فهميد و نمى توانيد بفهميد، چون فهميدن مقدار عذاب فرع علم و ادراك است ، و عذاب خود شما، شما را چنان احاطه كرده كه نمى توانيد نسبت به مقدار عذاب آنان علم پيدا كنيد، تنها از دور مى بينيد كه آنان نيز در آتشند، و لذا خيال مى كنيد كه عذاب آنان مثل عذاب شما است ، آنان نيز همين خيال را مى كنند و حال آنكه چنين نيست ، هم عذاب آنان ضعف است ، و هم عذاب شما.**

***(228/18)***

**بايد دانست كه اين خطاب الهى خطابى است از در قهر، تا هر دو طايفه با شنيدن آن ذليل تر و معذب تر شوند، لذا بنا به حكايت قرآن طبقه قبلى پس از شنيدن جوابى كه خداوند به نفرين طبقه بعدى داد (قالت اوليهم لاخريهم ) گفتند: ( فما كان لكم علينا من فضل ) كار شما بهتر از ما و عذابتان خفيف تر از عذاب ما نيست (فذوقوا العذاب بما كنتم تكسبون ) بچشيد عذاب را به كيفر گناهانى كه در دنيا كرديد.
ان الذين كذبوا باياتنا و استكبروا عنها لا تفتح لهم ...
كلمه (سم ) به معناى سوراخ و جمع آن (سموم ) است ، و كلمه (خياط) مانند (مخيط) به معناى سوزن است .
نفيى كه خداوند از فتح درهاى آسمان كرده با قطع نظر از جمله (و لا يدخلون الجنه ) كه دنبال آن ذكر شده مطلق است ، هم شامل فتح آن براى ورود و صعود ادعيه و اعمال آنان مى شود، و هم شامل فتح آن براى صعود ارواحشان ، الا اينكه جمله مزبور قرينه است بر اينكه مقصود از نگشودن درهاى آسمان تنها براى ورودشان به بهشت است ، چون از ظاهر اين آيه و همچنين آيه (و فى السماء رزقكم و ما توعدون ) بر مى آيد كه بهشت در آسمان است .
( حتى يلج الجمل فى سم الخياط) در اين جمله ورودشان به بهشت تعليق بر محال شده ، و اين تعليق بر محال كنايه است از اينكه چنين چيزى محقق نخواهد شد، و بايد براى هميشه از آن ماءيوس باشند، همچنانكه گفته مى شود (من اين كار را نمى كنم مگر بعد از آنكه كلاغ سفيد شود، و يا موش تخم بگذارد) در آيه مورد بحث اين معنا را به كنايه فهمانده ، چنانكه در آيه (و ما هم بخارجين من النار) تصريح نموده . مطلب ديگرى كه تذكرش لازم باشد در آيه نيست ، جز اينكه اين آيه به منزله تعليل مضمون آيه قبلى است .
لهم من جهنم مهاد و من فوقهم غواش ...**

***(228/19)***

**(جهنم ) اسمى است از اسماى آتش آخرت . بعضى گفته اند اين لفظ از قول عرب كه به چاه بسيار عميق (جهنام ) مى گويد اخذ شده . بعضى ديگر گفته اند كه اين كلمه لغتى است فارسى كه در زبان عربى شايع شده است . (مهاد) بسترى است گستردنى ، گهواره اطفال را هم از اين جهت مهد مى گويند. (غواشى ) جمع (غاشيه ) و به معناى ساتر و هر چيز پوشاننده است ، روپوش ‍ زين را هم از اين جهت (غاشيه السرج ) گويند.
اين جمله مى فهماند كه عذاب به اهل دوزخ از پايين و بالا احاطه دارد.
و الذين آمنوا و عملوا الصالحات لا نكلف نفسا الا وسعها...
اين آيه و آيه بعدش مقدمه حال مؤ من و كافر را بيان مى كند تا زمينه را براى آيه (و نادى اصحاب الجنه اصحاب النار...) فراهم سازد.
جمله : (لاتكلّف نفسا الّا وسعها) مفيد رفع نگرانى از عدم قدرت بر انجام دادن جميعاعمال صالح است .
جمله (لانكلف نفسا الا وسعها) براى تقويت دلهاى مؤ منين و اميدوار ساختن آنان است ، چون قبلا ايمان را مقيد به عمل صالح كرده بود، و معلوم است كمتر كسى از مؤ منين موفق مى شود جميع اعمال صالح را انجام داده و به مقتضاى كلمه (الصالحات ) كه جمع با الف و لام و مفيد استغراق است هيچ يك از اعمال صالح را ترك نكند، و اين خود باعث نوميدى بيشتر مؤ منين است ،
لذا در جمله مورد بحث بخاطر رفع اين نگرانى مى فرمايد: تكليف هر كس به قدر وسع و استطاعت او است ، پس هر كس اعمال صالح به قدر طاقت خود انجام دهد ولو خود را به مشقت هم نيندازد باز از اهل اين آيه و از اصحاب بهشت جاودان خواهد بود.
معناى (غل ) و اشاره به اينكه غل از بزرگترين ناملايمات است .
و نزعنا ما فى صدورهم من غل تجرى من تحتهم الانهار
(غل ) به معناى كينه و عداوت و خشم درونى است ، در ماده اين كلمه معناى توسط به لطف و حيله خوابيده ، يكى از مشتقات آن كلمه (غلاله ) است كه به معناى لباسى است كه بين شعار و دثار پوشيده مى شود.**

***(228/20)***

**(غل ) از بزرگترين ناملايماتى است كه آدمى را مكدر مى سازد، چون هيچ كسى نيست كه از آميزش و دوستى با ديگران بى نياز باشد، و دوستى با اشخاص تا زمانى قابل دوام است كه از يكديگر حركاتى كه موافق طبع نيست نبينند، چون اگر حركات و توقعات طرف مطابق ميل نباشد الفت به خشم مبدل شده و همين خشم بر او عيش را ناگوار مى سازد، روى اين حساب اگر خداى تعالى انسان را طورى كند كه هر چه هم از ديگران حركات ناملايم ببيند سينه اش تنگى نكند در حقيقت بزرگترين نعمت را به انسان ارزانى داشته است .
جمله (تجرى من تحتهم الانهار) كنايه است از اينكه صاحبان ايمان و عمل صالح در آخرت در قصرهاى رفيع و عالى بسر مى برند.
و قالوا الحمد لله الذى هدانا لهذا و ما كنا لنهتدى لولا ان هدانا الله لقد جاءت رسل ربنا بالحق
اينكه نسبت حمد را به آنان داده دلالت دارد بر اينكه آنان را خالص براى خود كرده ، يعنى كارشان را به جايى رسانيده كه هيچ اعتقاد باطل و همچنين هيچ عمل زشت و باطلى ندارند، همچنانكه در سوره (واقعه ) درباره آنان فرموده : (لا يسمعون فيها لغوا و لا تاثيما الا قيلا سلاما سلاما) بنابراين ، تنها چنين كسانى هستند كه مى توانند خدا را آن طور كه بايد و شايد توصيف و تحميد كنند، و توصيف خداى تعالى امر مبتذلى نيست كه هر كسى از عهده آن بر آيد، همچنانكه خود فرموده : (سبحان الله عما يصفون الا عباد الله المخلصين ). ما راجع به معناى حمد خداى تعالى و خصوصيات آن در تفسير سوره حمد بحث كرده ايم .**

***(228/21)***

**اينكه گفتند: (هدانا لهذا و ما كنا لنهتدى لولا ان هدانا الله ) اشاره است به اينكه هدايت كار خداى تعالى است ، و انسان هيچ قدرت و اختيارى درباره آن ندارد. جمله (لقد جاءت رسل ربنا بالحق ) اعتراف به حقيقت داشتن وعده هايى است كه خداوند به وسيله انبياى خود داده ، و اين اعتراف و همچنين ساير اعترافاتى كه در روز قيامت از طرف مصدر عظمت و كبريايى از مؤ من و كافر گرفته مى شود خود ظهورى است براى قهاريت خداى تعالى و تماميت ربوبيت او، و اين اعتراف از ناحيه اهل بهشت شكر و از ناحيه دوزخيان اقرار به تماميت حجت پروردگار است ، شايد به نظر ساده بعضى ها اعتراف دسته اول امرى پيش پا افتاده و مبتذل آيد، و ليكن چنين نيست ، اگر خداوند به ما توفيق دهد در ذيل اين آيات بحثى مختصر درباره آن ايراد نموده اثبات خواهيم كرد كه اين اعتراف يكى از حقايق عالى قرآن و بسيار قابل اهميت است .
و نودوا ان تلكم الجنه اورثتموها بما كنتم تعملون
اسم اشاره (تلكم ) كه مخصوص اشاره به دور است در اينجا رفعت قدر و علو شان بهشت را مى رساند نه دورى آن را، زيرا از ظاهر سياق به طورى كه ديگران هم گفته اند چنين بر مى آيد كه اين ندا وقتى به آنان مى شود كه خود در بهشت منزل گرفته اند، و با اين حال اشاره براى افاده دورى مسافت نخواهد بود.
توضيحى در مورد تعبير به اينكه مؤ منين بهشت را به ارث مى برند.**

***(228/22)***

**در اينجا سؤ الى پيش مى آيد و آن اينكه چرا اين آيه بهشت را در مقابل اعمال صالحشان ارث آنان قرار داده ؟ و حال آنكه معناى ارث تملك مال و يا هر چيز قابل انتفاعى است از كسى كه قبلا او مالك بوده و با زوال ، ملك او به ديگرى منتقل شده ، مانند فرزند كه از پدر ارث مى برد يعنى پدر مى ميرد و مالى باقى مى گذارد و فرزند آن را ارث مى برد، و يا انبيا كه از دنيا مى روند و علم را براى بازماندگان و ورثه خود يعنى علما به ارث باقى مى گذارند و يا مردم مى ميرند و زمين و آنچه را كه در آن است براى مالك اصليش ‍ خداى تعالى به ارث باقى مى گذارند. در همه اين موارد معناى انتقال از غير در كلمه ارث نهفته است . جواب اين سؤ ال اين است كه در آيه مورد بحث نيز مى توان اين معنا را اعتبار كرد، براى اينكه خداى تعالى بهشت را آفريد تا تمامى بندگانش با سرمايه عمل صالح آن را بدست آورند، ولى كفار با ارتكاب شرك و معاصى ، خود را از آن محروم ساختند در نتيجه بهشت به ارث مؤ منين در آمد، پس ‍ در حقيقت مؤ منين با عمل صالح خود آن را از ديگران ارث برده اند چنانكه مى فرمايد: (اولئك هم الوارثون الذين يرثون الفردوس ) و از قول اهل جنت مى فرمايد: (الحمد لله الذى صدقنا وعده و اورثنا الارض نتبوء من الجنه حيث نشاء).
راغب در مفردات درباره معناى آيه مورد بحث وارث بهشت گفته است : (ارث ) و (وراثت ) به معناى انتقال قهرى و بدون معامله دسترنج كسى است به غير، و به همين جهت مالى را كه از ميت به وارثش منتقل مى شود (ميراث ) - با قلب واو بالف - و (تراث ) - با قلب واو به تاء - گويند، مانند آيه (و تاكلون التراث ) و روايت (اثبتوا على مشاعركم فانكم على ارث ابيكم ) و قول شاعر:
فتنظر فى صحف كالرباط فيهن ارث كتاب محى**

***(228/23)***

**كه در آن (ارث ) به معناى اصل و بقيه آمده است . راغفب اضافه كرده كه اين كلمه به معناى منافعى كه در تحصيلش رنج و زحمتى تحمل نشده نيز آمده ، و در آيه (تلك الجنه التى اورثتموها) و آيه (اولئك هم الوارثون الذين يرثون ) به معناى نعمت گوارا است ، و منظور از ارث در آيه (و يرث من آل يعقوب ) نبوت و فضيلت است ، نه مال دنيا، چون مال دنيا در نظر انبيا (عليهم السلام ) ارزش آن را ندارد كه دل بر او ببندند و به آن افتخار كنند، كمتر كسى از انبيا در صدد تحصيل مال بر آمده ، همچنانكه رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) فرمود: (كسى از ما گروه انبيا ارث نمى برد و آنچه از خود باقى گذاريم صدقه است ) يعنى آنچه از ما بماند علم است كه صدقه اى است مشترك ميان همه امت . و نيز فرموده (علما ورثه انبيايند) كه از آنان علم و فضيلت را به ارث مى برند.
و اگر لفظ ارث را به كار برده براى اين است كه اين علم و فضيلت را بدون ثمن و منتى بدست مى آورند. و نيز به على (رضى الله عنه ) فرمود: (تو اى على ! برادر و وارث منى ) پرسيد از تو چه چيز ارث مى برم ؟ فرمود (همان چيزى كه من از انبياى قبل از خودم ارث بردم ، تو نيز از من كتاب خدا و سنت مرا ارث مى برى ) و اگر خداى تعالى در قرآن كريم خود را وارث خوانده براى اين است كه بازگشت جميع موجودات به سوى اوست .
خواننده محترم با مقايسه آنچه كه ما گفتيم با آنچه وى درباره معانى اين كلمه گفته به خوبى مى فهمد كه بيان ما روشن تر است ، زيرا معانيى كه او براى اين كلمه كرده به يك اصل واحدى بر نمى گردد.
و نادى اصحاب الجنه اصحاب النار...**

***(228/24)***

**اين آيه شريفه كلامى را كه بهشتيان با دوزخيان دارند حكايت مى كند، و كلام مزبور، هم اقرار گيرى از دوزخيان است و هم استهزايى است كه بهشتيان از دوزخيان مى كنند، و اين نوع مسخره كردن لغو و باطل نيست تا صدورش از اهل بهشت معقول نباشد، چون سخريه وقتى باطل است كه از آن هيچ غرض صحيحى منظور نباشد مانند استهزاى حق . اما اگر منظور معارضه به مثل و يا غرض حق ديگرى باشد البته لغو نخواهد بود، همچنانكه در آيه (و يصنع الفلك و كلما مر عليه ملا من قومه سخروا منه قال ان تسخروا منافانا نسخر منكم كما تسخرون ) و آيه (ان الذين اجرموا كانوا من الذين آمنوا يضحكون ، و اذا مروا بهم يتغامزون ... فاليوم الذين آمنوا من الكفار يضحكون ) سخريه دو قسم آمده يكى حق و يكى باطل .
وجه اختلاف تعبير در (وعدنا ربنا) و (وعد ربكم ) در آيه شريفه
و اما اينكه چرا اهل بهشت نسبت به وعده اى كه خداوند به دوزخيان داده گفتند: (ما وعد ربكم ) و مفعول را كه همان دوزخيانند ذكر نكردند، و نسبت به وعده اى كه به خود آنان داده گفتند: (ما وعدنا ربنا) و مفعول (نا) را ذكر كردند؟ شايد براى اين بوده كه دلالت كند بر تشريف و احترام ، وگرنه (ما وعدنا الله ) نيز ظاهر در جميع وعده هايى است كه خداوند به جميع مردم داده چه وعده ثواب و چه وعده عقاب .**

***(228/25)***

**ممكن هم هست بگوييم اختلافى كه متعلق اعتراف مؤ منين با متعلق انكار كفار داشته باعث اين اختلاف تعبير شده ، توضيح اينكه مؤ منين جميع جزئيات و خصوصياتى را كه خداوند از امر معاد براى آنان بيان كرده اثبات مى كردند، و كفار اصل معاد را كه مؤ من و كافر در آن مشتركند انكار مى نمودند، به شهادت اينكه هر جا خداوند درباره معاد عليه كفار احتجاج فرموده به جزئيات آن نپرداخته ، مثلا فرموده : (و لو ترى اذوقفوا على ربهم قال اليس هذا بالحق قالوا بلى و ربنا) و نيز فرموده : (و يوم يعرض الذين كفروا على النار اليس هذا بالحق قالوا بلى و ربنا)
از همين جهت مؤ منين در مقام اعتراف گفته اند: (ان قد وجدنا ما وعدنا ربنا حقا) و بدين وسيله به حقيت جميع خصوصيات و جزئياتى كه خداوند به زبان انبياى كرامش براى آنان از امر معاد بيان كرده اعتراف نموده اند، و ليكن در سؤ ال از كفار اسمى از خصوصيات معاد و جزئيات عذابش نبرده و درباره اصل آن پرسيده اند: (فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا آيا وعده پروردگارتان را حق يافتيد؟) و نگفتند: (فهل وجدتم ما وعدكم ربكم حقا آيا وعده هايى را كه پروردگارتان به شما داده بود حق يافتيد؟) براى اينكه وعده هايى كه خداوند فقط به كفار داده همان خصوصيات عذاب قيامت است نه اصل قيامت ، چون اصل قيامت وعده اى است كه هم به كفار داده و هم به مؤ منين .
به همين بيان اشكالى هم كه بعضى ها به آيه كرده اند جواب داده مى شود، و آن اشكال اين است كه : بنا بر آنچه كه در علم كلام به ثبوت رسيده وفاى به وعده پاداش واجب است ، نه وفاى به وعده عذاب و كيفر، و با اين حال چرا اين آيه از كفار اعتراف مى گيرد به اينكه آنچه كه در دنيا درباره عقاب و كيفر آخرت وعده داده بود حق بوده ؟ اين وقتى صحيح است كه تحقق دادن به آن وعيدها مانند وفاى به وعده خير، لازم باشد و حال آنكه لازم نيست ؟**

***(228/26)***

**در جواب مى گوييم فرق است بين عقاب هاى خصوصى و بين اصل عقاب ، آن عقابى كه علماى كلام گفته اند تنجيزش واجب نيست ، عقاب هاى خصوصى است كه چون حق خداى تعالى است مى تواند صرفنظر كند، بخلاف ثواب كه حق عامل به عمل صالح است و ابطالش روا نيست و اما اصل عقاب بر گناه و ابطال اساس مجازات بر نافرمانى هيچ متكلمى نمى تواند آن را تجويز كند، زيرا مستلزم ابطال اصل تشريع اديان و اخلال به نظام عام بشرى است .
برخى در توجيه فرق بين (وعدنا ربنا) و بين (وعد ربكم ) گفته اند: منظور از وعده ، در (وعدنا) وعده هايى است كه خداوند فقط به متقين داده ، و منظور از آن در (وعد ربكم ) عموم وعده ها و ثواب و عقاب هايى است كه به مؤ منين و كفار داده ، و معلوم است كه همه اين وعده ها مخصوص كفار نيست تا گفته شود: (وعدكم ربكم ).
اشكال اين توجيه اين است كه گر چه براى اصل فرق وجه صحيحى است ، و ليكن سؤ ال سائل و مستشكل را قطع نمى كند، زيرا سائل و آنكسى كه اشكال مى كرد دوباره مى پرسد: چرا اصحاب جنت وقتى اعتراف خودشان را به زبان مى آورند اكتفا مى كنند به اعتراف به حقانيت ثوابهايى كه مخصوص خودشان است ، و اما وقتى مى خواهند از كفار اقرار بگيرند از ثواب و عقاب هر دو سؤ ال مى كنند؟
بعضى ديگر در توجيه فرق بين اين دو تعبير گفته اند: منظور از (ما وعد ربكم ) هم همان وعده هايى است كه خداوند به مؤ منين اهل بهشت داده ، چون اهل جهنم همانطورى كه آتش خود را مى بينند، بهشت اهل ايمان را نيز مى بينند اين وجه در سخافت و بطلان به حدى است كه احتياجى به ابطال ندارد.**

***(228/27)***

**(فاذن مؤ ذن بينهم ان لعنه الله على الظالمين ) - اين جمله فرعى است كه بر تحقق اعتراف آن دو طايفه بر حقانيت وعده هاى خداى سبحان متفرع شده ، و مقصود از (اذان ) اعلامى است كه به هر دو طايفه شده ، براى اينكه مى فرمايد: (بينهم ). و منظور از (لعنت ) راندن و دور كردن ستمكاران است از رحمت الهى ، و اين ظالمين با آيه (الذين يصدون عن سبيل الله و يبغونها عوجا و هم بالاخره هم كافرون ) تفسير شده ، پس (ظالمين ) عبارتند از كفار و منكرين آخرت و معاندين حق كه همواره راه خدا را ناهموار و منحرف مى خواهند، و ديگران را نيز از سلوك آن باز داشته منصرف مى سازند. و اين وصف شامل منكرين صانع و بى دينان هم مى شود، براى اينكه خداى سبحان در كتاب مجيدش مكرر فرموده كه دين او و راهى كه بندگان را به آن هدايت مى كند همان راه انسانيتى است كه فطرت خود انسان به آن دعوت مى كند، و جز آن دين و راهى نيست .
next page
fehrest page
back page**

***(228/28)***

**next page
fehrest page
back page
پس راهى كه انسان در زندگى خود مى پيمايد همانا راه خدا و دين الهى است ، ليكن اگر آن را مطابق آنچه فطرت به سوى آن دعوت مى كند و سعادتش نيز در آن است سلوك كرد همان صراط مستقيم و اسلام است ، كه راه راست و دين پسنديده خدا مى باشد و اگر آن را مطابق فطرت سلوك نكرد خواه در خلال آن ايمانى به خدا و عبادت معبودى باشد، مانند دين هاى باطل و خواه خضوع و عبادتى در آن نباشد، مانند ماديت ، در هر حال همان راه خدا است كه كج گرفته شده و اسلامى است كه تحريف شده و نعمت خدا است كه كفران شده - دقت فرماييد -.
اشاره به نفوذ حكم و امر انسان در قيامت**

***(229/1)***

**خداى تعالى در اين آيه تصريح نفرموده به اينكه اين مؤ ذن و منادى از جنس بشر است و يا از جن است و يا از ملائكه ، و ليكن از تدبر در كلام مجيدش چنين بر مى آيد كه اين مؤ ذن از جنس بشر باشد، نه جن و نه ملك . اما جن ، براى اينكه در سرتاسر كلام خداى تعالى هيچ كجا ديده نمى شود كه جن از طرف او متصدى امرى از امور آخرتى انسان شده باشد، پس احتمال اينكه مؤ ذن مزبور از طايفه جن باشد احتمال بى وجهى است . و اما ملائكه ، اين طايفه گر چه واسطه هاى امر خدا و حاملين اراده او هستند، و انفاذ اوامر او به دست ايشان است ، و اجراى قضا و قدر او در مخلوقات محول به ايشان ، و قرآن كريم هم درباره نفوذ تصرفات آنان در مساءله مرگ و بهشت و دوزخ تصريحاتى دارد، از آن جمله مثلا به ستمكاران مى گويند: (اخرجوا انفسكم ...) و به اهل بهشت مى گويند: (سلام عليكم ادخلوا الجنه ...) و مالك دوزخ به دوزخيان مى گويد: (انكم ماكثون ...) و امثال اينها، الا اينكه درباره محشر كه معركه بعث و سؤ ال و تطاير كتب و وزن و حساب و جاى حكم فصل است هيچ تصرف و امر و نهيى را براى ملائكه و هيچ موجود ديگرى اثبات نكرده ، جز انسان كه در ذيل آيات مورد بحث از او چنين حكايت مى كند: (و نادوا اصحاب الجنه ان سلام عليكم ). و نيز از اصحاب اعراف حكايت مى كند كه به يك دسته از مؤ منين مى گويند: (ادخلوا الجنه لا خوف عليكم و لا انتم تحزنون ) و اين خود نفوذ حكم و امر انسان را در قيامت مى رساند، و همچنين درباره اوصاف روز قيامت مى فرمايد: (قال الذين اوتوا العلم ان الخزى اليوم و السوء على الكافرين ) و نيز مى فرمايد: (و قال الذين اوتوا العلم و الايمان لقد لبثتم فى كتاب الله الى يوم البعث فهذا يوم البعث و لكنكم كنتم لا تعلمون ).**

***(229/2)***

**اين آيات و همچنين آيات راجع به شفاعت و شهادت انسان قرائنى است كه احتمال انسان بودن مؤ ذن مزبور را در ذهن تقويت مى كند، در بحث روايتى آينده نيز رواياتى خواهد آمد كه اين معنا را تاءييد مى كند.
و بينهما حجاب و على الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم
معناى (اعراف ) و مراد از آن در آيه شريفه
معناى (حجاب ) روشن است ، و آن ساترى است كه بين دو چيز حائل شود، و (اعراف ) به معناى قسمت هاى بالاى حجاب و تل هاى شنى و (عرف ) به معنى يال اسب و تاج خروس و قسمت بالاى هر چيزى است . معلوم مى شود كه اين كلمه به هر معنا كه استعمال شود، معناى علو و بلندى در آن هست . و از اينكه حجاب را قبل از اعراف ذكر كرده و همچنين از اينكه فرموده : اهل اعراف مشرف بر جميع مردم از بهشتيان و دوزخيانند، معلوم مى شود كه منظور از اعراف قسمت هاى بالاى حجابى است كه حائل بين دوزخ و بهشت است ، بطورى كه اعرافيان در آنجا، هم دوزخيان را مى بينند و هم بهشتيان را.
(سيما) به معناى علامت است ، راغب در مفردات مى گويد: (سيما)و (سيميا) به معناى علامت است ، همچنانكه شاعر گفته (له سيمياء لا تشق على البصر) و در قرآن مى فرمايد: (سيماهم فى وجوههم ). بنابراين ، معناى (سومته ) (اعلمته ) و معناى (مسومين ) (معلمين ) است .**

***(229/3)***

**دقت در اين آيه و آيات بعديش اين معنا را بدست مى دهد كه حجاب مزبور بين دوزخيان و اهل بهشت قرار دارد، و مرجع ضميرى كه در (بينهما) است همان اهل دوزخ و بهشت است . از آيه (يوم يقول المنافقون و المنافقات للذين آمنوا انظرونا نقتبس من نوركم قيل ارجعوا وراءكم فالتمسوا نورا فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمه و ظاهره من قبله العذاب ) هم كه درباره محاوره و گفتگوى مؤ منين با منافقين است اين معنا استفاده مى شود، و اين حجاب از اين جهت حجاب خوانده شده كه حائلى است بين دو طايفه اهل دوزخ و بهشت ، نه از اين جهت كه مانند حجاب هاى دنيا پارچه اى باشد كه از نخ بافته شده و در بين بهشت و جهنم آويزان شده باشد.
بنابراين معناى آيه اين مى شود كه : در قسمت هاى بالاى حجاب رجالى هستند كه بر هر دو طرف مشرفند، چون در محل مرتفعى قرار دارند، مردانى هستند كه اهل جهنم و بهشت را به قيافه و علامت هايشان مى شناسند.
رجال اعراف از طايفه جن يا ملك نيستند
و اين سياق بدون ترديد اين معنا را افاده ميكند كه رجال اعراف منحاز و متمايز از دو طايفه نامبرده هستند، و خلاصه اينكه نه از اهل بهشتند و نه از اهل دوزخ . حال يا از اين جهت است كه اصلا انسان نيستند، و يا از اين جهت است كه از حيث سؤ ال و جواب و ساير شؤ ون و خصوصيات قيامت از آن دو طايفه بيرونند. و در حقيقت اهل محشر سه طايفه هستند: دوزخيان ، اهل بهشت و اهل اعراف ، همچنانكه در دنيا هم به سه طايفه تقسيم مى شدند: مؤ منين ، كفار و مستضعفين ، يعنى كسانى كه از جهت ضعف عقل حجت بر ايشان تمام نيست مانند برخى از زنان و اطفال و پيران ناتوان و ديوانگان و سفهاء و امثال آنان . و يا از اين جهت است كه مقام و مرتبه آنان مافوق مقام اين دو طايفه است ، پس در اصحاب اعراف سه احتمال هست :**

***(229/4)***

**اما احتمال اول كه انسان نباشند، و از يكى از دو طايفه جن و ملك بوده باشند، احتمالى است كه نمى توان به آن اعتناء نمود، زيرا اطلاق لفظ رجال شامل ملك نمى شود، چون اين دو طايفه متصف به رجوليت و انوثيت نمى گردند. اگر چه گاهى به شكل مردانى ظاهر شوند، و ليكن صرف تمثل به صورت انسان مصحح اطلاق نيست ، علاوه بر اينكه دليل معتبرى هم بر اين معنا نداريم .
ناگفته نگذاريم كه تعبير به (رجال ) آنهم بطور نكره و بدون الف و لام به حسب عرف لغت دلالت بر احترام و اعتنا به شان اشخاصى كه مقصود از آن هستند دارد، چون عادتا كلمه (رجل ) دلالت بر انسان قوى در اراده و تعقل دارد، همچنانكه در امثال آيات : (رجال لا تلهيهم تجاره و لا بيع عن ذكر الله ) و (فيه رجال يحبون ان يتطهروا) و (رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه ) و (و ما ارسلنا من قبلك الا رجالا نوحى اليهم ) و حتى در مثل آيه (ما لنا لا نرى رجالا كنا نعدهم من الاشرار) و آيه (و انه كان رجال من الانس يعوذون برجال من الجن ) اين معنا بخوبى مشاهده مى شود. پس منظور از (رجال ) افرادى هستند كه در انسانيت خود در سر حد كمال مى باشند، و اگر در ميان آنان افرادى از زنان فرض شود از باب تغليب ، لفظ رجال در مورد مجموع ايشان به كار مى رود.
مراد از رجال اعراف ، مستضعفين نيستند
اما مستضعفين ، چون مزيت قابل اعتنايى ندارند، و غالبا از جنس زنان و يا اطفال و يا مردان ديوانه و خرف هستند، لذا نمى توانيم مراد از (رجال يعرفون ) را چنين كسانى بدانيم زيرا اگر مراد چنين كسانى بود نمى فرمود: (رجال يعرفون ) بلكه مى فرمود: (قوم يعرفون ) يا (طائفه يعرفون ) و يا (اناس يعرفون ) و يا تعبيرات ديگرى كه از قرآن كريم معهود است ، مانند: (لم تعظون قوما الله مهلكهم او معذبهم ) و (انهم اناس يتطهرون ) و (فامنت طائفه من بنى اسرائيل و كفرت طائفه ).**

***(229/5)***

**علاوه بر اينكه اوصافى كه خداى تعالى در آيات بعد براى رجال مزبور ذكر مى كند و تذكراتى كه به آنان مى دهد امورى است كه جز به اهل منزلت و مقربين درگاه خدا نمى تواند قائم باشد تا چه رسد به اينكه مردم متوسط و مستضعفين را هم شامل شود.
خلاصه كلام اينكه از چند جهت نمى توان گفت مراد از رجال اعراف مردم مستضعفند:
يكى اينكه اين رجال در محلى قرار دارند به نام اعراف ، و در مقامى هستند كه از خصوصياتى كه در سيماى فرد فرد اهل محشر است به جميع امتيازات نفسانى و تفاصيل اعمال آنان پى مى برند و حتى اهل دوزخ و بهشت را پس از رفتن به دوزخ و بهشت نيز مى بينند، و اين مقام بدون شك مقام و منزلت رفيعى است مخصوص آنان ، نه دوزخيان داراى چنان خصوصيتى هستند و نه اهل بهشت ، به شهادت اينكه قرآن كريم از زبان اهل دوزخ مى فرمايد: (ما لنا لا نرى رجالا كنا نعدهم من الاشرار) و نيز مى فرمايد: (ربنا ارنا الذين اضلانا من الجن و الانس نجعلهما تحت اقدامنا ليكونا من الاسفلين ) و نيز مى فرمايد: (لكل امرء منهم يومئذ شان يغنيه ).
معناى (سيما) اين نيست كه در قيامت اهل بهشت را به علامتى و اهل دوزخ را به علامتى ديگر از قبيل رو سفيدى و رو سياهى نشان كرده باشند تا هر كس بتواند از آن علامت پى به بهشتى بودن و يا دوزخى بودن اشخاص ببرد،
چون از آيه (و نادى اصحاب الاعراف رجالا يعرفونهم بسيماهم قالوا ما اغنى عنكم جمعكم و ما كنتم تستكبرون اهولاء الذين اقسمتم لا ينالهم الله برحمه ) استفاده مى شود كه اصحاب اعراف نه تنها از سيماى اشخاص كفر و ايمان و بهشتى بودن و دوزخى بودن آنان را درك مى كنند بلكه از قيافه ها به جميع خصوصيات احوال و اعمال آنان پى مى برند، حتى از ديدن سيماى شخص مى فهمند كه اين شخص از آنهايى است كه در دنيا همش همگى صرف جمع آورى مال دنيا مى شده ، و ناگفته پيدا است كه مردم مستضعف هرگز داراى چنين قدرتى نيستند.**

***(229/6)***

**دوم اينكه رجال اعراف هم با دوزخيان محاوره دارند و هم با بهشتيان ، محاوره آنان با اهل دوزخ به اين است كه آنان را كه همان پيشوايان كفر و ضلالت و طغيانند به احوال و اقوال شان بى پروا شماتت و سرزنش مى كنند. و محاوره آنان با اهل بهشت به اين است كه آنان را با تحيت هاى بهشتى درود مى گويند، با اين حال و با اينكه به مقتضاى آيه (لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن و قال صوابا) مى دانيم كه در روز قيامت هر كسى مجاز به حرف زدن نيست ، و تنها بندگان حق گوى خدا حق تكلم را دارند، چگونه مى توان گفت مراد از رجال اعراف مردم مستضعفند؟
سوم اينكه از سياق آيه بعد استفاده مى شود كه اصحاب اعراف آنقدر مقامشان بلند است كه سلام شان به اهل بهشت باعث ايمنى آنان مى شود، و به فرمان آنها وارد بهشت مى شوند، چنين مقامى چطور ممكن است براى مستضعفين دست دهد؟
چهارم اينكه آيات كريمه اى كه جاى اين رجال و مقام و منزلت شان و محاوره آنها با اصحاب جنت و اصحاب جهنم را بيان مى كند هيچگونه قلق و اضطرابى درباره ايشان نشان نمى دهد و ايشان را اصلا داخل در محضرين (احضار شدگان ) و در هول و فزعى كه دارند نمى داند، بلكه مى فرمايد: (فانهم لمحضرون الا عباد الله المخلصين ) و بندگان مخلص خود را از حكم كلى احضار و هر گرفتارى و هول ديگرى استثنا مى كند و از اينكه در جمله (و اذا صرفت ابصارهم تلقاء اصحاب النار قالوا ربنا لا تجعلنا مع القوم الظالمين ) دعاى شان را نقل نموده و آن را رد نفرموده ، استفاده مى شود كه رجال اعراف در هر حرفى كه بخواهند بزنند مجاز هستند و دعاى شان هم مستجاب است ،
چون اگر اينطور نبود قطعا دعاى شان را رد مى كرد همچنانكه هر جا دعاى اهل جمع و خواسته هاى اهل دوزخ را حكايت مى كند، بلافاصله آن را جواب داده و رد مى نمايد.
اصحاب اعراف از جنس بشر هستند و خصوصياتى كه براى آنان ذكر شده با جمله : (والامر يومئذ للّه ) منافات ندارد**

***(229/7)***

**از دقت در اين آيات اين خصوصيات استفاده مى شود كه : اولا رجال اعراف از جنس ملائكه نيستند و ثانيا جمعى از بندگان مخلصند كه مقام و منزلتشان از ساير اهل جمع بالاتر است ، مردمى هستند كه هر دو طايفه بهشتى و دوزخى را مى شناسند، و در تكلم به حق مجازند مى توانند شهادت دهند، و شفاعت كنند، امر كنند و حكم نمايند. و اما اينكه اين رجال از جنس بشر هستند يا از جنس جن و يا مختلط از اين دو جنس ، الفاظ اين آيات از آن ساكت است ، و از خود آيات نمى توان اين معنا را استفاده كرد. جز اينكه در هيچ جاى از قرآن كلامى هم كه دلالت كند بر تصدى جن نسبت به شاءنى از شؤ ون بشر و وساطتش در كار آخرتى او از قبيل شهادت و شفاعت ، ديده نمى شود، پس وقتى از جنس ملائكه و جن نبوده باشند، قهرا از جنس بشر خواهند بود.
خواهيد گفت : اثبات اينگونه خصوصيات براى بشر با امثال آيه (يوم لا تملك نفس لنفس شيئا و الامر يومئذ لله ) منافات دارد. جواب اين است كه اين گونه آيات به آيات ديگرى تفسير شده كه دلالت دارند بر اينكه مقصود از آنها بيان اين جهت است كه در روز قيامت احاطه ملك خداى تعالى بر جميع موجودات براى مردم ظاهر مى شود و در آن روز مردم به احاطه و اطلاق ملك خدا اعتراف مى كنند، نه اينكه تنها اين مالكيت در روز قيامت براى خدا پيدا مى شود، زيرا خداوند پيوسته مالك على الاطلاق است و كسى هيچگاه به نفع كسى مالك چيزى نيست ، نه اينكه در آخرت چنين باشد. ملائكه در آن روز در وساطت خود و شهداء بر شهادت خويش و شفعاء داراى شفاعت خويشتن مى باشند و قرآن كريم به اين معنا تصريح دارد، چنانكه فرموده : (و تتلقاهم الملائكه هذا يومكم الذى كنتم توعدون )و نيز فرموده : (يوم يقوم الاشهاد) و نيز فرموده : (و لا يملك الذين يدعون من دونه الشفاعه الا من شهد بالحق و هم يعلمون ).**

***(229/8)***

**پس در عين اينكه ملكيت و حكم براى خدا است ، ديگران هم به اذن او داراى حكم هستند - مانند دنيا - با اين تفاوت كه در دنيا حكم خداوند براى همه افراد ثابت و ظاهر و خلاصه مورد قبول نبود، و در آخرت بطور عيان ظاهر گشته ديگر كسى درباره آن دچار شك و يا خطا نخواهد شد.
اشاره به اقوال متعددى كه درباره معناى اعراف و مراد از اصحاب اعراف گفته شده است.
اين است آن معنايى كه ما از آيات كريمه قرآن درباره اصحاب اعراف مى فهميم ، البته ديگران در اين باره حرف هاى ديگرى زده اند كه بعضى از آن حرفها خالى از بيهوده گويى نيست ، و اينك ما به طور فهرست به آن اقوال اشاره نموده ، مى گذريم :
1- اعراف چيزى است كه بر هر دو طايفه مشرف است .
2- ديوارى است كه مانند خروس داراى تاج است .
3- تلى است بين بهشت و جهنم كه عده اى از گنهكاران بر آن تل مى نشينند.
4- اين همان ديوار بين مؤ منين و منافقين است كه آيه فضرب (بينهم بسور له باب ) اشاره به آن دارد.
5- اعراف به معنى تعرف و آشنايى است ، يعنى در قيامت رجالى آگهى از حال مردم دارند.
6- اعراف همان صراط معروف است .
اينها حرفهايى است كه درباره معناى اعراف زده اند، درباره رجالى هم كه بر اعراف قرار دارند اختلافاتى است كه شايد به دوازده قول بالغ شود:
1- اينكه آنها اشراف و بزرگانى هستند كه از بين خلائق به كرامت خداوندى مخصوص و ممتاز شده اند.
2- قومى هستند كه حسنات و سيئاتشان برابر است ، نه حسناتشان بر سيئاتشان ترجيح دارد تا داخل بهشت شوند، و نه سيئاتشان بر حسناتشان فزونى گرفته تا به دوزخ در آيند، ناچار خداوند تا مدتى بر اعراف كه درجه اى است بين بهشت و دوزخ بازداشتشان نموده ، سپس به رحمت خود، آنها را داخل بهشت مى نمايد.
3- اهل فترتند.
4- مؤ منين از طايفه جن هستند.
5- كودكانى هستند از كفار كه قبل از رسيدن به حد تكليف از دنيا رفته اند.
6- زنا زادگانند.**

***(229/9)***

**7- كسانى هستند كه در دنيا به خوبى خود مى باليدند.
8- ملائكه اى هستند كه بر بالاى اعراف ناظر اشخاصند و هر كسى را از سيما و قيافه اش مى شناسند. و اگر كسى از صاحبان اين قول بپرسد با اينكه ملائكه متصف به رجوليت و انوثيت نمى شوند، چطور آيه از آنها تعبير به (رجال ) كرده ؟ در جواب مى گويند درست است كه ملائكه مرد و زن ندارند و ليكن به شكل مرد در مى آيند.
9- انبياء (عليهم السلام ) اند كه هم به خاطر احترامى كه دارند و هم براى اينكه گواهان بر خلايقند از مردم جدا شده ، و بر اعراف قرار مى گيرند.
10- مردمان عادل از هر امتى هستند كه براى شهادت دادن بر افراد امت خود بدانجا مى روند.
11- صلحا و فقها و علما هستند.
روايتى از آلوسى درباره مراد از رجال اعرافنقل كرده و صاحب المنار آن را بى اعتبار دانسته است .
12- رجال اعراف عبارتند از: عباس ، حمزه ، على (عليه السلام ) و جعفر طيار كه در نقطه اى از صراط مى ايستند تا دوستان خود را به سفيدى روى و دشمنان خود را به سياهى روى بشناسند، اين قول را آلوسى در روح المعانى از ضحاك از ابن عباس نقل كرده است .
در المنار مى گويد: (من اين قول را در كتب تفسير نيافتم ، و ظاهرا آلوسى آنرا از تفاسير شيعه نقل كرده . و اين قول صحيح نيست ، زيرا رجال اعراف اهل بهشت و دوزخ را به قيافه هايشان مى شناسند و ديگر حاجتى نيست در اينكه اين بزرگواران سر راه صراط بايستند تا منافقين و ناصبيان را كه همان دشمنان على (عليه السلام ) و هواخواهان بنى اميه اند از ديگران بشناسند ؟ علاوه بر اينكه از سياق آيه و نظم كلام خداوند خيلى دور است كه مرادش از اعراف ، صراط بوده باشد.**

***(229/10)***

**مؤ لف : اينكه صاحب المنار گفته است كه روايت مذكور از كتب شيعه نقل شده صحيح نيست ، زيرا هيچ يك از تفاسير شيعه اين روايت را به طريقى كه شيعه به ضحاك دارد از ضحاك نقل نكرده ، بلكه اگر هم متعرض نقل آن شده از يكى از تفاسير عامه نقل كرده است ،
مثلا مجمع البيان روايت را از تفسير ثعلبى و او به سند خود از ضحاك از ابن عباس نقل كرده است ، و ما به زودى رواياتى را كه شيعه درباره رجال اعراف دارد در بحث روايتى آينده ايراد خواهيم نمود - ان شاء الله تعالى -.
سخن ما با صاحب المنار كه با مقايسه مسائل قيامت با نظام جارى در دنيا روايت مذكور رامردود دانسته است .
در اينجا ما را با صاحب المنار گفتارى است ، و آن اين نيست كه چرا روايت مذكور را طرح كرده و قابل قبول ندانسته ، چون روايت مزبور قابل اعتماد نيست ، بلكه گفتار ما با او در آن علتى است كه براى طرح روايت ذكر كرده ، چه از آن بر مى آيد كه گويا وى در ابحاث راجع به معاد، نظامى را كه آيات و احاديث براى روز قيامت بيان مى كند با نظام جارى در دنيا مقايسه نموده و آن را از نوع همين نظام پنداشته ، و در نتيجه هر جاى آن با نظام دنيا وفق داشته قبول نموده ، و هر كجايش وفق نداشته طرح كرده ، و اين جمود در فهم ، و گزاف گويى عجيبى است - دقت بفرماييد -.**

***(229/11)***

**چون اگر صحيح باشد بگوييم با بودن اهل اعراف و تشخيص افراد نيك و بد از هم ديگر چه حاجت به اينكه آن بزرگواران در صراط بنشينند و آنگاه نتيجه بگيريم كه پس اين روايت باطل است ، چرا صحيح نباشد بگوييم : (با بودن اهل صراط و تشخيص شان افراد نيك و بد را از يكديگر، ديگر چه حاجت به اهل اعراف ؟) و نيز چرا صحيح نباشد بگوييم حالا كه اهل اعراف نيك و بد را از هم جدا مى كنند ديگر چه حاجت به سؤ ال و حساب و باز كردن نامه هاى اعمال و نصب ميزان ها و حضور اعمال و اقامه شهود و به زبان در آوردن اعضاى بدن ؟ و يا بگوييم اين همه راههاى گوناگون براى سنجيدن اعمال براى چه ؟ يكى از اين راهها كافى بود. و يا بگوييم با بودن علم خدا به هيچ يك از اين راهها حاجت نبود همانطورى كه گفتيم .
گويا صاحب المنار صحنه قيامت را به يكى از صحنه هاى دنيا مقايسه كرده و با خود گفته است چطور ممكن است اعراف و ديوار بلندى كه كشيده شده با صراط، متحد باشد؟ و يك نفر در عين اينكه در بالاى ديوار اعراف است بر سر راه صراط هم ايستاده باشد؟ لذا از در تعجب گفته است : (اعراف كجا و صراط كجا؟) و حال آنكه جزئيات امور آخرت هيچ ربطى به امور دنيا نداشته و قابل قياس با آن نيست ، و اگر قابل قياس هم باشد تازه باز اشكال وى بر روايت وارد نيست ، زيرا ممكن است صراط و اعراف را طورى معنا كنيم كه با هم متحد شده و در نتيجه روايت مورد بحث از كار نيفتد، و آن معنا اين است كه بگوييم صراط به همان معناى معروف است و اعراف حجابى است كه بر بالاى صراط و پل مزبور زده شده ، و عباس و حمزه و على (عليه السلام ) و جعفر در آن حجاب قرار مى گيرند،
علاوه بر اينكه صاحب المنار فراموش كرده كه اصلا يكى از اقوال در مساءله اعراف اين است كه اعراف همان صراط است ، و اين قول را طبرى در تفسير خود از ابن مسعود، و سيوطى در الدرالمنثور از ابن ابى حاتم از ابن جريح نقل كرده اند.**

***(229/12)***

**و اما اينكه گفت : (علاوه بر اينكه از سياق آيه و نظم كلام خداوند بسيار دور است كه بگوييم مرادش از اعراف ، صراط است فسادش از حرفهاى قبلى او روشن تر است ، براى اينكه اين قبيل آيات از جزئيات معاد تنها كليات و صفات عامى را بيان مى كند كه معانيش معلوم ولى حقايقش مبهم و مجهول است ، بنابراين ممكن است پاره اى از جزئيات با صفاتى كه در پاره اى اشخاص هست منطبق بوده و مراد از آن جزئيات و صفات آن اشخاص بوده باشد، همچنانكه ممكن است پاره اى از بيانات با بيان ديگرى منطبق شود، مثلا مقصود از اعراف ، همان صراط باشد، همچنانكه مقصود از ميزان ، عدل است .
دو قول ديگر در معناى اعراف و بيان اصولاقوال در مسئله اعراف
اين بود آن دوازده قولى كه در معناى اعراف بود، و ممكن است دو قول ديگر زير را نيز به آن اضافه كرد: يكى اينكه بگوييم مقصود از رجال اعراف ، مستضعفينى هستند كه از جهت ضعف عقل ، حجت بر آنها تمام نشده و مكلف به تكليف نشدند، مانند مردان و زنان ضعيف و اطفال غير بالغ ، البته ممكن هم هست اين قول را با دومين قول از دوازده قول متقدم يكى گرفته بگوييم اين دسته از مردم هم حسنات و سيئاتشان برابر است چون اصلا حسنه و سيئه اى ندارند، و حجت بر آنان تمام نشده و مكلف به تكاليف شرع نبوده اند.**

***(229/13)***

**دوم اينكه مراد از رجال اعراف كسانى هستند كه بدون اذن پدر به جهاد رفته و در جهاد شهيد شده اند، از جهت خروج بدون اذن پدر اهل آتش ، و از جهت كشته شدن در راه خدا اهل بهشت هستند، و بر طبق اين قول روايتى هم هست ، البته اين قول را نيز ممكن است به همان قول دوم ارجاع داد. همچنانكه تعدادى از اقوال دوازده گانه را مى توان در عده ديگر آن گنجانيد، مثلا مى توان قول پنجم را كه مقصود از رجال اعراف را اولاد كفار مى دانست و همچنين قول سوم را كه مى گفت مراد اهل فترتند به قول دوم ارجاع داد، چون اهل فترت و اولاد كفار ترجيحى در حسنات و يا سيئاتشان نيست . و همچنين مى توان قول ششم را كه مى گفت منظور، اولاد زنا هستند از آن جهت كه نه مؤ من و نه كافر شمرده مى شوند، و نيز قول نهم ، دهم ، و يازدهم و دوازدهم را به قول اول برگردانيد.
بنابراين ، اصول اقوالى كه در مساءله رجال اعراف هست ، سه قول خواهد بود:
اول اينكه مراد از رجال اعراف صاحبان مقام و منزلت است ، چيزى كه هست بعضى گفته اند دارندگان اين مقام و منزلت ، انبيا (عليهم السلام ) هستند، و بعضى گفته اند گواهان بر اعمالند، و بعضى گفته اند علماء و فقهايند، و بعضى گفته اند اشخاص ديگرى هستند.
دوم اينكه آنها كسانى هستند كه نه حسناتشان بر سيئاتشان ترجيح دارد و نه سيئاتشان بر حسناتشان .
سوم اينكه آنها ملائكه هستند.
اغلب مفسرين قول دوم را اختيار كرده و عمده چيزى كه به آن استناد كرده اند رواياتى است كه آنها را به زودى در بحث روايتى آينده ، ايراد خواهيم كرد.
و اگر به خاطر داشته باشيد گفتيم سياق آيات اعراف با قول اول سازگار است ، حتى بعضى از مفسرين از قبيل آلوسى با اينكه به قول دوم تمايل داشته مع ذلك از نظر سياق چاره اى نديده جز اينكه اعتراف كند به اينكه اين قول با سياق آيات نمى سازد.
و نادوا اصحاب الجنه ان سلام عليكم لم يدخلوها و هم يطمعون**

***(229/14)***

**از سياق آيات استفاده مى شود كه اين مناديان همان رجال اعراف هستند، و جمله (لم يدخلوها و هم يطمعون ) دو جمله است كه هر دو حال براى اصحاب جنت مى باشند، يكى جمله (لم يدخلوها) و ديگرى جمله (و هم يطمعون )، و معنايش اين است كه : اصحاب جنت در حالى كه هنوز به بهشت داخل نشده اند و اشتياق دارند هر چه زودتر برسند، ندا مى شوند. و ممكن هم هست بگوييم - همچنانكه زمخشرى هم در كشاف گفته - كه اين دو جمله ، حال از ضمير جمع در (لم يدخلوها) است و همان فعل عامل در حال است و معنايش اين است كه : اصحاب جنت به اين مطلب ندا شدند در حالى كه در بهشت بودند و ليكن دخولشان در بهشت در حال ياءس و نوميدى بوده ، براى اينكه از مشاهده موقف هولناك قيامت و مساءله دقت حساب ديگر اميدى برايشان نمانده بود.
و ليكن جمله (اهولاء الذين ...) احتمال اول را تاءييد مى كند، و از آن استفاده مى شود كه سلام رجال اعراف به اهل بهشت قبل از ورود ايشان به بهشت است . و اما احتمال اينكه دو جمله مزبور حال باشند از ضمير جمع در (نادوا) احتمال ضعيفى است ، براى اينكه باعث مى شود جمله از افاده معنا ساقط گردد، و برگشت معنا به اين شود كه :
(رجال اعراف كه نه اهل بهشتند و نه اهل دوزخ و مكانشان در حجاب و حائل بين بهشت و دوزخ است ، اهل بهشت را ندا كردند در حالى كه خود داخل بهشت نشدند، و خيلى ميل دارند داخل شوند) علاوه بر اين ، كسى كه چنين احتمالى را مى دهد لابد بايد جمله (لم يدخلوها و هم يطمعون ) را استينافيه بگيرد، و بگويد: اين جمله ابتداى مطلب است و خبر مى دهد از حال رجال اعراف . و يا جمله وصفيه است كه بيان مى كند اوصاف آنان را، و تقدير كلام اين است كه : بر اعراف رجالى هستند كه داخل بهشت نشده و آرزوى آن را دارند.**

***(229/15)***

**و اين بسيار بعيد است كه جمله مزبور استينافيه باشد، چون اگر استينافيه بود قاعدتا مى بايستى براى رفع اشتباه فاعل را اظهار مى كرد، نه آنكه با ضمير به آن اشاره كند، همچنانكه در (و نادى اصحاب الاعراف رجالا) كه جمله اى است استينافيه ، فاعل كه همان اصحاب است اظهار شده است .
وصفيه بودن آن نيز بعيد است ، زيرا جمله (و نادوا اصحاب الجنه ان سلام عليكم ) بدون هيچ ضرورتى بين وصف و موصوف فاصله شده است ، و اين جائز نيست . و همين احتمال يعنى احتمال برگشتن معناى (لم يدخلوها و هم يطمعون و اذا صرفت ابصارهم ) به اينكه بگوييم : (رجال اعراف وقتى چشم شان به اهل بهشت مى افتد آرزوى بهشت مى كنند، و وقتى چشم شان به دوزخيان مى افتد، از رفتن به دوزخ به خدا پناه مى برند) باعث شده عده اى اصحاب اعراف را رجالى بدانند كه حسنات و سيئاتشان برابر است ، و ليكن ما به هيچ وجه اين احتمال را قبول نمى كنيم ، نظر ما اين است كه جمله (لم يدخلوها) حال از اصحاب جنت است ، نه وصف اصحاب اعراف ، و اما جمله (و اذا صرفت ابصارهم تلقاء اصحاب النار قالوا ربنا). درباره حال بودن آن براى اصحاب اعراف نيز كلامى است كه به زودى خواهد آمد.
و اذا صرفت ابصارهم تلقاء اصحاب النار قالوا ربنا لا تجعلنا مع القوم الظالمين
(تلقاء) بر وزن تبيان و در اصل مصدر از (لقى يلقى ) است ، و ليكن در اينجا در معناى جهت لقاء استعمال شده ، ضمير جمعى كه در (ابصارهم ) و در (قالوا) است به رجال بر مى گردد. و اگر از نگاه كردن به اصحاب نار به جمله (صرفت ابصارهم ) تعبير فرموده ، گويا براى اين بوده كه انسان به اختيار خود ميل ندارد به چيزى كه نگاه به آن باعث ناراحتى است نگاه كند، آنهم در مثل آتش ‍ دوزخى كه تلخ ترين و دشوارترين عذابها است ،**

***(229/16)***

**و ليكن معمولا در چنين مناظرى از جهت اضطراب نفس و سراسيمگى كه در دل آدمى پيدا مى شود، گاهى بدون اختيار گوشه چشمى به سوى آن منظره باز مى كند، و در اين باز كردن چشم ، آنقدر بى اختيار و بى ميل است كه گويى شخص ديگرى چشم او را باز كرده ، از اين جهت است كه مى فرمايد: (و زمانيكه گردانيده مى شود چشمهايشان به طرف دوزخ ) و نفرموده (و اذا نظروا و وقتى كه نگاه كنند به آنان ).
بنابراين ، معناى آيه چنين مى شود: و زمانيكه اصحاب اعراف به ناگاه چشمشان به اصحاب آتش مى افتد به خدا پناه مى برند از اينكه با آنان محشور شده در آتش شوند، و مى گويند: (ربنا لا تجعلنا مع القوم الظالمين ).
البته اين را هم بايد بگوييم كه اين گونه دعا كردنشان دليل بر اين نيست كه از منزلت و مقامشان ساقط شده از همين جهت مى ترسند مبادا به آتش روانه شوند، براى اينكه از اينگونه دعاها پيغمبران اولواالعزم و انبيا و بندگان صالح خدا و ملائكه مقربين نيز مى كردند و اين دلالت بلكه كوچكترين اشعار هم ندارد بر اينكه صاحب اين دعا از مقام رفيعش ساقط گشته و فعلا دچار حيرت شده است .
اين در وقتى است كه ضمير جمع در (ابصارهم ) و در (قالوا) را به رجال برگردانيم ، و اين صحيح نيست ، براى اينكه كلام در اين چهار آيه درباره اوصاف اصحاب اعراف جريان دارد، و لازمه اين وحدت سياق اين است كه بفرمايد: (ونادوا - يعنى اصحاب اعراف - رجالا يعرفونهم ...) نه اينكه بدون هيچ ضرورتى و بدون اينكه بخواهد نكته اى را بفهماند از اين بيان عدول نموده و پس از اينكه همه جا با ضمير اشاره به اصحاب اعراف مى شد ناگهان به اسم ظاهرشان تصريح نموده ، بفرمايد: (و نادى اصحاب الاعراف ).
پس معلوم مى شود كه ضمير جمع در (ابصارهم ) و در (قالوا) به اصحاب جنت بر مى گردد و جمله مورد بحث از دعاى آنان حكايت مى كند، نه اصحاب اعراف ، همچنانكه جمله قبلى طمع و اميدوارى آنان را مى رسانيد.**

***(229/17)***

**و نادى اصحاب الاعراف رجالا يعرفونهم بسيماهم ...
اينكه رجال را توصيف كرد به اينكه اصحاب اعراف آنها را به سيمايشان مى شناسند دلالت دارد بر اينكه سيماى اصحاب دوزخ نه تنها اعرافيان را به دوزخى بودن آنان واقف مى كند، بلكه به خصوصيات ديگرى هم كه دارند راهنمايى مى نمايد.
جمله (قالوا ما اغنى عنكم جمعكم و ما كنتم تستكبرون ) دوزخيان را شماتت مى كند به اينكه شما در دنيا از قبول حق استكبار مى كرديد، و از جهت شيفتگى و مغرور بودن به دنيا، حق را ذليل و خوار مى پنداشتيد.
اهولاء الذين اقسمتم لا ينالهم الله برحمه ...
اسم اشاره (هولاء) اشاره است به اصحاب جنت ، و استفهامى كه در اين جمله است ، استفهام تقرير، و معنايش اين است كه (اينها همان كسانى هستند كه شما درباره شان به طور جزم مى گفتيد از اين راهى كه براى عبوديت اتخاذ كرده اند خيرى نمى بينند) و خير ديدن همان رسيدن به رحمت خدا است .
در اين جمله وقوع رحمت كه لفظى است نكره در سياق نفى ، استغراق و عموميت را مى رساند، و معلوم مى شود كه از مؤ منين به طور كلى خير و رحمت را نفى مى كرده اند.**

***(229/18)***

**جمله (ادخلوا الجنه لا خوف عليكم و لا انتم تحزنون ) - امرى است از طرف اصحاب اعراف به مؤ منين كه پس از تقرير حال آنها به استفهام ، امر مى كنند ايشان را تا داخل جنت شوند، و اينكه بعضى گفته اند: (در اين جمله تقديرى هست ، و آن اين است كه : كسى از جانب پروردگار به آنها گفت داخل بهشت شويد، نه بيمى بر شما است و نه اندوهگين مى شويد شما نسبت به حال و آينده تان هيچ بيمى نخواهيد داشت ، و آنگاه اضافه كرده اند كه حذف قول در قرآن كريم و در كلام عرب در مواردى كه قرينه حكايت از آن كند، بسيار است )، صحيح نيست ، زيرا نه سياق مساعد با آن است ، و نه قرينه اى هست كه دلالت بر آن محذوف كند، و اگر در جايى تقدير گرفتن قول جايز باشد چون معناى آن از تبادر كلام فهميده مى شود، دليل بر اين نيست كه هر جا كه ما بخواهيم اگر چه قرينه اى هم نباشد بتوانيم چنين تقديرى را مرتكب شويم .
معناى اعراف در قرآن
در قرآن كريم در غير اين چهار آيه اى كه در سوره اعراف است لفظ اعراف در جاى ديگر نيامده است ، و ما از بحثى كه در اين آيات كرديم اين نتيجه را گرفتيم كه اعراف يكى از مقامات عالى انسانيت است كه خداوند آن را به حجابى كه حائل بين بهشت و دوزخ است مثال زده ، و معلوم است كه هر حائلى ، در عين اينكه مرتبط به دو طرف خود هست ، طبعا از حكم دو طرف خود خارج است ، و لذا فرمود: اين حجاب داراى اعراف و بلندى هايى است ، و بر آن اعراف رجالى هستند كه مشرف بر جميع اهل محشر از اولين و آخرينند، و هر كسى را در مقام مخصوص خودش مشاهده مى كنند**

***(229/19)***

**با اينكه مقامات و درجات مردم در بين دو حد (اعلا عليين ) و (اسفل السافلين ) مختلف است با اين حال از حال يك يك اشخاص و اعمالى كه در دنيا كرده اند آگاهند، و با هر كس كه بخواهند مى توانند حرف بزنند، هر كسى را كه بخواهند مى توانند ايمنى داده و به اذن خدا اجازه ورود به بهشت دهند. از اينجا معلوم مى شود كه موقف و مقام اين رجال از دو موقف سعادت كه عبارت است از نجات به وسيله عمل صالح و شقاوت كه عبارت است از هلاكت به خاطر عمل زشت ، بيرون است . و خلاصه مقامى است مافوق اين دو مقام ، و حاكم و مسلط بر آن دو.
براى تقريب ذهن و روشن شدن مطلب مى توانيم اين مقام را به مقام پادشاهان و حكام تشبيه كرده بگوييم : همچنانكه در زير سلطه حكام اقوامى سعيد و متنعم به نعمت آنان و مشمول رحمت آنانند، و هر چه را كه بخواهند برايشان فراهم است ، و اقوام ديگرى شقى و در زندانهاى آنان معذب به انواع عذاب هاى دردناكند، و طايفه سومى مافوق اين دو طايفه ماءمور تنظيم امور آنان و رساندن نعمت به آن طايفه و عذاب به اين طايفه و در عين حال خود نيز از متنعمين هستند، و نيز قوم ديگرى مافوق اين خدمه و عمال ، ماءمور به تدبير همه طبقات مادون خود هستند. همچنين ممكن است خداى تعالى كه حاكم در روز جزا است اقوامى را مشمول رحمت خود قرار داده و از آنجايى كه خدايى است آمرزگار و صاحب فضل بزرگ ، آنان را به پاداش حسنات شان داخل بهشت نموده ، از هر طرف بركات خود را بر آنان نازل كند، و از آنجايى كه عزيز ذو انتقام است ، اقوام ديگرى را به كيفر گناهانشان در آتش خود انداخته و طايفه سومى را اذن دهد كه بين اين دو طايفه واسطه شوند، و احكام و اوامرش را در بين آنان اجرا نمايند، همچنانكه خودش فرموده : (لمن الملك اليوم لله الواحد القهار براى كيست سلطنت امروز؟ براى خداى يگانه قهار) - دقت فرماييد -.
ونادى اصحاب النار اصحاب الجنه ان افيضوا...**

***(229/20)***

**(افاضه ) از ماده (فيض ) و به معناى لبريز شدن و ريختن آب است ، و معناى آيه (ترى اعينهم تفيض من الدمع ) اين است كه : مى بينى ديدگان شان را كه لبريز از اشك شده .
در آيه مورد بحث ساير نعمت هايى را كه خداوند به اهل بهشت روزى كرده عطف بر آب نموده ، و از اينجا معلوم مى شود كه اهل دوزخ از اهل بهشت تنها انتظار آب ندارند، بلكه تقاضاى همه انواع نعمت ها را مى كنند، چيزى كه هست به طور عموم مجاز از همه آنها به افاضه تعبير شده . ممكن هم هست كسى بگويد: (افاضه ) تنها به معناى فرو ريختن آب نيست تا اطلاقش در غير آب مجاز باشد، بلكه به معناى دادن نعمت فراوان است . بنابراين ، اين اطلاق به طور حقيقت خواهد بود نه عموم مجاز.
به هر حال ، آيه شريفه اشعار دارد بر اينكه مكان اهل جنت بلندتر از مكان دوزخيان است . و اگر ابتدا از ميان همه نعمت ها آب را ذكر كرد و آنگاه بقيه نعمت ها را بر آن عطف نمود، از اين جهت است كه براى دوزخيان و مبتلايان به حرارت دوزخ آب از هر چيز ديگرى ضرورى تر است .
الذين اتخذوا دينهم لهوا و لعبا...
(لهو) به معناى چيزى است كه انسان را از كار لازم و ضروريش باز بدارد. و (لعب ) به معناى كارى است كه از روى خيال انجام شود، و هدف و نتيجه اش خيالى و خالى از حقيقت بوده باشد. و (غرور) به معناى اظهار خيرخواهى كسى است كه در دل بناى فريب و خدعه وى را داشته باشد، و (نسيان ) به حسب اصل لغت به معناى فراموشى و در مقابل (ذكر) است ، و ليكن در بسيارى از اوقات به طور استعاره بر ترك چيزى و بى اعتنايى به آن نيز اطلاق مى شود، همچنانكه در آيه مورد بحث به همين معنا آمده . و (جحد) به معناى نفى و انكار است .**

***(229/21)***

**از اين آيه كه حال كفار را تفسير مى كند، سه قسم تفسير براى كفر استفاده مى شود: يكى اينكه كفر عبارت است از اينكه انسان دين را وسيله سرگرمى و بازيچه قرار داده ، مغرور حيات دنيا شود. دوم فراموش كردن روز لقاى خداوند. سوم انكار آيات خدا. و هر سه تفسير صحيح ، و براى هر يك وجهى است .
دلالت جمله : (الذين اتّخذوا دينهم لهوا و لعبا) بر اينكه انسان ناچار از تدين به ديناست .
جمله (الذين اتخذوا دينهم لهوا و لعبا) دلالت دارد بر اينكه انسان در هيچ حالى از احوال بى نياز از دين نيست ، حتى آن كسى هم كه سرگرم لهو و لعب است و زندگى خود را مخصوص اينكار كرده به دين محتاج است ، زيرا همانطورى كه در تفسير آيه (الذين يصدون عن سبيل الله و يبغونها عوجا...) گفتيم : دين عبارت است از راهى كه انسان در زندگى دنيا چاره اى جز پيمودن آن راه ندارد، براى اينكه خداوند دين را بر طبق فطرت خود بشر تنظيم كرده ، پس دين با انسانيت انسان بستگى دارد و او را به سعادت حقيقى زندگيش مى رساند، و با اين حال اگر آدمى از آن اعراض نمايد و بغير آن يعنى به چيزهايى كه انسان را جز به نتايج خيالى و لذايذ مادى و ناپايدار نمى رساند سرگرم شود، در حقيقت دين خود را بازيچه گرفته ، و زندگى مادى دنيا و سراب لذايذ آن ، او را گول زده است .
فاليوم ننسيهم كما نسوا لقاء يومهم هذا
همانطورى كه گفتيم (نسيان ) در اين آيه به معناى فراموشى نيست ،
چون خداوند چيزى را فراموش نكرده و از حال كسى غافل نمى شود، بلكه معنايش اين است كه همانطورى كه اينها در دنيا ما را فراموش كردند ما نيز امروز به لوازم زندگيشان نمى پردازيم ، نظير اين آيه در اينكه تكذيب آيات خدا را سبب نسيان خدا در قيامت قرار داده آيه : (قال كذلك اتتك اياتنا فنسيتها و كذلك اليوم تنسى است )، با اين تفاوت كه در اين آيه بجاى انكار آيات تنها نسيان را ذكر كرده است .**

***(229/22)***

**و لقد جئناهم بكتاب فصلناه على علم ...
در اين آيه به ابتداى كلام يعنى به آيه (فمن اظلم ممن افترى على الله كذبا او كذب باياته ) برگشت شده ، و رويهمرفته معناى آن دو چنين است : (چه كسى از اينها ستمكارتر است كه با اينكه ما حجت را بر ايشان تمام كرديم و اقامه بيان و برهان نموديم و كتابى بر ايشان نازل كرديم ، مع ذلك دين ما را بازيچه گرفته و آيات ما را تكذيب كردند)؟
جمله (على علم ) متعلق است به جمله (لقد جئناهم ) و متضمن احتجاج بر حقانيت كتاب است ، و تقديرش چنين است كه : ما كتاب حقى بر آنان نازل كرديم ، و چطور حق نيست ؟ و حال آنكه نزولش به نظر ما بود و ما به مطالب آن اطلاع داشتيم .
(هدى و رحمه لقوم يومنون ) - يعنى در حالى كه اين كتاب راهنماى جميع و رحمت براى خصوص مؤ منين است . و يا خصوص ‍ مؤ منين را هم رحمت است و هم به مطلوب شان مى رساند، البته معناى اول با مقام احتجاج مناسب تر است .
هل ينظرون الا تاويله ...
ضميرى كه در (تاويل ) است به (كتاب ) بر مى گردد، در تفسير آيه (هو الذى انزل عليك الكتاب منه ايات محكمات هن ام الكتاب و اخر متشابهات ...) گفتيم : كه در عرف قرآن تاءويل به معناى حقيقتى است كه حكم و يا خبر و يا امر ظاهر ديگرى بر آن اعتماد داشته باشد، همان اعتمادى كه ظاهر بر باطن و مثال بر ممثل دارد.
بنابراين ، اينكه فرمود: (هل ينظرون الا تاويله ) معنايش اين است كه : آيا اينان كه به خداوند افتراء مى بندند و در عين اينكه قرآن حجت را بر آنان تمام كرده ، آيات او را تكذيب مى كنند، انتظار اين را مى برند كه خداوند همان حقيقتى را كه موجب نزول بيانات قرآن و احكام آن و انذار و تبشير آن شده و در روز قيامت ظاهر خواهد شد، برايشان نمايان كند، لابد چنين انتظارى را دارند وگرنه هرگز از پيروى و عمل به دستورهاى او سرپيچى نمى كردند.**

***(229/23)***

**آنگاه از حالشان در روز قيامت كه روز بروز تاءويل است خبر داده ، مى فرمايد: (يوم ياتى تاويله يقول الذين نسوه ...) يعنى وقتى در روز قيامت حقيقت امر برايشان معلوم شد آن وقت به حقانيت شرايعى كه انبيا برايشان آورده بودند اعتراف خواهند كرد، و وقتى مى بينند دست شان از هر چيزى خالى است و با عمل هاى زشتى كه مرتكب شده اند خود را هلاك ساخته اند، ناچار يكى از دو چيز را مسئلت مى نمايند، باشد كه مفاسدشان اصلاح شود. يا مى گويند: آيا شفيعى هست كه ما را از هلاكتى كه بر سرمان سايه افكنده نجات دهد؟ و يا التماس مى كنند: آيا ممكن است ما را به دنيا برگردانيد تا اين بار عمل صالح نموده و غير آنچه انجام داده ايم ، انجام دهيم .و اين همان چيزى است كه خداوند از ايشان حكايت مى كند كه مى گويند: (فهل لنا من شفعاء فيشفعوا لنا او نرد فنعمل غير الذى كنا نعمل ).
قد خسروا انفسهم و ضل عنهم ما كانوا يفترون
در اينجا گويى كسى مى پرسد غرض اينان از اين دو خواهش چه بوده ؟ در جواب مى فرمايد: (قد خسروا انفسهم ) بخاطر اينكه به قيمت جان و گوهر ذات خود ضرر كردند، چون دين خود را لهو و لعب گرفته انكار حق را بر تسليم در برابر حق ترجيح دادند، و حالا مى بينند بهانه ها و افتراهايى كه در دنيا بهم مى بافتند و روى رسوائى خود را مى پوشاندند، امروز اعتبارى ندارد، و نيز مى بينند نجاتشان در اين است كه يا كسى به دادشان برسد و اعمال فاسدشان را اصلاح كند و يا خودشان به دنيا برگشته ، جبران نمايند.
در جلد اول اين كتاب در بحث شفاعت در ذيل جمله (فهل لنا من شفعاء فيشفعوا لنا) گفتيم كه اين جمله دلالت دارد بر اينكه در قيامت شفعايى كه براى مردم وساطت كنند بسيارند، چون اگر شفيع روز محشر يكى بود، مى فرمود: (هل لنا من شفيع ).
بحث روايتى
(در ذيل آيات شريفه )**

***(229/24)***

**در كافى به سند خود از محمد بن مسلم از امام ابى جعفر (عليه السلام ) روايت كرده كه در ذيل آيه (و ما اضلنا الا المجرمون ) فرمود: چون مجرمين مردم را دعوت به راه خود مى كنند. و اين همان مطلبى است كه خداوند از مجرمين نقل كرده كه موقعى كه همه در دوزخ جمع مى شوند مى گويند:
(قالت اخريهم لاوليهم ربنا هولاء اضلونا فاتهم عذابا ضعفا من النار) و نيز درباره آنان مى فرمايد: هر امتى كه داخل دوزخ شود امت ديگر را لعنت مى كند تا آنكه با يكديگر روبرو شوند، آنوقت هر كسى از ديگرى تبرى جسته و هر كس ديگرى را لعنت مى كند به اين معنا كه با يكديگر احتجاج مى كنند، اين به آن مى گويد تو مرا به اينجا كشانيدى ، او جواب مى گويد، و همچنين هر كسى مى خواهد كاسه را سر ديگرى بشكند، و ديگرى را به اعتراف وادار سازد بلكه بدين وسيله خود را از عذاب عظيمى كه او را احاطه كرده برهاند، غافل از اينكه امروز روز قبول عذر و روز نجات نيست ).
مؤ لف : اينكه امام (عليه السلام ) فرمود: (هر امتى كه داخل دوزخ شود) معناى آيه را نقل فرموده .
و در الدر المنثور در تفسير آيه (لا تفتح لهم ابواب السماء) مى گويد: ابن مردويه از براء بن عازب نقل كرده كه گفت : رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) اين جمله را (لا يفتح لهم ) - باياء - قرائت فرمود.
روايتى از پيغمبر اكرم (ص ) درباره كيفيت مرگ مؤ من و كافر**

***(229/25)***

**و نيز در الدر المنثور مى گويد طيالسى ، ابن ابى شيبه ، احمد، هناد بن سرى ، عبد بن حميد و ابو داوود در سنن خود و ابن جرير، ابن ابى حاتم ، حاكم - وى روايت را صحيح شمرده -، ابن مردويه و بيهقى در كتاب عذاب قبر همگى از براء بن عازب نقل كرده اند كه گفت : ما با رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) بدنبال جنازه اى از انصار براى تشييع بيرون شديم ، وقتى به قبر رسيديم كه هنوز لحد را نچيده بودند، حضرت نشست ما نيز در اطراف آنجناب نشستيم ، ليكن چنان مرعوب و مجذوب بوديم كه تو گويى مرگ بر سر ما سايه افكنده ، نفس از كسى بيرون نمى آمد. حضرت چوبى در دست داشت و آن را به زمين مى زد، ناگاه سر بلند كرد و دو يا سه نوبت فرمود: (پناه ببريد به خداوند از عذاب قبر).
سپس فرمود: بنده مؤ من اگر در دنيا دل از دنيا كنده باشد و دلبستگيش همه به آخرت باشد در دم مرگ فرشتگانى نورانى و سفيد روى با كفن هاى بهشتى و حنوطى از حنوط بهشت نازل مى شوند و در چشم انداز مؤ من مى نشينند، بطورى كه مؤ من همه را مى بيند. آنگاه ملك الموت فرود آمده در بالين او مى نشيند و مى گويد: اى جان پاك بيرون شو به سوى مغفرت پروردگارت و رضوان او، پس جانش ‍ مانند آبى كه از دهان مشك فرو مى ريزد بيرون مى آيد.**

***(229/26)***

**آرى ، شما جان كندن را غير اين مى بينيد، و به چشم شما طور ديگرى مى آيد. به هر حال ، ملك الموت ، آن جان را گرفته ، همينكه گرفت نمى گذارند حتى يك چشم بر هم زدن در دست او بماند، فورا از او مى گيرند و در لاى حنوط و كفنش مى گذارند، بويى خوشتر از هر مشكى از آن برخاسته ، و به اين ترتيب او را به آسمان بالا مى برند، از هيچ جمعيتى از ملائكه عبور نمى كنند مگر اينكه از در تعجب مى گويند: اين چه روح پاكى است ! و در جواب مى شنوند اين روح فلان ، پسر فلان است . البته در اينجا بهترين اسمهاى او را به زبان مى آورند، تا آنكه به اين منوال به آسمان دنيايش برسانند، در آنجا اجازه ورود خواسته پس از كسب رخصت وارد مى شوند، در همين منزل مقربين هر آسمانى به پيشوازش مى آيند و هر كدام تا آسمانى كه ماءمور آن آسمان است وى را بدرقه مى كند، و همچنين تا به آسمان هفتم برسد، در آنجا از ناحيه پروردگار خطاب مى رسد كه نامه بنده مرا در عليين بنويسيد، و او را به زمين برگردانيد، چون من بندگان مؤ من را از زمين آفريده ام و دوباره به زمين بر مى گردانم ، و در قيامت از زمين بيرون شان مى آورم ، و آن وقت روحشان را به جسدشان عودت مى دهم .**

***(229/27)***

**پس روحش را به جسدش برمى گردانند و آن دو ملك در قبرش فرود آمده او را مى نشانند، و از او مى پرسند(پروردگارت كيست ؟) در جواب مى گويد: (الله تعالى پروردگار من است ). مى گويند: (دينت چيست ؟) مى گويد: (دين من اسلام است ). مى پرسند: (اين مرد كه در بين شما مبعوث شده چه كاره است ؟). مى گويد: (رسول الله و فرستاده خداوند است ). مى پرسند: (از كجا مى گويى ؟). مى گويد: (كتاب خدا را خواندم ، و به او ايمان آورده و تصديقش نمودم ). در اينجا از آسمان ندايى مى رسد كه بنده مرا تصديق كنيد، و از بهشت برايش فرش و لباس برده ، از قبرش درى به سوى بهشت باز كنيد، در نتيجه نسيم و بوى بهشت تا قبرش مى وزد و قبرش تا آنجا كه چشمش كار كند فراخ شده آن وقت مردى خوش رو و خوش لباس و خوشبو به نزدش مى آيد و به او مى گويد: بشارت باد تو را به چيزى كه باعث مسرت تو است ، اين بود آن روزى كه در دنيا وعده داده شدى . مى پرسد تو كيستى كه از سر و رويت خير مى بارد؟ آن مرد مى گويد: من عمل صالح توام . در اينجا از فرط خوشحالى عرض مى كند: پروردگارا! قيامت را زودتر بپادار تا زودتر به اهل و مال خود برسم .
سپس رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) فرمود: بنده كافر وقتى به طرف آخرت و مرگ روى مى آورد و از دنيا نااميد مى شود، فرشتگانى سياه چهره با پلاسهايى خشن به استقبالش آمده و تا آنجا كه چشمش كار كند در چشم اندازش مى نشينند، آنگاه ملك الموت بر بالينش حاضر شده مى گويد:**

***(229/28)***

**اى جان خبيث از بدن خود به سوى سخط و غضب پروردگار بيرون آى ، و آنگاه مانند شانه كه خس و خاشاك را از پشم تر مى گيرد جان او را از كالبدش بيرون مى كشد، آنگاه پس از آنكه روحش را گرفت فرشتگان بدون لحظه اى درنگ آن را از دست وى گرفته و در آن پلاسها نهاده بالا مى برند، در اينجا بويى گنديده تر از هر مردار از آن خارج شده به هيچ جماعتى از فرشتگان عبور داده نمى شود، مگر اينكه از در تعجب مى پرسند اين روح پليد از كيست ؟ مى گويند اين روح فلان بن فلان است ، و در اين جواب زشت ترين اسماء او را به زبان مى آورند و همچنان او را مى برند تا به آسمان دنيا برسند، در آنجا اجازه ورود مى خواهند، و ليكن در را به روى شان باز نمى كنند.
next page
fehrest page
back page**

***(229/29)***

**next page
fehrest page
back page
در اينجا رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) اين آيه را قرائت فرمود: (لا تفتح لهم ابواب السماء). سپس فرمود: خداى تعالى خطاب مى كند به فرشتگان كه نامه اين شخص را در سجين در پايين ترين طبقات زمين بنويسيد. ملائكه پس از شنيدن خطاب ، روح او را به وضع خفت بارى دور مى اندازند. سپس رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) آيه : (و من يشرك بالله فكانما خر من السماء فتخطفه الطير او تهوى به الريح فى مكان سحيق ) را تلاوت فرمود.
آنگاه اضافه كرد كه : روحش را در قبر به جسدش ملحق مى كنند، سپس دو ملك ماءمور پرسش قبر، او را مى نشانند، و از وى مى پرسند: (پروردگار تو كيست ؟) در جواب مى گويد: (هاه هاه ). مى پرسند: (دين تو چيست ؟) در جواب مى گويد: (هاه هاه ، نمى دانم ). مى پرسند: (اين مرد كه در بين شما مبعوث شده بود چه مى گفت ؟) باز در جواب مى گويد: (هاه هاه ، نمى دانم آنگاه ) از آسمان ندا مى رسد: اين بنده من دروغگو است ، بسترش را از آتش فراهم كنيد و از قبرش درى به دوزخ باز كنيد تا از حرارت دوزخ و سموم آن به او برسد، و قبر او چنان تنگ گردد كه شانه هايش در هم خرد شود.
آنگاه مردى زشت رو و كثيف و بدبو در برابرش مجسم شده او را به وضع نكبت بارش بشارت مى دهد و مى گويد: اين همان روزى بود كه در دنيا انبيا فرا رسيدنش را وعده مى دادند. مى پرسد: تو كيستى كه از سر و رويت شر مى بارد؟ مى گويد من عمل بد توام . آنگاه سر به آسمان برداشته عرض مى كند: پروردگارا قيامت را بپامدار.
مؤ لف : اين روايت از روايات مشهورى است كه غالب مؤ لفين آن را به همين نحوى كه ديديد روايت كرده اند، و در معناى آن ، روايات ديگرى از طرق شيعه از ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) نقل شده كه ما پاره اى از آنها را در بحث روايتى تفسير آيه (و لا تقولوا لمن يقتل فى سبيل الله اموات ...) در جلد اول اين كتاب نقل كرديم .**

***(230/1)***

**چند روايت ديگر درباره جهنم كافر و اهل دوزخ
و در تفسير عياشى از سعيد بن جناح روايت شده كه گفت : عوف بن عبد الله ازدى از جابر بن يزيد جعفى از امام باقر (عليه السلام ) حديثى درباره جان كندن كافر براى من نقل كرد كه در آن مى گويد: امام فرمود: وقتى روح كافر را به آسمان مى برند، درهاى آسمان به رويش بسته مى شود، چنانكه خداى تعالى فرموده : (لا تفتح لهم ابواب ...) و خداوند مى فرمايد: او را برگردانيد، چون ما آنان را از خاك آفريده ايم و به خاك بر مى گردانيم و دوباره از خاك خارجشان مى كنيم .
مؤ لف : قريب به اين مضمون روايتى در مجمع البيان از همان جناب نقل شده .
و در كتاب الدر المنثور است كه ابن مردويه از عايشه نقل كرده كه گفت رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) آيه (لهم من جهنم مهاد و من فوقهم غواش ) را تلاوت فرمود و سپس گفت : مافوق جهنميان طبقاتى و در زير آنان طبقاتى است كه معلوم نمى شود طبقات بالا بزرگتر است يا طبقات پايين ، فقط مى فهمند كه طبقات زير آنان را به طرف بالا فشار مى دهد، و طبقات بالا آنان را به طرف پايين و آنان در بين اين دو طبقه در تنگنا قرار مى گيرند، همانطورى كه نوك نيزه در آهن سر نيره محكم كوبيده مى شود.
و نيز در آن كتاب از عبد الرزاق ، ابن جرير، ابن منذر، ابن ابى حاتم و ابوالشيخ روايت كرده اند كه همگى از على (عليه السلام ) نقل كرده اند كه فرمود: به خدا سوگند آيه (و نزعنا ما فى صدورهم من غل ) درباره ما اهل بدر (شركت كنندگان در جنگ بدر) نازل شده است .**

***(230/2)***

**مؤ لف : با اينكه اين جمله در بين آيات مورد بحث است و آيات مورد بحث هم در مكه نازل شده بسيار بعيد به نظر مى رسد كه جمله مزبور در جنگ بدر و يا درباره اهل بدر نازل شده باشد، شاهد ديگر اين معنا اين است كه نظير اين جمله يعنى آيه (و نزعنا ما فى صدورهم من غل اخوانا على سرر متقابلين ) در سوره (حجر) كه آن نيز سوره اى است مكى ، واقع شده است .
و نيز در كتاب مزبور از ابن ابى حاتم از حسن روايت شده كه گفت : شنيدم كه رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) فرمود: پس از اينكه اهل بهشت از صراط مى گذرند همه بازداشت مى شوند تا اگر در دنيا به يكديگر ظلمى كرده باشند آن ظلم ها را جبران نمايند تا در موقع ورود به بهشت از يكديگر بغض و كينه اى در دل نداشته باشند.
باز در همان كتاب از نسائى و ابن ابى الدنيا و ابن جرير در رساله ذكر الموت و ابن مردويه نقل مى كند كه همگى از ابى هريره روايت كرده اند كه گفت : رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) فرمود: همه اهل دوزخ منزل هاى خود را در بهشت مى بينند، و اين خود حسرت بزرگى است براى آنان ، همچنان كه تمامى اهل بهشت منزل هاى خود را در دوزخ مى بينند، و اين خود باعث شكر گزارى بيشترى براى آنان است .
و نيز از ابن ابى شيبه ، احمد، عبد بن حميد، دارمى ، مسلم ، ترمذى ، نسائى ، ابن جرير، ابن منذر، ابن ابى حاتم و ابن مردويه از ابى هريره و ابى سعيد نقل مى كند كه از رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) نقل كرده اند كه در تفسير جمله (و نودوا ان تلكم الجنه اورثتموها بما كنتم تعملون ) فرمود: ندا مى شوند كه هميشه سالم باشيد و مريض نشويد، و همواره متنعم باشيد و محروم و ماءيوس ‍ نشويد، و دائما جوان بمانيد و دستخوش پيرى نگرديد، و تا ابد زنده بمانيد و نميريد.
مؤ لف : درباره معناى وراثت بهشت روايات ديگرى است كه ان شاء الله به زودى خواهد آمد.**

***(230/3)***

**رواياتى در اين باره كه مراد از (مؤ ذن ) در (و اذّن مؤ ذن بينهم ...) على (ع ) مىباشد
در كافى و تفسير قمى به سند خود از محمد بن فضيل از حضرت رضا (عليه السلام ) روايت كرده اند كه در ذيل (و اذن مؤ ذن بينهم ان لعنه الله على الظالمين ) فرمود: آن مؤ ذن امير المؤ منين (صلوات الله عليه ) است و.
مؤ لف : اين روايت را عياشى نيز از آنجناب و صاحب روضه الواعظين از امام باقر (عليه السلام ) نقل كرده اند.
و در معانى الاخبار به سند خود از جابر جعفى از حضرت ابى جعفر محمد بن على (عليهماالسلام ) نقل كرده كه فرمود: پس از اينكه امير المؤ منين (عليه السلام ) از جنگ نهروان به كوفه بازگشت شنيد كه معاويه او را دشنام مى دهد و بر او خرده مى گيرد و اصحاب او را مى كشد. حضرت به خطبه ايستاد و در ضمن بياناتش فرمود: منم مؤ ذن در دنيا و آخرت ، منم آن مؤ ذنى كه خداوند درباره اش ‍ مى فرمايد: (فاذن مؤ ذن ان لعنه الله على الظالمين ) و نيز مى فرمايد: (و اذان من الله و رسوله ).
مؤ لف : يعنى مؤ ذن به آن اذان منم ، و اين اذان همان داستان تبليغ آيات برائت است كه جز على (عليه السلام ) كسى از عهده انجامش بر نيامد.
در مجمع البيان است كه حاكم ابو القاسم حسكانى به سند خود از محمد بن حنفيه از پدرش على (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود: آن مؤ ذن منم .
و نيز از حسكانى نقل كرده كه به سند خود از ابى صالح از ابن عباس روايت كرده كه گفت : براى على (عليه السلام ) در قرآن كريم اسمائى هست كه مردم معناى آن را نمى دانند، از آن جمله (مؤ ذن ) است در آيه شريفه (فاذن مؤ ذن بينهم )، حضرت ندا خواهد داد: (الا لعنه الله على الذين كذبوا بولايتى و استخفوا بحقى لعنت خداوند بر كسانى كه ولايت مرا تكذيب نموده و حق مرا سبك شمردند).**

***(230/4)***

**مؤ لف : آلوسى در تفسير روح المعانى در ذيل جمله (فاذن مؤ ذن بينهم ...) مى گويد: اين مؤ ذن بنا به روايت ابن عباس همان صاحب صور است . بعضى هم گفته اند: مالك متصدى دوزخ است ، و بعضى گفته اند: فرشته ديگرى است غير صاحب صور و خازن دوزخ . و در روايات اماميه كه از رضا و ابن عباس نقل شده دارد كه اين مؤ ذن على (كرم الله وجهه ) مى باشد، و اين قول از طرف اهل سنت روايت نشده ، علاوه بر اينكه از مثل چنين امامى كه در آن روز در حظيره هاى قدس جاى دارد خيلى بعيد است كه به عرصه محشر در آمده و چنين اعلامى بكند.
صاحب تفسير المنار وقتى اين كلام را از آلوسى نقل مى كند، مى گويد:
علماى رجال كه درباره جرح و تعديل راويان اخبار و براى تشخيص راويان موثق و معتبر از غير موثق كتاب هايى نوشته و قواعدى تدوين كرده اند در قواعد خود اختلافات مذهبى را دخالت نداده اند، به شهادت اينكه مى بينيم بسيارى از راويان اخبار را از قبيل عبد الرزاق و حاكم كه از شيعيان على (عليه السلام ) هستند تعديل نموده و معتبر شمرده اند، و هيچيك از اين علما نيست مگر اينكه عده بسيارى از رجال شيعه را توثيق و تعديل كرده اند. بنابراين ، اگر سند اينگونه روايات را قبول كرديم و آن را معتبر دانستيم ناگزير بايد مضمون آن را بپذيريم ، و صرف اينكه على (عليه السلام ) در آن روز در حظيره هاى قدس جاى دارد مانع از اين نيست كه در بين اهل محشر مؤ ذن باشد، علاوه بر اينكه اگر بتوانيم براى چنين نسبتى به على (عليه السلام )، معنايى تصور كنيم كه از فضائل و مثوبات آنجناب حساب شود روايت را قبول مى كنيم هر چند سندش صحيح هم نباشد، البته اين وقتى است كه روايات مذكور جعلى و يا معارض با روايت قوى ترى از حيث سند و دلالت نبوده باشد.**

***(230/5)***

**مؤ لف : صاحب المنار جواب خوبى به آلوسى داده ، ليكن بايد بگوييم كه : رويه ما اماميه از اين هم متقن تر است ، زيرا ما در غير از مسائل فقهى بطور كلى در هيچ مساءله اى چه اعتقادى و چه تاريخى و چه فضائل و چه غير آن به خبر واحد عمل نمى كنيم ، مگر اينكه همراه خبر واحد قرينه هايى باشد كه يا مفيد علم و يا حد اقل مفيد اطمينان و وثوق شخصى باشد، تنها در مسائل فقه است كه در حجيت رواياتش به وثوق نوعى اكتفا مى كنيم آن هم بعد از آنكه بدست بياوريم كه روايت ، مخالفتى با قرآن كريم ندارد. تفصيل اين بحث در كتب اصول فقه ما موجود است .
مؤ ذن بودن على عليه السلام و اعلام حكم خداوند توسط او در آخرت ازفضائل آن حضرت به حساب مى آيد.
و اما اينكه گفت : (اگر بتوانيم براى چنين نسبتى معنايى تصور كنيم كه از فضائل آنجناب حساب شود...) البته فضيلت بودن چنين سمتى جاى شبهه نيست ، براى اينكه اعلام حكم پروردگار در آخرت مانند اعلام حكم يك حاكم دنيوى است در دنيا. اعلام كننده حكم ، رابطى است كه حكم حاكم را به محكومين مرتبط مى سازد و به نسبت شرافت و پستى حاكم مقام و منزلت او نيز كم و زياد مى شود، و در اين آيه ، حاكم پروردگار متعال است ، و معلوم است كه اعلام كننده احكام چنين خدايى چه مقام و منزلتى را دارا است .
قرآن كريم چنين مقامى را براى بعضى ها اثبات نموده ، مثلا درباره ابراهيم (عليه السلام ) مى فرمايد: (و اذن فى الناس بالحج ) و درباره وساطت على (عليه السلام ) در ابلاغ آيات برائت مى فرمايد:**

***(230/6)***

**(و اذان من الله و رسوله الى الناس ...) (اذان ) در اين دو مورد، به معنى اعلام احكام شرعى است كه باعث استقرار حكم حاكم بر محكومين است ، همچنانكه اذان غير تشريعى باعث استقرار بعد از خدا و لعنت مطلق و دائم است ، مانند: (فاذن مؤ ذن بينهم ان لعنه الله على الظالمين ) كه ظهور حقايق وعد و وعيد را براى ستمكاران تثبيت مى كند، چون حقانيت وعده هاى الهى را از راه انبياء و پيغمبران خدا بدست آورده و مع ذلك انكار كردند - دقت فرماييد -، و اگر صاحبان قدم هاى راسخى هستيد در بحث از حقايق مسامحه و سهل انگارى نكنيد.
اميرالمؤ منين (عليه السلام ) در آن خطبه اى كه نقل شد، هم مؤ ذن بودن در شرايع را براى خود اثبات كرده و هم مؤ ذن بودن در آخرت را، و فرموده : من مؤ ذن در دنيا و آخرت هستم .
و اين روايت همانطورى كه گفتيم بطرق متعددى از طرق شيعه از امير المؤ منين و امام باقر و امام رضا (عليه السلام ) روايت شده . و از طرق اهل سنت به سند حاكم از ابن حنفيه از على (عليه السلام ) و از ابى صالح از ابن عباس روايت شده . و اين حاكم از كسانى است كه رواياتش مورد پسند و در نقل حديث داراى ضبط است ، و بيشتر رواياتش مربوط به تفسير، و منقول در كتب تفسير است ، و عجيب اينجا است كه شخصى همچون سيوطى كه بنايش بر نقل همه روايات او است با اعتراف به اين معانى ، اين روايت را نقل نكرده ، و معلوم نيست چرا از نقل آن خوددارى كرده است .
رواياتى درباره اصحاب اعراف**

***(230/7)***

**در الدر المنثور از ابوالشيخ و ابن مردويه و ابن عساكر از جابر بن عبدالله روايت كرده كه گفت : رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) فرمود: در قيامت ميزان را بپا داشته ، حسنات و سيئات خلق را مى سنجند، كسى كه حسناتش افزون بر سيئاتش باشد اگر چه بسيار كم ، داخل بهشت مى شود و كسى كه گناهانش افزون بر حسناتش باشد اگر چه بسيار كم ، به دوزخ مى رود، شخصى از آنجناب پرسيد: يا رسول الله ! كسى كه حسنات و سيئاتش برابر شد چطور؟ فرمود: چنين كسانى اصحاب اعرافند كه با آرزوى دخول در بهشت ، از دخول در آن بى بهره اند.
و نيز از ابن جرير و ابن منذر از ابى زرعه بن عمر و بن جرير نقل كرده كه گفت : شخصى از رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) پرسيد: اصحاب اعراف چه كسانى هستند؟ فرمود: ايشان آخرين كسانى هستند كه خداوند به حسابشان مى رسد، پس از آنكه به حساب جميع بندگان رسيد به اين گروه مى فرمايد: شما قومى هستيد كه حسناتتان شما را از آتش بيرون كرد و تا كنون وارد بهشت نشده ايد، اينك شما آزاد شدگان من هستيد، در بهشت آزادانه بگرديد، و از ميوه هاى آن استفاده كنيد.
مؤ لف : قول به اينكه اصحاب اعراف كسانى هستند كه حسنات و سيئات شان با هم برابر باشد از ابن مسعود و حذيفه و ابن عباس نيز نقل شده است .
در كافى به سند خود از حمزه طيار نقل كرده كه گفت : امام صادق (عليه السلام ) فرمود: مردم شش طايفه اند - تا آنجا كه مى گويد - من عرض كردم : اصحاب اعراف چه كسانى هستند؟ فرمود: مردمى هستند كه حسنات و سيئات شان برابر است ، چون اگر خداوند چنين كسانى را به دوزخ ببرد به جهت گناهان خود آنان است و اگر به بهشت داخل شان كند به رحمت خود با آنان رفتار كرده است .**

***(230/8)***

**و نيز در كافى به سند خود از زراره نقل كرده كه گفت : امام ابوجعفر به من فرمود: درباره اصحاب اعراف چه مى گويى ؟ عرض كردم : بالاخره از دو حال بيرون نيستند، يا مؤ منند يا كافر، اگر داخل بهشت شوند مؤ من ، وگرنه كافرند. فرمود: به خدا سوگند نه مؤ منند و نه كافر، چون اگر مؤ من بودند در اعراف نمى ماندند، و مانند ساير مؤ منين داخل بهشت مى شدند، و اگر كافر بودند، باز در اعراف كارى نداشتند، و مانند ساير كفار داخل دوزخ مى شدند، و ليكن اينان قومى هستند كه حسنات و سيئات شان برابر است . عرض كردم : سرانجام اهل بهشتند يا اهل دوزخ ؟ فرمود: همانطورى كه خداوند درباره آنان چيزى نفرموده تو نيز چيزى مگو. عرض كردم : پس امر آنان را به خدا واگذار كنم ؟ فرمود: بلى ، همچنانكه خداوند هم آنان را به مشيت خود واگذار كرده ، اگر بخواهد آنان را به رحمت خود داخل بهشت مى كند و اگر بخواهد به كيفر گناهانشان به دوزخ مى برد، و ستمى هم به ايشان نكرده . عرض كردم : آيا كافر به بهشت مى رود ؟ فرمود: نه . عرض كردم : غير كافر به جهنم مى رود؟ فرمود: نه ، مگر خدا بخواهد. اى زراره اگر از اينكه گفتم (مگر خدا بخواهد) تعجب كنى و آن را قبول نكنى از حق خارج خواهى شد، و عقد ايمان و تصديقت گشوده خواهد گرديد.
اشكال وارد بر رواياتى كه اصحاب اعراف را به كسانى كه داراى حسنات و سيئاتمساوى هستند تفسير مى كنند.
مؤ لف : اين روايات همانطورى كه مى بينيد اصحاب اعراف را به كسى تفسير مى كند كه حسنات و سيئاتش در ميزان برابر هم باشد، و اينكه در بعضى از روايات دارد كه جمله (لم يدخلوها و هم يطمعون ) كلام اصحاب اعراف است ، با آيات اعراف منطبق نيست ، و بيانش گذشت .**

***(230/9)***

**علاوه بر اينكه در تفسير (والوزن يومئذ الحق ) گفتيم كه ميزان يا به رجحان حسنات سنگين مى شود، و يا به رجحان سيئات خفيف ، و اما اينكه حسنات و سيئات در ميزان با هم برابر باشد فرض ندارد چون معنا ندارد ميزان هم سنگين شود و هم سبك و اگر هم فرض كنيم كسانى باشند كه حسنات و سيئات شان باهم برابر باشد چنين كسانى مانند كفار و مستضعفينى كه حجت بر آنها تمام نشده و در اثر ضعف مشاعر مكلف به تكليف نگرديده اند، اعمالشان سنجيده نمى شود.
بله ، از روايت اخير چه بسا استفاده شود كه منظور از كسانى كه حسنات و سيئاتشان برابر است همان مستضعفينى هستند كه در انتظار امر خدايند، كه اگر خواست مشمول غفرانشان قرار دهد و اگر خواست عذابشان كند. و خلاصه استفاده شود كه برابرى حسنات و سيئات كنايه از نبودن رجحان باشد. بنابراين ، اشكال وزن بر طرف مى شود، و ليكن اشكال ديگرى در روايت باقى مى ماند، و آن اين است كه با ظاهر آيات اعراف منطبق نيست ، چون در اين آيات براى اصحاب اعراف صفاتى ذكر شده كه جز بر مردان فوق العاده و مقربين درگاه خدا و صدرنشينان مقام كرامت و سعادت تطبيق نمى شود، و معلوم است كه مستضعفين هر چه هم ما آنان را اهل سعادت بدانيم داراى چنين مقامى نيستند.
در مجمع البيان از ابو عبدالله (عليه السلام ) نقل مى كند كه فرموده است : اعراف تل هايى است بين بهشت و دوزخ كه هر پيغمبر و يا وصى پيغمبر با گناهكاران امتش در آنجا مى ايستند، مانند سرلشكرانى كه با ضعفاى لشكر خود در قلب لشكر قرار مى گيرند، آنگاه وقتى نيكوكاران امتش راه بهشت را پيش مى گيرند آن وصى پيغمبر به گناهكارانى كه با او ايستاده اند مى گويد: ببينيد برادران نيكوكار خود را، كه به بهشت مى روند، لاجرم گناه كاران به آنان سلام مى كنند، اين است معناى (و نادوا اصحاب الجنه ان سلام عليكم ) و معناى جمله (لم يدخلوها و هم يطمعون ).**

***(230/10)***

**اين است كه اين گناه كاران هنوز خود داخل بهشت نشدند و اميدوارند كه آن پيغمبر و يا امام كه همراه آنان است شفاعت شان كند، و وقتى مى بينند كه گناه كاران راه دوزخ را پيش گرفته و مى روند از در تضرع مى گويند: (ربنا لا تجعلنا مع القوم الظالمين ).
آنگاه اصحاب اعراف يعنى انبياء و جانشينان ايشان ، رجالى را از اهل عذاب صدا زده و از در شماتت مى گويند: جماعت شما و استكبارى كه مى ورزيديد شما را بى نياز نكرد، آيا اين همراهان ما نبودند كه شما آنان را به خاطر فقر و فلاكت شان به بازى مى گرفتيد؟ و آنان را تحقير نموده ، دنياى تان را به رخ شان مى كشيديد؟ آنگاه رو به مستضعفين كرده ، به امر خداوند مى گويند: (ادخلوا الجنه لا خوف عليكم و لا انتم تحزنون ).
مؤ لف : مرحوم قمى در تفسير خود از پدرش از حسن بن محبوب از ابى ايوب از مرثد از امام صادق (عليه السلام ) قريب به اين مضمون را نقل كرده است .
و اين روايت به طورى كه ملاحظه مى كنيد به جاى كسانى كه حسنات و سيئاتشان برابر است صريحا مستضعفين را اسم برده ، و آنگاه فرموده كه در اين ميان جماعتى از مستضعفين هستند كه اميد رفتن به بهشت را داشته و از رفتن به دوزخ به خدا پناه مى برند، و ديگر تفسير نمى كند كه اين مستضعفين همان اصحاب اعرافند كه هر كسى را به سيماى مخصوصش مى شناسند يا غير آنان . بنابراين ، انطباق مضمون اين روايت با آيات اعراف آسان است ، فقط يك اشكال در آن هست و آن ظهور آيات اعراف است در اينكه كسانى كه به اهل بهشت سلام مى دهند مقربين اهل اعراف مى باشند نه مستضعفين .**

***(230/11)***

**و بعيد نيست كه روايات اين باب دستخوش اشتباهات ناقلين روايت و كج فهمى آنان شده باشد، مثلا ممكن است رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) يا بعضى از امامان فرموده باشند كه جماعتى از مستضعفين هستند كه خداوند آنان را يا به شفاعت شفعاء و يا به مشيت خود داخل بهشت مى سازد، آنگاه راوى فرمايش آنجناب را در اثر نقل به معنى به اين صورت كه مى بينى در آورده باشد، مخصوصا اين اختلال در نقل به معنى و مضمون ، در روايات وارده از ابن عباس و ابن مسعود و حذيفه و امثال آنان كه مى گويد: رجال اعراف كسانى اند كه حسنات و سيئات شان برابر باشد، به خوبى به چشم مى خورد، چون اين دسته از روايات اختلاف فاحشى در متن آنها است . و همچنين روايت قمى از امام صادق كه اگر به دقت مطالعه شود صدق ادعاى ما معلوم مى گردد.
در بصائر الدرجات به سند خود از جابر بن يزيد نقل كرده كه گفت : از امام باقر (عليه السلام ) پرسيدم اعراف چيست ؟ فرمود: رجال اعراف محترم ترين خلق خداى متعال هستند.
مؤ لف : سائل رجال را با اعراف يكى دانسته ، و لذا امام هم در جواب بر طبق ارتكاز او جواب داده ، و گويا سائل اعراف را جمع عرف ، به معناى عريف و عارف مى دانسته ، همچنانكه به اين معنا نيز روايات زيادى وارد شده كه پاره اى از آن در اينجا نقل خواهد شد.
چند روايت در مورد اينكه ائمه اهل بيت عليهم السلام اصحاب اعراف هستند.
و نيز در همان كتاب به سند خود از ابى بصير از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه در تفسير (و على الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم ) فرموده : مائيم اصحاب اعراف ، چون هر كسى را كه ما بشناسيم (من عرفنا) بازگشتش به سوى بهشت و هر كسى را كه ما نشناسيم (من انكرنا) سرانجام كارش به سوى دوزخ خواهد بود.**

***(230/12)***

**مؤ لف : جمله (من عرفناو من انكرنا) كه در كلام حضرت است ممكن است به صورت فعل و فاعل (او را شناختيم ) باشد و مى تواند فعل و مفعول (ما را شناخت ) باشد، در صورت دوم به همان معناى ساير روايات است كه هر كس آنان را بشناسد ايشان هم او را مى شناسند و هر كه آنان را نشناسد ايشان هم او را نمى شناسند.
و نيز در همان كتاب به سند خود از اصبغ بن نباته نقل كرده كه گفت : در محضر مبارك امير المؤ منين (عليه السلام ) بودم ، مردى از آنجناب معناى آيه (و على الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم ) را پرسيد، حضرت در جوابش فرمود: اعراف مائيم كه انصار خود را به سيمايشان مى شناسيم ، اعراف مائيم كه كسى خدا را جز از راه ما نمى تواند بشناسد، اعراف مائيم كه در قيامت بين بهشت و دوزخ مى ايستيم و كسى داخل بهشت نمى شود مگر اينكه ما او را شناخته ، او نيز ما را بشناسد، و در آتش داخل نمى شود مگر كسانى كه ما را نشناسند و ما آنان را نشناسيم ، اين است معناى آيه ، و خداوند اگر مى خواست خود را به همه مردم مى شناسانيد، تا قدرتش را بشناسند و از درى كه قرار داده بر وى در مى آمدند، و خداوند ما را باب خود و صراط و سبيل خود قرار داده ، همان بابى كه هر كس ‍ بخواهد به درگاهش راه يابد، بايد از آن باب وارد شود.
مؤ لف : بصائر الدرجات اين روايت را به سند خود از مقرن از امام صادق (عليه السلام ) نيز روايت كرده است و مقصود از آن مرد، ابن الكواء است . و اين داستان را كلينى هم در كافى از مقرن نقل كرده كه گفت : از امام صادق (عليه السلام ) شنيدم كه فرمود: ابن الكواء نزد امير المؤ منين (عليه السلام ) آمد....**

***(230/13)***

**ظاهرا مراد از شناختن و نشناختن كه در روايت است محبت و بغض است ، و معنايش اين است كه داخل بهشت نمى شود مگر كسى كه او ما را به ولايت و محبت بشناسد و ما او را به اطاعت بشناسيم ، و داخل دوزخ نمى شود مگر كسى كه او ما را به ولايت نشناسد و ما او را به اطاعت نشناسيم ، چون اگر مراد از معرفت صرف شناختن بود آن وقت با جمله (يعرفون كلا بسيماهم ) منافات داشت ، اينهم باز بعيد نيست كه ناشى از تصرف راوى در الفاظ روايت باشد، به شهادت اين روايت كه صاحب مجمع البيان آن را از حاكم ابوالقاسم حسكانى به سندى كه خود داشته و آن را ذكر نكرده از اصبغ بن نباته نقل مى كند، چون در اين روايت اصبغ مى گويد: من در حضور حضرت امير المؤ منين (عليه السلام ) نشسته بودم كه ناگاه ابن الكواء وارد شد، و از آنجناب معناى اين آيه را پرسيد؟ حضرت فرمود: واى بر تو اى ابن الكواء! اين مائيم كه در قيامت بين آتش و بهشت مى ايستيم ، پس هر كس ما را يارى كرده باشد او را به سيمايش شناخته داخل بهشتش مى كنيم ، و هر كس ما را دشمن مى داشته مى شناسيم و به دوزخ روانه اش مى كنيم .
و در تفسير عياشى از هلقام از ابى جعفر (عليه السلام ) روايت كرده كه گفت : من از آنجناب معناى آيه (و على الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم ) را پرسيدم و عرض كردم معناى (و على الاعراف رجال ) چيست ؟ فرمود: شما در آن قبيله اى كه هستيد مردانى را سراغ داريد كه همه افراد قبيله را از خوب و بد بشناسند؟ عرض كردم : بلى . فرمود ما نيز از آن رجالى هستيم كه هر كس را به سيمايش مى شناسند.
مؤ لف : در اين روايت (اعراف ) جمع (عرف ) گرفته شده ، مانند (اقطاب ) كه جمع (قطب ) است .**

***(230/14)***

**و عرف به معناى معروف از هر چيزى است ، و بعيد نيست اين كلمه مصدرى باشد به معناى مفعول كه اگر چنين باشد معناى : (و على الاعراف رجال ) اين مى شود كه : بر احوال و امور معروف آنان رجالى موكلند، و اين معنا با آنكه گفتيم اعراف به معناى قسمت هاى بالاى حجاب است و همچنين با آن رواياتى كه مى گفت اعراف تل هايى است بين بهشت و دوزخ منافات ندارد، براى اينكه ممكن است اعراف به همان معنا باشد، و در عين حال معرفت هم كه در ماده لفظ اعراف هست معناى خود را در همه موارد استعمال حفظ كند.
اين مطلب را نبايد از نظر دور داشت كه اخبار وارده از طرق ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) در معانى فوق و قريب به آن معانى بسيار زياد است ، و آنچه را كه ما در اينجا نقل كرديم ، نمونه اى از آن بود.
و در تفسير برهان از تفسير ثعلبى از ابن عباس روايت كرده كه گفت : اعراف موضع بلندى است از صراط كه على (عليه السلام )، عباس ، حمزه و جعفر ذو الجناحين در آنجا قرار مى گيرند، و شيعيان خود را به سفيدى روى و دشمنان خود را به سياهى رويشان مى شناسند.
مؤ لف : در بيان سابق همين روايت را از تفسير مجمع البيان از ثعلبى از ضحاك از ابن عباس نقل كرديم .
و در الدر المنثور از مسند حارث بن ابى اسامه واز ابن جرير و ابن مردويه نقل كرده كه همگى از عبدالله بن مالك هلالى از پدرش ‍ روايت كرده اند كه گفت : شخصى خدمت رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) عرض كرد: اصحاب اعراف چه كسانى هستند؟ فرمود: قومى هستند كه بدون اجازه پدرانشان براى جهاد در راه خدا خارج شده و در اين راه شهيد شدند، شهادت شان مانع مى شود از اينكه به دوزخ روند، و نافرمانى پدران مانع مى شود از اينكه به بهشت درآيند، و اينگونه اشخاص آخرين كسانى خواهند بود كه وارد بهشت مى شوند.**

***(230/15)***

**مؤ لف : اين معنا به طريق ديگرى از ابى سعيد خدرى و ابى هريره و ابن عباس نيز روايت شده ، و ما سابقا اشكال آن را بيان كرده گفتيم كه با ظاهر آيات راجع به اعراف منطبق نيست . علاوه بر اينكه مساءله جهاد در راه خدا اگر واجب عينى باشد كه اذن ندادن پدر آن را ساقط نمى كند، و اگر واجب عينى نباشد بيرون شدن براى آن حرام است ، و مساءله شهادت هم حرمتش را بر نمى دارد مگر اينكه شخص جاهل مستضعف باشد كه در چنين صورت باز همان حرفهايى كه درباره مستضعف بودن اصحاب اعراف زديم ، در اينجا مى آيد.
آيات 58 - 54 سوره اعراف
ان ربكم الله الذى خلق السموت و الارض فى سته ايام ثم استوى على العرش يغشى اليل النهار يطلبه حثيثا و الشمس و القمر و النجوم مسخرت بامره الا له الخلق و الامر تبارك الله رب العالمين (54)
ادعوا ربكم تضرعا و خفيه انه لا يحب المعتدين (55)
و لا تفسدوا فى الارض بعد اصلاحها و ادعوه خوفا و طمعا ان رحمت الله قريب من المحسنين (56)
و هو الذى يرسل الريح بشرا بين يدى رحمته حتى اذا اقلت سحابا ثقالا سقناه لبلد ميت فانزلنا به الماء فاخرجنا به من كل الثمرات كذلك نخرج الموتى لعلكم تذكرون (57)
و البلد الطيب يخرج نباته باذن ربه و الذى خبث لا يخرج الا نكدا كذلك نصرف الايت لقوم يشكرون (58)
ترجمه آيات
پروردگار شما خدايى است كه آسمان ها و زمين را در شش روز آفريد سپس بر عرش (و مقام تدبير امر اشياء) بر آمد، شب را با روز مى پوشاند در حالى كه روز، شتابان شب را مى جويد و (نيز) خورشيد و ماه و ستارگان را بيافريد در حالى كه رام فرمان اويند، هان ! از آن او است آفرينش و امر، پر بركت است پروردگار جهانيان (54)
پروردگار خويش را از روى لابه و در نهان بخوانيد زيرا او تجاوز كاران را دوست ندارد (55)
و در زمين پس از اصلاح آن فساد نينگيزيد و او را از روى بيم و اميد بخوانيد چون رحمت خدا به نيكوكاران نزديك است (56)**

***(230/16)***

**و او است كه در پيشاپيش رحمت (باران ) خود بادها را مژده دهنده مى فرستد تا آنگاه كه ابرى سنگين بردارد آن را به سرزمين مرده برانيم بدانوسيله آب فرو باريم و با آن آب از هر گونه ميوه ها (از زمين ) بيرون آوريم ، همچنان مردگان را بيرون آوريم شايد شما متذكر شويد (57)
و سرزمين پاك روئيدنيش به اذن خدايش بيرون مى آيد و آنكه ناپاك است (گياهش ) جز اندكى ناچيز بيرون نمى آيد، همچنان آيات را مى گردانيم (و پياپى ذكر مى كنيم ) براى مردمى كه سپاسگزارند (58).
بيان آيات
اين آيات متصل و مربوط به آيات قبل است ، چون در آيات قبل وبال شرك به خدا و تكذيب آيات او را بيان نموده مى فرمود: گناه انسان را به هلاكت ابدى و شقاوت هميشگى دچار مى كند، اين آيات هم همان بيان را تعقيب نموده و آن را تعليل مى كند به اينكه پروردگار همه عالم يكى است ، و تدبير همه امور بدست او است ، بنابراين ، شكر او و خضوع در برابرش بر همه واجب است . و اين يگانگى رب العالمين را به دو طريق تاءكيد مى نمايد:
يكى از اين راه كه خداى تعالى كسى است كه آسمان ها و زمين را آفريده و امور آن را به نظام احسنى كه جميع اجزاء و اطراف آن را به هم مرتبط مى سازد تدبير مى نمايد، پس او به تنهايى رب العالمين است .
يكى هم از اين راه كه خداى تعالى آن كسى است كه براى جميع خلايق روزى فراهم نموده و انواع ميوه ها و غلات و هر رزق ديگرى را به عجيب ترين و لطيف ترين وجهى آفريده ، و اين خود دليل بر اين است كه پروردگار ديگرى براى عالم نيست .
ان ربكم الله الذى خلق السموات و الارض فى سته ايام
بحث درباره آسمان و شش روزى كه خداوند آسمان و زمين را در طول آن مدت آفريده ، در تفسير سوره (حم سجده ) خواهد آمد - ان شاء الله -.
ثم استوى على العرش يغشى الليل النهار يطلبه حثيثا و الشمس و القمر و النجوم مسخرات بامره**

***(230/17)***

**(استواء) به معناى تسلط و استقرار بر چيزى است ، و گاهى هم در معناى تساوى استعمال مى شود، مثلا گفته مى شود: (استوى زيد و عمرو زيد و عمرو با هم برابرند)، در جمله (لا يستوون عند الله ) از قرآن كريم نيز به اين معنا است .
معناى (عرش ) و مراد از (عرش خدا) و تشبيه و تنظير عرش خدا به كرسى هاىحكومتى
(عرش ) به معناى تختى است كه پادشاه بر آن مى نشيند، و چه بسا در بعضى از موارد استعمال كنايه از مقام سلطنت باشد.
راغب در مفردات گفته است : عرش در اصل به معناى چيزى است كه سقف داشته باشد و به (عروش ) جمع بسته مى شود، مانند (وهى خاويه على عروشها)، و به همين معنا گفته مى شود (براى درخت مو، عرشى ساختم ) يعنى چيزى مثل سقف كه همان داربست باشد درست كردم . سپس مى گويد: هودجى را هم كه براى زنان مى ساخته اند از جهت شباهتى كه به داربست داشته ، عرش ‍ مى ناميدند، و معناى (عرشت البئر) اين است كه من بر روى چاه سايه بان و سقف زدم ، و نشيمن گاه سلطان را هم كه عرش ‍ مى نامند به اعتبار بلندى آن است . آنگاه مى گويد: عرش خدا چيزى است كه بشر از درك حقيقت آن عاجز است ، و تنها اسمى از آن مى داند، و اين حرفهايى كه عوام از روى اوهام خود درباره آن زده اند صحيح نيست ، زيرا اگر وهم بتواند آن را درك كند، پس حامل او هم تواند بود، و خدا از آن بزرگتر است كه اوهام ما حامل عرش او باشد، همچنانكه فرموده : (ان الله يمسك السموات و الارض ان تزولا و لئن زالتا ان امسكهما من احد من بعده ) بعضى هم گفته اند: عرش خدا همان ملك اعلا و كرسى او، فلك كواكب است ، و استدلال كرده اند به فرمايش رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) كه فرمود: آسمان هاى هفتگانه و زمين هاى هفتگانه در برابر كرسى جز حلقه اى در برابر بيابان پهناورى نيست ، و كرسى خدا هم در برابر عرش او همين نسبت را دارد.**

***(230/18)***

**از قديم الايام عادت بر اين جريان داشته كه مردم براى حكام و مصادر امور خود نشيمن گاهى از قبيل بساط و يا متكا فراهم مى كرده اند كه اختصاص به آنان داشته و از نشيمن گاه ديگران متمايز بوده است ، اين عادت همچنان ادامه داشته تا آنكه رفته رفته براى سلاطين و حكام خود كرسى و تخت درست كرده و آن را (عرش ) ناميدند كه هم اهميتش از پشتى و متكا بيشتر بود، و هم اختصاصش به سلطان شديدتر، و كرسى از تخت عمومى تر است ، تداول اين امر باعث شد كه اصلا سلطان به تخت شناخته شود، و تخت هم به سلطان ، و خلاصه كلمه عرش و تخت معناى سلطان و مقام او را فهمانيده ، تا مردم از شنيدن آن متوجه نقطه اى شوند كه مركز تدبير امور مملكت و اداره شؤ ون آن است .
معناى عرش در ضمن بيان يك مثال و تطبيق آن با نظام تكوين**

***(230/19)***

**براى روشن شدن اين مطلب ناگزير بايد مملكتى را در نظر بگيريم كه در آن عده اى از نفوس بشر يا به علت و عاملى از عوامل طبيعى و يا اقتصادى و يا سياسى دور هم جمع شده و در امور خود مستقل و از ساير جوامع متمايز گشته اند، چون مى بينيم چنين مردمى وقتى مى توانند به اعمال حياتى خود ادامه داده و هر كدام به قدر وزن اجتماعيش كار كرده ، از نتايج كار خود بهره مند شوند كه وحدت اجتماعى شان محفوظ باشد و به شهادت تجربه قطعى ، وقتى اين وحدت محفوظ مى ماند و زمانى ممكن است عوامل مختلف و اعمال و خواسته هاى متشتت متوجه به يك غرض شود و همه در يك مسير قرار گيرند كه زمام و سر نخ تمامى اين مختلفات در يك جا جمع شده و به دست شخص واحدى سپرده شود كه بتواند با حسن تدبير، حيات جامعه را ادامه دهد، وگرنه در اندك زمانى جامعه متلاشى مى گردد ، و لذا مى بينيم جوامع مترقى دنيا اعمال جزئى را تقسيم نموده و زمام هر قسمتى را به يك كرسى و يك اداره مى سپارند، آنگاه آن كرسى ها و آن دوائر را نيز به شعبه هايى تقسيم بندى نموده ، باز زمام شعبه هر قسمتى را به يك كرسى مافوقى مى دهند، و اين روش را از پايين به بالا ادامه مى دهند تا زمام و سر نخ تمامى شؤ ون كشور را در يك جا متمركز ساخته آن را به دست شخص واحدى كه در بحث ما صاحب عرش ناميده مى شود بسپارند.
اثر عجيب اين وحدت در عين كثرت اين است كه وقتى كه يك امرى از ناحيه صاحب عرش صادر مى شود در كمترين مدت به جميع كرسى هاى مملكتى رسيده و در هر اداره اى به شكل مناسب به آن اداره متشكل شده ، كرسى نشين آن اداره از آن امر درس و دستور مخصوص مناسب با كار خود را مى گيرد، مثلا همين امر در كرسى هاى مربوط به امور مالى به صورت يك تكليف مالى در مى آيد، و در ادارات مربوط به سياست يك دستور سياسى مى شود، و در ارتش صورت يك تكليف دفاعى به خود مى گيرد و همچنين .**

***(230/20)***

**پس جميع اعمال و ارادات و احكام بيرون از حد و حصرى كه در پهناى مملكت و در بين ميليونها جمعيت جريان دارد پيوسته در كرسى ها و ادارات ، مجتمع و متمركز شده و آن ادارات نيز در كرسى هاى مافوق خود متراكم مى شوند تا منتهى به صاحب عرش ‍ گردند، آنجا است كه جميع تفاصيل و جزئيات امور جارى در كشور متراكم و متحد مى شود، همچنانكه اين امر واحد و متمركز در نزد صاحب عرش هر چه از مقام او پايين تر آيد تكثر و انشعابش بيشتر مى شود تا منتهى به اعمال و ارادات اشخاص جامعه گردد.
اين مثال را زديم تا خواننده از اين نظام ، كه نظامى است اعتبارى و قراردادى ، پى به نظام تكوين ببرد، چون اگر در نظام تكوين دقت كنيم ، خواهيم ديد كه آن نيز همينطور است ،
يعنى حوادث جزئى عالم منتهى به علل و اسباب جزئى است و آن اسباب منتهى و مستند به اسباب كلى ديگرى است ، همچنين تا همه منتهى به ذات خداى سبحان شود، با اين تفاوت كه صاحب عرش در مثالى كه زديم خودش در كرسى هاى پايين و بالاى سر صاحبان كرسى و حاضر در نزد يك يك افراد نيست ، بخلاف خداى سبحان كه با همه و محيط بر همه است ، چون مالكيت خداى سبحان حقيقى و مالكيت صاحب عرش در مثال بالا اعتبارى است .
پس در عالم كون با همه اختلافى كه در مراحل آن است مرحله اى وجود دارد كه زمام جميع حوادث و اسباب كه علت وجود آن حوادثند و ترتيب و رديف كردن سلسله علل و اسباب منتهى به آنجا مى باشد و نام آن مرحله و مقام ، (عرش ) است . و به زودى خواهد آمد كه صور امور كونيه اى كه به تدبير خداى تعالى اداره مى شود هر چه هست در عرش خداى تعالى موجود است ، و در اين باره است كه مى فرمايد: (و عنده مفاتح الغيب ...).**

***(230/21)***

**پس اينكه فرمود: (ثم استوى على العرش ) كنايه است از استيلاء و تسلطش بر ملك خود و قيامش به تدبير امور آن ، بطورى كه هيچ موجود كوچك و بزرگى از قلم تدبيرش ساقط نمى شود، و در تحت نظامى دقيق هر موجودى را به كمال واقعيش رسانيده حاجت هر صاحب حاجتى را مى دهد، و لذا در سوره (يونس ) آيه (3) پس از ذكر استواء، تدبير خود را ذكر مى كند و مى فرمايد: (يدبر الامر).
سپس بيان اجمالى قبل را تفصيل داده ، مى فرمايد: (يغشى الليل النهار يطلبه حثيثا) يعنى شب را به روز مى پوشاند، و روز به سرعت شب را طلب مى كند تا آن را بپوشاند، اين جمله اشعار دارد به اينكه اصل ، ظلمت است و نور روز چيزى است كه از درخشندگى خورشيد پيدا مى شود، و روز پديده اى است كه عارض بر شب و همان ظلمت مخروطى شكلى مى شود كه دائما نصف كمتر سطح كره زمين را پوشانيده است .
و چون دائما نور خورشيد در روى زمين در حركت است قهرا ظلمت مخروطى شكل هم در حركت و گويا مورد تعقيب روز است .
و اينكه فرمود: (و الشمس و القمر و النجوم مسخرات بامره ) معنايش اين است كه خداوند آفتاب و ماه و ستارگان را آفريد در حالى كه همه مسخر امر او و جارى بر طبق مشيت او هستند.
بعضى از قراء (شمس )، (قمر) و (نجوم ) را به رفع قرائت كرده ، و بنابراين قرائت ، اين سه كلمه مبتداى معطوف به هم و (مسخرات ) خبر آنها خواهد بود.
حرف باء در (بامره ) براى سببيت است ، و بطورى كه از سياق آيه بر مى آيد مجموع آيه مورد بحث به منزله تفسيرى است براى جمله (ثم استوى على العرش )، و اغلب آياتى كه عرش خدا را ذكر مى كند، مانند همين آيه چيزى را هم كه دلالت بر تدبير خداى تعالى كند، ذكر مى نمايد.
الا له الخلق و الامر تبارك الله رب العالمين
معنى و مراد از (خلق ) و (امر) در: (له الخلق و الامر)**

***(230/22)***

**(خلق ) به حسب اصل لغت به معناى سنجش و اندازه گيرى چيزى است براى اينكه چيز ديگرى از آن بسازند، و در عرف دين در معناى ايجاد و ابداع بدون الگو استعمال مى شود. امر (گاهى ) به معناى شان بوده و جمع آن (امور) است ، و گاهى هم به معناى دستور دادن و وادار كردن ماءمور، به انجام كار مورد نظر مى باشد، و بعيد نيست كه در اصل هم به همين معنا باشد، و سپس به صورت اسم مصدر استعمال مى شود و به معناى نتيجه امر و آن نظمى است كه در جميع كارهاى ماءمور و مظاهر حيات او است ، و چون اين معنا منطبق با همه شؤ ون حياتى انسان است ، لذا لفظ (امر) به معناى اسم مصدر در شاءن انسان استعمال شد و آن چيزى كه وجودش را اصلاح مى كند، و نيز از اين هم بيشتر وسعت يافته در شاءن هر چيز، چه انسان و چه غير انسان استعمال شد. بنابراين ، امر هر چيزى همان شاءنى است كه وجود آن را اصلاح و حركات و سكنات و اعمال و ارادات گوناگونش را تنظيم مى كند، پس اگر مى گويند: (امر العبد الى مولاه ) معنايش اين است كه مولاى عبد حيات و معاش عبد را تدبير مى كند، و معناى (امر المال الى مالكه ) اين است كه : اختيار مال به دست مالك است ، و معناى : (امر الانسان الى ربه ) اين است كه تدبير مسير زندگى انسان بدست پروردگار او است .
در اينجا ممكن است كسى اشكال كند كه اگر (امر) به معناى شاءن باشد به صيغه امور، جمع بسته مى شود، همچنانكه (امر) به معناى دستور به صيغه (اوامر) جمع بسته مى شود، اين معنا با اينكه يكى از اين دو معنا به ديگرى برگردد منافات دارد.
جواب اين اشكال اين است كه امثال اين تفنن ها در لغت بسيار است ، و اهل دقت و تتبع به اشباه و نظائر آن زياد بر مى خورند، پس ‍ امر واسطه اى است كه هم به عبد ارتباط و اضافه دارد و هم به مولا. هم (امر العبد) گفته مى شود، مانند: (و امره الى الله ) و هم امر مولى مانند (اتى امر الله ).**

***(230/23)***

**خداى تعالى امرى را كه از اشياء مالك است در آيه (انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون فسبحان الذى بيده ملكوت كل شى ء)
تفسير و بيان كرده ، كه امرى را كه او از ذات و صفات و آثار و فعل هر چيزى مالك است همان گفتن (كن ) است كه به هر چيزى بگويد موجود مى شود، يعنى با گفتن كلمه (كن ) حصه اى از وجود را بر آن چيز افاضه مى كند، و آن چيز به آن حصه از وجود موجود مى شود.
اين وجود، نسبتى به خداى متعال دارد كه به آن اعتبار امر خدا و كلمه الهى (كن ) است و نسبتى هم به شى ء موجود دارد كه به آن اعتبار امر آن شى ء است و به خداوند بر مى گردد و خداوند در اين آيه از آن به (فيكون ) تعبير فرموده است .
خداى تعالى براى اين دو نسبت يعنى نسبتى كه امر از يك طرف به خدا و از طرفى ديگر به موجود مخلوق دارد صفات و احكام مختلفى را ذكر كرده ، كه ما به زودى در جاى مناسبى پيرامون آن بحث خواهيم كرد - ان شاء الله تعالى -.
فرق بين (خلق ) و (امر)
حاصل كلام اين شد كه امر همان ايجاد است چه به ذات چيزى تعلق بگيرد و چه به صفات و افعال و آثار آن ، پس همانطورى كه امر ذوات موجودات به دست خدا است همچنين امر نظام وجودش نيز به دست او است ، چون او از ناحيه خود چيزى از صفات و افعال خود را مالك نيست .**

***(230/24)***

**فرقى كه خلق با امر دارد اين است كه خلق ايجاد چيزى است كه در خلقت آن تقدير و تاءليف به كار رفته باشد، حال چه به نحو ضم چيزى به چيز ديگر باشد، مانند ضم اجزاء نطفه به يكديگر و يا ضم نطفه ماده به نطفه نر و سپس ضم مواد غذائى به آن و هزاران شرايط كه در پيدايش و خلقت يك انسان و يا حيوان است ، و چه به نحو ديگرى كه از قبيل ضم جزئى به جزء ديگرى نباشد، مانند تقدير ذات موجود بسيط و تعيين حد وجودى و آثار آن و روابطى كه با ساير موجودات دارد. و اين معنا از آيات كريمه قرآن نيز به خوبى استفاده مى شود، مانند آيه (و خلق كل شى ء فقدره تقديرا) و آيه (الذى اعطى كل شى ء خلقه ثم هدى ) و آيه (الله خالق كل شى ء) كه خلقت خود را به همه چيز تعميم داده . بخلاف امر كه در معناى آن تقدير جهات وجود و تنظيم آن نيست ، به همين جهت است كه امر تدريج بردار نيست ، و ليكن خلقت قابل تدريج است ،
همچنانكه درباره خلقت فرموده : (خلق السموات و الارض فى سته ايام ). و درباره امر فرموده : (و ما امرنا الا واحده كلمح بالبصر) و نيز به همين جهت است كه در كلام مجيدش خلقت را به غير خود نيز نسبت داده و فرموده : (و اذ تخلق من الطين كهيئه الطير باذنى فتنفخ فيه ) و نيز فرموده : (فتبارك الله احسن الخالقين ).
و اما امر به اين معنا را به غير خود نسبت نداده ، بلكه آنرا مختص به خود دانسته و آن را بين خود و بين هر چيزى كه مى خواهد ايجاد كند از قبيل روح و امثال آن واسطه قرار داده ، در آيات زير دقت فرماييد: (و الشمس و القمر و النجوم مسخرات بامره ) و (ولتجرى الفلك بامره ) و (ينزل الملائكه بالروح من امره ) و (و هم بامره يعملون ) و آيات ديگرى از اين قبيل نيز هست كه از آن بر مى آيد خداى تعالى امر خود را سبب و يا همراه ظهور اينگونه امور مى داند.**

***(230/25)***

**پس معلوم شد كه گر چه برگشت خلق و امر به يك معنا است ، ولى به حسب اعتبار مختلفند و به همين جهت صحيح است كه هر كدام را متعلق به خصوص يك قسم از ايجاد بدانيم ، حال چه اين دو لفظ هر كدام به تنهايى ذكر شده باشند، و چه با هم ، براى اينكه در جايى هم كه مانند آيه مورد بحث با هم ذكر شده باشند، باز صحيح است بگوييم خلق به معناى ايجاد ذوات موجودات است ، و امر به معناى تقدير آثار و نظام جارى در آنها است ، و خلق بعد از امر است ، چون تا چيزى نخست تقدير نشود، خلق نمى شود، همچنانكه هيچ مخلوقى بعد از خلقت تقدير نمى شود - دقت بفرماييد -.
اينجا است كه نكته عطف امر بر خلق در جمله (الا له الخلق و الامر) كه به وجهى مشعر بر مغايرت آن دو است معلوم مى شود.
و نيز معلوم مى شود كه اگر اين دو جهت را در اول آيه از هم جدا كرده و نخست فرموده : (خلق السموات و الارض فى سته ايام ) و سپس فرموده : (ثم استوى على العرش يدبر الامر) براى همين بوده كه فرق بين خلق و امر را برساند، چون خلق به معناى ايجاد ذوات موجود است و امر به معناى تدبير آنها و ايجاد نظام احسن در بين آنها است .
در اينجا ممكن است كسى بگويد عطف امر بر خلق دليل بر مغايرت آن دو نيست ، چون اگر عطف دليل بر مغايرت بود بايد در جمله (من كان عدوا لله و ملائكته و رسله و جبريل ) دلالت كند بر اينكه جبرئيل از جنس ملائكه نيست ، و حال آنكه چنين دلالتى ندارد؟**

***(230/26)***

**جواب اين اشكال اين است كه ما نخواستيم بگوييم عطف دليل بر مغايرت به تمام معنا است ، بلكه خواستيم بگوييم كه عطف دليل بر اين است كه معطوف و معطوف عليه دو چيزند، زيرا پر واضح است كه شى ء واحد را به خودش عطف نمى كنند، و هيچ وقت نمى گويند: زيد و زيد به منزل من آمد، و من عمرو و عمرو را ديدم ، پس در عطف بايد مغايرتى در كار باشد و لو مغايرت اعتبارى ، و در آيه مورد نقض بين جبرئيل و ساير ملائكه چنين مغايرتى هست ، زيرا او داراى مقام و منزلت و قدرتى است كه ساير ملائكه فاقد آنند.
(تبارك الله رب العالمين ) - يعنى پروردگار عالميان داراى بركاتى است كه آن را بر مربوب هاى خود نازل مى كند.
گفتارى پيرامون معناى عرش
در معناى عرش و جمله (ثم استوى على العرش ) و ساير آيات مشابه آن آراى مختلفى وجود دارد. اكثر علماى گذشته بر آنند كه اينگونه آيات از متشابهاتى هستند كه بايد از بحث در پيرامون آن خوددارى شود، اينان كسانى هستند كه بطور كلى بحث در اطراف حقايق دينى و تجاوز از ظواهر كتاب و سنت را بدعت مى دانند، و حال آنكه عقل بلكه قرآن و سنت نيز بر خلاف عقيده آنان مردم را بر تدبر در آيات خدا و بذل جهد در تكميل شناسائى خدا و آياتش و تذكر و تفكر در آن و احتجاج به حجت هاى عقلى تحريص و تشويق مى كند، و با اين همه تشويق كه در مقدمات كرده ، چطور ممكن است از نتيجه آن منع و نهى فرموده باشد؟ آرى ، اينگونه اشخاص نه تنها بحث آزاد عقلى و علمى را در پيرامون كتاب و سنت ممنوع مى دانند، بلكه بحث كلامى را هم كه بنايش بر تسليم ظواهر دينى و اساسش بر محدود ساختن بحث از معارف دين است به حدود چار ديوارى فهم عوام ، تحريم نموده ، آن را هر قدر هم كه ادله اش پيش پا افتاده و مسلم در نزد اهل دين باشد، بدعت مى دانند، ما هم فعلا كارى به كار آنان نداريم .
طبقه ديگرى كه همان علماى اهل بحثند درباره معناى عرش به چند قول اختلاف كرده اند:**

***(230/27)***

**اقوال مختلف درباره معناى عرش
1- عرش به همان معناى ظاهرى كلمه است و منظور از آن مخلوقى است عينا شبيه به تخت كه داراى پايه هايى است و آن پايه ها بر آسمان هفتم تكيه داشته و خداوند - تعالى عما يقول الظالمون - هم مانند پادشاهان معمولى بر آن قرار گرفته ، اكثر اين علما عقيده دارند كه عرش و كرسى شى ء واحدى هستند.
اين طايفه از مسلمين را (مشبهه ) مى نامند، و در سخافت و بطلان عقيده شان همين بس كه كتاب و سنت بر خلاف صريح عقيده آنان پروردگار را منزه تر از آن مى داند كه با خلقى از خلايقش در ذات و يا صفات و يا افعال شباهت داشته باشد.
next page
fehrest page
back page**

***(230/28)***

**next page
fehrest page
back page
2 - عرش همان فلك نهم است كه محيط به عالم جسمانى و محدود جهات آن است ، و آن را از جهت اينكه خالى از ستاره است ، اطلس مى گويند، و آن فلكى است كه با حركت يوميه خود زمان را ترسيم نموده و به وجود مى آورد، و در جوفش و مماس با سطح مقعرش فلك هشتم قرار دارد كه محل ستارگان ثابت است ، و در جوف فلك هشتم افلاك هفتگانه ديگرى وجود دارد كه هر كدام حامل يكى از سيارات : زحل ، مشترى ، مريخ ، شمس ، زهره ، عطارد و قمر مى باشند.
اين نظريه را نمى توان تفسير و فهم آيات قرآن ناميد، بلكه در حقيقت تحميل قواعد هياءت بطلميوس بر قرآن كريم است . لذا مى بينيم كه صاحبان اين نظريه آنچه را كه از اين فرضيه بر حسب ظاهر قابل انطباق بر قرآن بوده قبول كرده و آيات راجع به آسمان هاى هفتگانه و كرسى و عرش و امثال آن را به آن تفسير كرده اند، و آنچه را كه مخالف با ظواهر قرآن ديده اند رد كرده اند، مثلا در فرضيه مذكور، گفته شده است كه بعد از فلك نهم كه همان فلك محدد است ديگر چيزى نيست ، حتى خلا هم وجود ندارد. و نيز گفته شده كه حركات افلاك ابدى و دايمى است ، و همچنين قابل خرق و التيام نيست ، و هر فلكى سطح محدبش بدون هيچ فاصله و بعدى به سطح مقعر فلك مافوق چسبيده است . و نيز اجسام افلاك بسيط و همه از يك جنسند، و در هيچ يك از آنها درى و يا سوراخى وجود ندارد.
و اينها چون ديده اند كه ظواهر قرآن و حديث بر خلاف اين فرضيه ها از وجود حجاب ها و سرادقات در مافوق عرش خبر مى دهد، و براى عرش پايه ها و حاملين قائل است ، و نيز بر خلاف قواعد مزبور مى گويد كه خداوند به زودى آسمان ها را مانند كاغذ و نامه اى كه مى پيچند خواهد پيچيد.**

***(231/1)***

**و نيز مى فرمايد: در آسمان ها ساكنينى از جنس ملائكه هستند، و حتى به قدر راه باريكى كه بتوان در آن قدم زد جاى خالى نيست ، و تمامى آن را فرشتگانى كه يا در حالت ركوع و يا در حالت سجده و يا در صعود و يا در نزول هستند اشغال كرده اند. و نيز براى آسمان درى است ، و بهشت در همان آسمان در نزديكى سدره المنتهى كه اعمال بندگان به آنجا برده مى شود قرار دارد. و اين صريحا مخالف با قواعدى است كه علماى هياءت و طبيعى دانهاى سابق معتقد به آن بوده اند، لذا همه اينها را به عذر اينكه مخالف با ظاهر قرآن و سنت است رد كرده اند، و هيچ به فكرشان نيفتاده كه وقتى صدها قاعده علمى آنان با ظاهر قرآن و حديث مطابقت ندارد، پس ممكن است چيزهايى هم كه قرآن درباره آسمانها فرموده ، غير آن حرفهايى باشد كه آنان زده اند. نتيجه اين غفلت آن شد كه پس از روى كار آمدن فرضيه منظومه شمسى و متروك شدن فرضيه افلاك نه گانه ، آنان نيز خط بطلان بر تطبيقات خود كشيده ، و از تحميل هايى كه بر قرآن و حديث كرده بودند دست برداشتند.
3 - اصلا در خارج جسمى به نام عرش وجود ندارد، (و جمله ثم استوى على العرش ) و همچنين جمله (الرحمن على العرش ‍ استوى ) كنايه است از سلطنت و استيلاى خداى تعالى بر عالم خلقت ، و استعمال كلمه (استوى ) در استيلا بسيار است ، همچنانكه شاعر گفته است :
54قد استوى بشر على العراق من غير سيف و دم مهراق
ممكن هم هست مراد از استواى بر عرش شروع در تدبير امور عالم بوده ، و اين تعبير از باب حرف زدن با كودكان به زبان كودكى باشد، چون معمول ملوك و مدبرين امور بشر اين است كه در هنگام شروع به رسيدگى امور مملكت بر تخت مى نشينند، لذا قرآن نيز خواسته است با زبان خود مردم حرف زده باشد.**

***(231/2)***

**خواهيد گفت : شروع در كار كه يك نوع تغير در معناى آن خوابيده در حق خداى تعالى ممتنع است ، زيرا خدا منزه است از تغير و تبدل . و ليكن اين اشكال وارد نيست ، زيرا شروع نسبت به خداى تعالى دلالت بر تغير خود او ندارد، اين تعبير بخاطر حدوثى است كه مخلوقات دارند، لذا مانعى ندارد كه كار او كه همان رحمت بر بندگان و مخلوقات است شروع ناميده شود، همچنانكه به همين عنايت مى گوييم : خدا فلان موجود را آفريد، زنده كرد، معدوم ساخت ، روزى داد و...
اگر چه تعبير (استواء رحمن بر عرش )تمثيل است ولى مبين حقيقتى نيز مى باشد كه عبارت است از مقامى كه
اشكال اين قول اين است كه گر چه ما نيز قبول داريم كه جمله (ثم استوى على العرش ) به منزله كنايه است ، و ليكن كنايه بودن منافات ندارد با اينكه يك حقيقت و واقعيتى اين تعبير را ايجاب كرده باشد، و استواى پروردگار بر عرش از قبيل سلطنت و استيلا و ملكيت و امارت و رياست و ولايت و سيادت دائر ميان خود ما امرى اعتبارى و قراردادى و خالى از حقيقت نبوده باشد، درست است كه ظواهر دينى از حيث بيان نظير بيانات ما و به صورت امورى اعتبارى است ، و ليكن خداى سبحان در همه اين بياناتش حقايق و واقعياتى را بيان مى كند.**

***(231/3)***

**به عبارت ديگر گر چه معناى ملك و سلطنت و احاطه و ولايت و امثال آن در خداى سبحان همان معنايى است كه ما خود از اطلاق اين الفاظ نسبت به خود مى فهميم ، وليكن مصداق ها با هم متفاوتند، مصاديق اين الفاظ در نزد خداى تعالى امورى واقعى و حقيقى و لايق به ساحت قدس اويند، و در نزد ما اوصافى ادعايى و ذهنى و امورى اعتبارى و قراردادى هستند كه به اندازه يك سر سوزن از عالم ذهن و وهم به خارج سرايت نمى كنند، مثلا ما اگر كسى را رئيس خود مى ناميم از اين باب است كه تابع اراده و تصميم اوييم ، نه اينكه راستى جامعه ما بدنى است و او راس (سر) آن بدن است . و همچنين اگر كسى را عضو اجتماع مى خوانيم براى اين نيست كه او راستى دست جامعه و يا دل آن است ، بلكه از اين باب است كه او نيز مانند دست و دل كه در تشكيل بدن مؤ ثرند در تشكيل اجتماع ما تاءثير دارد، و از همين جهت كه زندگى ما متشكل از يك مشت امور اعتبارى است خداى تعالى در آيه (و ما هذه الحيوه الدنيا الا لهو و لعب ) زندگى دنيايى ما را لهو و لعب ناميده ، چون مقاصد دنيوى ما و مال و اولاد ما و رياست و حكومت ما جز عناوينى پندارى چيز ديگرى نيست و جز در عالم وهم ، تحقق و واقعيتى نداشته ، و سر و دست شكستن ما براى بدست آوردن آن هيچ تفاوتى با مسابقه اطفال در بازى هاى خود ندارد.
و حاشا بر خداى سبحان كه زندگى ما را به خاطر اينكه امورى است وهمى بازيچه بشمارد، آن وقت خودش هم مانند ما بازيگرى بوده باشد.
كوتاه سخن اينكه فرمود: (ثم استوى على العرش ) در عين اينكه مثالى است كه احاطه تدبير خدا را در ملكش مجسم مى سازد، بر اين هم دلالت دارد**

***(231/4)***

**كه در اين ميان حقيقتى هم در كار هست ، و آن عبارت است از همان مقامى كه گفتيم ، زمام جميع امور در آنجا متراكم و مجتمع مى شود، آيه (و هو رب العرش العظيم ) و آيه (الذين يحملون العرش و من حوله ) و آيه (و يحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانيه ) و آيه (و ترى الملائكه حافين من حول العرش ) نيز دلالت بر اين معنا دارند، چون از ظاهر اين آيات بر مى آيد كه عرش ‍ حقيقتى است از حقايق خارجى ، و آيه مورد بحث مانند آيه شريفه نور و مثالهايى كه در آن زده شده ، صرف مثل نيست ، و لذا ما مى گوييم كه براى عرش ، مصداقى خارجى و حقيقى الهى است ، و همچنين براى (لوح )، (قلم ) و (كتاب ) مصداقى الهى است ، در مثل آيه نور نمى گوييم كه در عالم آيينه اى الهى و يا درخت زيتونى الهى و يا زيتى الهى وجود دارد، چون ما نيز اعتراف داريم كه آيينه و درخت و زيتى كه در اين آيه ذكر شده صرفا براى مثال است - دقت فرماييد -.**

***(231/5)***

**معنايى را كه ما براى كلمه عرش در جمله (ثم استوى على العرش ) كرده و گفتيم : اين كلمه به معناى مقامى است موجود كه جميع سر نخهاى حوادث و امور در آن متراكم و جمع است ، از آيه (ثم استوى على العرش يدبر الامر ما من شفيع الا من بعد اذنه ) به خوبى استفاده مى شود، چون اين آيه استواى بر عرش را به تدبير امور تفسير نموده ، و از وجود چنين صفتى براى خداى تعالى خبر مى دهد، و چون اين آيه در مقام توصيف ربوبيت و تدبير تكوينى خداى تعالى است لا جرم مراد از شفاعتى هم كه در آخر آن است شفاعت در امر تكوينى خواهد بود، پس مفاد جمله (ما من شفيع الا من بعد اذنه ) اين مى شود كه هيچ سببى از اسباب تكوينى كه واسطه هايى بين خدا و بين حوادث عالمند از قبيل سببيت آتش براى حرارت و حرارت براى ذوب كردن اجسام و امثال آن ، سببيت شان از خودشان نيست ، و به اذن خدا است ، كه هر يك از آنها در ايجاد حادثه اى از حوادث تاءثير مى كنند، و اين جمله توحيد ربوبيتى را مى رساند كه در صدر آيه يعنى در جمله (ان ربكم ...) بود.
عموميت تدبير و اراده خداوند و نفى هر مدبر ديگرى
جمله مزبور به حقيقت ديگرى نيز اشاره دارد، و آن اين است كه عوض شدن تدبيرى به تدبير ديگر نيز به اذن خود او است ،
چون شفاعت عبارت است از اينكه شفيعى بين خداى پذيراى شفاعت و بين امر مورد شفاعت واسطه شود تا مجراى محكمى از احكام او تغيير يافته ، و حكم ديگرى بر خلاف آن جارى شود، مثلا آفتاب بين خدا و زمين واسطه مى شود تا ظلمتى را كه بر حسب اقتضاى نظام عام بايد زمين را فرا گيرد از بين برده ، در عوض زمين را به نور خود روشن سازد، سقف و يا سايبان نيز واسطه مى شود تا نورى را كه بر حسب تابش جهانى آفتاب بايد بر فلان قسمت از زمين بتابد از بين برده و آنجا را سايه بيندازد.**

***(231/6)***

**و وقتى اين شفاعت هم به اذن خود او بوده باشد پس جميع تدابير جارى در عالم از خود او خواهد بود، حتى هر وسيله اى كه براى ابطال تدبير و تغيير مجراى حكمى از احكام او اتخاذ شود چه وسائل تكوينى و چه وسائلى كه انسان آن را به منظور فرار از حكم اسباب الهى به كار بيندازد، همه از تدابير خود او مى باشد.
بنابراين ، اگر مى بينيم بعضى از موجودات پست از جهت قصورى كه در استعداد آنها است عصيان ورزيده و پذيراى صور زيبا و مواهب عالى نيستند، بايد بدانيم كه همين عصيان آنها عين اطاعت و اين رد از آنها عين قبول است ، و اين امتناعى كه از تربيت دارند عين تربيت است ، مثلا اگر مى بينيم انسان بخاطر جهلى كه دارد در برابر پروردگار خود طغيان و سركشى مى كند همين استنكافش از خضوع در برابر خدا نيز انقياد و تسليم شدن در برابر حكم او است ، و اگر انسان به خيال خود، با خداى خود مكر كرده ، همين مكرش عين گرفتار مكر خدا شدن است ، همچنانكه فرموده : (و ما يمكرون الا بانفسهم و ما يشعرون ) و فرموده : (و ما يضلون الا انفسهم و ما يشعرون ) و نيز فرموده : (و ما انتم بمعجزين فى الارض و ما لكم من دون الله من ولى و لا نصير).
پس اينكه فرمود: (ما من شفيع الا من بعد اذنه ) دلالت دارد بر اينكه شفاعت شفعاء و همچنين هر سبب مخالفى كه حائل شود بين تدبير الهى و بين مقتضيات آن از جهت ديگرى كه عبارت باشد از اذن ، باز تدبير الهى به شمار مى رود - دقت بفرماييد -.
در حقيقت اسباب متخالف و متزاحم مانند دو كفه ترازو هستند كه يا اين آن را بلند مى كند و آن اين را پايين مى آورد و يا بعكس ، و اختلافى كه در آن دو مشاهده مى شود عين اتفاق و دست بدست هم دادن براى كمك به تشخيص ترازودار است .
آيات ديگرى كه دلالت دارد بر عموميت تدبير خداوند و نفى هر مدبر ديگرى مى كند**

***(231/7)***

**نظير آيه (3) سوره (يونس ) در افاده اين معنا يعنى در دلالت بر عموميت تدبير خداوند و نفى هر مدبر ديگرى غير او آيه چهارم از سوره (سجده ) است كه مى فرمايد: (ثم استوى على العرش ما لكم من دونه من ولى و لا شفيع افلا تتذكرون ) همچنانكه نظير آن در افاده اينكه عرش مقامى است كه تمامى تدابير عمومى عالم از آنجا منشاء گرفته و اوامر تكوينى خدا از آنجا صادر مى شود، آيه شانزدهم از سوره (بروج ) است كه مى فرمايد (ذو العرش المجيد فعال لما يريد).
آيه (و ترى الملائكه حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم و قضى بينهم بالحق ) نيز اشاره به اين معنا دارد، چون محل كار ملائكه را كه واسطه ها و حاملين اوامر او و به كارزنان تدابير او هستند اطراف عرش دانسته است . و همچنين آيه (الذين يحملون العرش و من حوله يسبحون بحمد ربهم و يومنون به و يستغفرون للذين آمنوا) است كه علاوه بر اينكه مانند آيه قبلى احتفاف ملائكه را به عرش ذكر مى كند نكته ديگرى را نيز افاده مى نمايد، و آن اين است كه كسانى هم هستند كه عرش پروردگار را حمل مى كنند، و معلوم است كه اين اشخاص كسانى بايد باشند كه چنين مقامى رفيع و موجود عظيمى كه مركز جميع تدابير الهى و مصدر آن است قائم به وجود آنان باشد.
آيه شريفه (و يحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانيه ) مويد اين معنا است ، همچنانكه آيه (ثم استوى على العرش يعلم ما يلج فى الارض و ما يخرج منها و ما ينزل من السماء و ما يعرج فيها و هو معكم اينما كنتم والله بما تعملون بصير) معنايى را كه ما براى عرش ‍ كرديم تاءييد مى نمايد و از آن بر مى آيد كه صورت جميع حوادث و وقايع به نحو اجمال در نزد خدا حاضر و برايش معلوم است ،**

***(231/8)***

**و روى اين حساب جمله (يعلم ما يلج ...) به منزله تفسيرى است براى استواى بر عرش . پس عرش همانطورى كه مقام تدبير عام عالم است و جميع موجودات را در جوف خود جاى داده همچنين مقام علم نيز هست ، و چون چنين است قبل از وجود اين عالم و در حين وجود آن و پس از رجوع مخلوقات به سوى پروردگار نيز محفوظ هست ، همچنانكه آيه (و ترى الملائكه حافين من حول العرش ) محفوظ بودن آن را حتى در قيامت ، و آيات مربوط به خلقت آسمان ها و زمين موجود بودن آن را مقارن با وجود عالم ، و آيه (و هو الذى خلق السموات والارض فى سته ايام و كان عرشه على الماء) موجود بودنش را قبل از خلقت اين عالم بيان مى نمايد.
ادعوا ربكم تضرعا و خفيه ...
(تضرع ) از (ضراعت ) و به معناى اظهار ضعف و ذلت است . (خفيه ) به معناى پنهانى و پوشيده داشتن است ، و بعيد نيست كنايه از همان تضرع بوده و غرض از ذكرش تاءكيد همان اظهار ذلت و عجز باشد، چون شخص متذلل همواره در اثر ذلت و خوارى در صدد پنهان ساختن خويش است .
دو وجه در معناى : (ادعوا ربكم تضرّعا و خفية )
ذكر اين دو آيه بعد از آيه (ان ربكم الله الذى خلق ...) كه توحيد ربوبيت خدا را از راه وحدت خالقيت او اثبات مى كرد به منزله نتيجه گيرى از آن است ، گويا مى فرمايد: وقتى خداى تعالى در مساءله خلقت و تدبير شريكى ندارد پس بر هر بنده اى لازم است كه تنها او را بخواند، و او را بندگى كند، و دينى را اتخاذ نمايد كه موافق با ربوبيت انحصارى او باشد.**

***(231/9)***

**و چون در صدد نتيجه گرفتن بود بلافاصله شروع به دعوت بشر كرد، نخست بشر را به اين عبوديت خواند، و فرمود: (ادعوا ربكم تضرعا و خفيه انه لا يحب المعتدين ...) و دستور داد تا اين عبادت را با تضرع و زارى انجام دهند و اين تضرع و زارى هم علنى و به صداى بلند كه منافى با ادب عبوديت است نبوده باشد، البته اين معنا در صورتى است كه (واو) براى جمع باشد، و اما اگر (واو) براى تنويع باشد معناى آيه چنين مى شود: بايد خداى را عبادت كنند، يا علنا و به صداى بلند و يا آهسته . ممكن هم هست منظور از تضرع را عبادت با سر و صدا دانسته و بگوييم معناى آيه اين است كه : عبادت بايد آهسته انجام شود نه با داد و فرياد، مگر اينكه از در تضرع و زارى باشد كه در آن صورت سر و صدا داشتن عيب ندارد.
اين نسبت به خداى تعالى ، و اما نسبت به يكديگر در جمله (و لا تفسدوا فى الارض بعد اصلاحها) دستور مى دهد به اصلاح امور مردم ، و ريشه كن ساختن ظلم از ميان آنان .
الميزا ن ج : 8 ص 199
و در مرحله دوم دستور مى دهد به اينكه عبادت شان مانند عبادت بت پرستان از يكى از دو راه خوف و طمع نباشد، بلكه در هنگام عبادت هم خوف داشته باشند و هم طمع ، چون بت پرستان بت هاى خود را يا از ترس و براى محفوظ بودن از شرشان مى پرستيدند و يا به طمع خيرات و بركات آنها در برابرشان خاضع مى شدند. و اين رويه بطورى كه تجربه شده است آدمى را به ترك عبادت وادار مى سازد، چون عبادت از راه خوف تنها و بدون اميد معمولا انسان را دچار نوميدى و وادار به ترك عبادت مى كند، همچنانكه عبادت تنها از راه اميد و بدون خوف نيز انسان را به وقاحت و بيرون شدن از زى عبادت وا مى دارد، لذا فرمود: (و ادعوه خوفا و طمعا) تا هر يك از خوف و طمع مفاسد ديگرى را جبران نموده و عبادت نيز مانند ساير كائنات در مجراى ناموس عام جهانى ، يعنى ناموس ‍ جذب و دفع قرار گيرد.**

***(231/10)***

**(ان رحمه الله قريب من المحسنين ) - اعتدال در عبادت و اجتناب از فساد در روى زمين بعد از اصلاح آ ن را احسان خوانده ، و كسانى را كه به اين دستورات عمل كنند محسنين ناميده ، كه رحمت خدا نزديك به آنان است .
در اينجا ممكن است كسى اشكال كند كه چرا نفرمود: (رحمه الله قريبه ) جواب داده شده كه : چون (رحمت ) مصدر است و در مصدر، مذكر و مؤ نث يكسان است . بعضى در جواب اين اشكال گفته اند: در حقيقت منظور از (رحمت ) احسان است ، و چون احسان مذكر است ، لفظ (قريب ) را نيز مذكر آورد. بعضى ديگر گفته اند: (قريب ) بر وزن فعيل و به معناى مفعول است و در فعيل به معناى مفعول ، مذكر و مؤ نث يكسان است ، همچنانكه در آيه (17) سوره (شورى ) نيز فرموده : (لعل الساعه قريب ).
و هو الذى يرسل الرياح بشرا بين يدى رحمته ...
در اين آيه ربوبيت خدا را از جهت عود بيان مى كند، همچنانكه آيه (ان ربكم الله ) از جهت بدء بيان مى نمود.
كلمه (بشرا) در اصل (بشر) - به دو ضمه - جمع (بشير) است ، مانند (نذر) جمع (نذير). و منظور از (رحمت ) در اينجا باران است . (و بين يدى رحمته ) به معناى (قبل از فرود آمدن باران ) است ، و در اين تعبير استعاره تخييليه به كار رفته ، به اين معنا كه باران را به انسانى تشبيه كرده كه خانواده و دوستانش انتظار آمدنش را دارند، و جلوتر از او كسى است كه آمدن او را بشارت مى دهد.
(حتى اذا اقلت سحابا ثقالا سقناه لبلد ميت ...) - (اقلال ) به معناى حمل كردن ، و (سحاب ) و (سحابه ) به معناى ابر است ،
و بين اين دو كلمه همان فرقى است كه بين (تمر) و (تمره ) است . و سنگين بودن سحاب ، به اعتبار سنگينى آبى است كه حمل مى كند، و لام (لبلد) يا به معناى الى و معنى جمله اين است كه : ما باران را به سوى سرزمينى مرده روانه كرديم ، و يا به همان معناى خودش (براى ) است .**

***(231/11)***

**اين آيه شريفه براى مساءله معاد و زنده كردن مردگان احتجاج به زنده كردن زمين مى كند، چون به گفته دانشمندان (حكم الامثال فيما يجوز و فى ما لا يجوز واحد) وقتى منكرين معاد احياى زمين را در فصل بهار به چشم خود مى بينند ناگزيرند معاد را هم قبول كنند، و نمى توانند بين آن دو فرق گذاشته و بگويند احياى زمين بيدار كردن درختان و گياهان خفته است ، و اما معاد، اعاده معدوم است ، زيرا انسان مرده هم به تمام معنا معدوم نشده ، تا زنده كردنش اعاده معدوم باشد بلكه جانش زنده و محفوظ است ، تنها اجزاى بدن است كه آن هم از هم پاشيده مى شود، نه اينكه معدوم شده باشد، بلكه در روى زمين به صورت ذراتى پراكنده باقى است ، همچنانكه اجزاى بدن نبات در فصل پائيز و زمستان پوسيده و متلاشى مى شود، اما روح نباتيش در ريشه آن باقى مانده و در فصل بهار دوباره همان زندگى فعال خود را از سر مى گيرد. پس مساءله معاد و زنده كردن مردگان هيچ فرقى با زنده كردن گياهان ندارد، تنها فرقش اين است كه بعث بشر در قيامت بعث كلى ، و بعث نباتات جزئى است . توضيح و دنباله اين مطلب در محل ديگرى خواهد آمد - ان شاء الله -.
و البلد الطيب يخرج نباته باذن ربه ...
(نكد) به معناى كم است ، و اين آيه صرفنظر از انضمامش به آيه قبلى ، به منزله مثال عامى است كه به همان بيانى كه در آيه : (كما بداكم تعودون ) گذشت مى رساند كه اعمال حسنه و آثار ارزنده از گوهر پاك سرچشمه مى گيرد، و خلاف آنها از خلاف آن ، و ليكن اگر آن را به انضمام آيه قبليش يكجا در نظر بگيريم ، اين معنا را مى فهماند كه مردم گر چه در قبول فيض پروردگار اختلاف دارند، و ليكن اين اختلافشان از ناحيه خود ايشان است ، وگرنه رحمت الهيه عام و مطلق است .
بحث روايتى
روش تفسيرى صحابه و تابعين ، سكوت در مورد معارف قرآنى ازقبيل مساءله عرش و كرسى بوده است و فقط**

***(231/12)***

**از صحابه رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) شنيده نشده كه در مثل ، مساءله عرش و كرسى و ساير حقايق قرآنى و حتى در اصول معارف مثل مساءله توحيد و ملحقات آن بحثى كرده باشند، بلكه اين طبقه از مسلمين تنها به ظواهر قرآن اكتفا نموده ، قدمى از آن فراتر نمى گذاشتند. تابعين و همچنين قدماى از مفسرين نيز همين روش را سلوك كرده اند، حتى نقل شده كه سفيان بن عيينه مى گفته : آياتى كه خداوند در آن خود را وصف فرموده ، تفسيرش همان تلاوت و سكوت بر آن است . از امام مالك نيز نقل مى كنند كه مردى به وى گفت : اى ابا عبد الله ! بگو ببينم معناى استواى بر عرش چيست ؟ و چطور خداوند بر عرش استواء دارد؟ راوى اين داستان مى گويد: من هيچ وقت مالك را نديدم كه مانند آنروز ناراحت شود، عرق بر پيشانيش نشست ، و شاگردانش به فكر فرو رفتند، خلاصه مالك پس از آنكه خود را كنترل كرد گفت : (چطور) گفتن معقول نيست ، و استواى خداوند بر عرش مجهول نيست ، و ايمان به آن واجب و سؤ ال از آن بدعت است ، و من از اين مى ترسم كه تو مردى گمراه باشى . سپس دستور داد او را از مجلسش ‍ بيرون كردند.
و گويا اينكه گفت (چطور گفتن معقول نيست ) اقتباس از روايتى باشد كه در تفسير آيه (الرحمن على العرش استوى ) از ام سلمه زوجه پيغمبر نقل شده كه گفته است : سؤ ال كردن و به كار بردن كلمه (چطور) غير معقول است ، و استواى بر عرش مجهول نيست ، و اقرار به آن ايمان و انكار آن كفر است .
اين چنين بوده است روش تفسيرى آنان ، لذا مى بينيم كه از علماى آن روز اسلام يك كلمه در اين باره به ارث باقى نمانده ، تنها كسى كه در اين باره سخن گفته امام على بن ابى طالب (عليه السلام ) و همچنين ائمه معصومين (عليهم السلام ) از فرزندان او هستند، كه اينك ما پاره اى از كلمات آن بزرگواران را درباره آيه مورد بحث در اينجا نقل مى كنيم .**

***(231/13)***

**جواب امام على (عليه السلام ) به سؤ الات جاثليق در مورد عرش و...
شيخ صدوق در كتاب توحيد به سند خود از سلمان فارسى نقل مى كند كه گفت : امير المؤ منين على (عليه السلام ) در ضمن جواب هايى كه به جاثليق داد يكى اين بود كه فرمود: ملائكه عرش خداى را حمل مى كنند، و عرش خدا آنطور كه تو مى پندارى مانند تخت نيست ، بلكه چيزى است محدود و مخلوق و مدبر به تدبير خدا، و خداوند مالك او است ، نه اينكه روى آن بنشيند... و در كافى از برقى با رفع سند روايت كرده كه جاثليق از امام امير المؤ منين (عليه السلام ) پرسيد: مرا خبر ده از اينكه آيا خداى عز و جل عرش را حمل مى كند يا عرش خدا را؟
حضرت فرمود: خداى عز و جل عرش و آسمانها و زمين و آنچه را كه در آنها و در ميان آنها است حمل مى كند، همچنانكه در قرآنش ‍ فرموده : (ان الله يمسك السموات و الارض ان تزولا و لئن زالتا ان امسكهما من احد من بعده انه كان حليما غفورا).
جاثليق پرسيد: پس مرا خبر ده از معناى آيه (و يحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانيه ) و با اينكه فرمودى خداى تعالى عرش و آسمانها و زمين را حمل مى كند چطور در اين آيه مى فرمايد: آن روز عرش پروردگارت را هشت نفر حمل مى كنند؟ حضرت فرمود: خداى تعالى عرش را از چهار نور آفريده ، يكى نور سرخ كه از آن نور، هر رنگ سرخى ، سرخ شده است ، دوم نور سبز كه از آن هر رنگ سبزى ، سبز شده است ، سوم نور زرد كه هر رنگ زردى از آن نور زرد شده است ، چهارم نور سفيد كه هر سفيدى از آن سفيد شده .**

***(231/14)***

**منظور از عرش آن علمى است كه خداوند به حاملين عرش داده ، و آن نورى است از نور عظمتش ، پس به عظمت و نورش دلهاى مؤ منين را بينا كرده ، و به عظمت و نورش نادانها دشمنش مى دارند، و به عظمت و نورش همه موجودات در آسمان و زمين در صدد جستجوى راهى به سوى او هستند، و براى يافتن آن راه دست به كارهاى مختلف زده و اديان گوناگونى را به وجود مى آورند، سپس ‍ همه موجودات محمولهايى هستند كه خداوند آنها را به نور و عظمت و قدرتش حمل مى كند، و خود آنها قادر بر تحصيل ضرر و نفع و مرگ و زندگى و بعث خود نيستند. آرى ، هر چيزى محمول خدا است ، و خداوند تبارك و تعالى است كه آسمانها و زمين را از زائل شدن نگهداشته و به آن دو احاطه دارد، او است حيات و نور هر چيزى (سبحانه و تعالى عما يقولون علوا كبيرا).
جاثليق گفت : پس مرا خبر ده از اينكه خداى تعالى كجا است ؟ امير المؤ منين فرمود: او اينجا و آنجا و در پايين و در بالا و محيط به ما و با ما هست ، همچنانكه خود فرموده : (ما يكون من نجوى ثلاثه الا هو رابعهم و لا خمسه الا هو سادسهم و لا ادنى من ذلك و لا اكثر الا هو معهم اينما كانوا) و نيز فرموده : (و ان تجهر بالقول فانه يعلم السر و اخفى )**

***(231/15)***

**و نيز فرموده : (وسع كرسيه السموات و الارض و لا يوده حفظهما و هو العلى العظيم ). پس كرسى خداى محيط است به همه آسمانها و زمين و به آنچه در زير زمين است ، و روى اين حساب حاملين عرش خداى تعالى ، علمايى هستند كه خداوند از علم خود به آنان داده و هيچ موجودى كه خداى تعالى در ملكوت خود آفريده از تحت اين چهار نور خارج نيست ، و اين همان ملكوتى است كه خداوند آن را به اصفياى خود نشان داده ، و درباره نشان دادن آن به ابراهيم خليل فرموده : (و كذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات و الارض و ليكون من الموقنين ). چطور حاملين عرش مى توانند خدا را حمل كنند و حال آنكه به حيات خداوندى دلهايشان زنده است و به نور خود او به سوى او راه يافته اند...
توضيح برخى فقرات حديث جاثليق
مؤ لف : اينكه جاثليق پرسيد مرا خبر ده از اينكه آيا خداى عزوجل عرش را حمل مى كند يا عرش ، خدا را...؟ ظاهرش اين است كه جاثليق حمل را به معناى بار كردن و به دوش گرفتن معمولى و جسمانى گرفته و در كلام امام (عليه السلام ) كه فرمود: (خداى عزوجل عرش و آسمانها و زمين را حمل مى كند...) حمل به معناى تحليليش اخذ شده ، و آن را به قيام وجود اشياء به خداى تعالى تفسير كرده ، و پر واضح است كه با اين حال موجودات عالم ، محمول خدا خواهند بود نه حامل او.
و لذا وقتى جاثليق اين پاسخ را شنيد از معناى آيه (و يحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانيه ) پرسيد، چون ديد حمل به آن معنا جز در خداى سبحان نيست ، و كسى در عالم نيست كه چيزى را به آن معنا حمل كند. و اين با آيه فوق نمى سازد، لذا امام (عليه السلام ) هم آيه را تفسير كرد به حمل علم و فرمود: عرش در اين آيه به معناى علم است .**

***(231/16)***

**و چون به حسب ظاهر بين اين دو تفسير مناقضه و اختلاف بود، لذا براى توضيح كلام خود فرمود: مراد از اين علم آن معنايى نيست كه از اين لفظ به ذهن عوام مى رسد، عوام از لفظ علم همان علم حصولى را مى فهمند كه عبارت است از صور نفسانى . بلكه مراد از آن ، نور عظمت و قدرت پروردگار است كه به اذن خدا براى اين حاملين حاضر و شهود شده و همين حضور است كه آن را حمل مى ناميم ، و لذا، هم بدون هيچ منافاتى براى حاملين حمل است و هم براى خداى تعالى همچنانكه افعال ما در عين اينكه حاضر است نزد خود ما و محمول است براى ما، حاضر نزد خدا و محمول براى او نيز هست ، چون مالك افعال ما او است و او آن را به ما تمليك نموده است .
پس نور عظمت و قدرت الهى كه جميع اشياء به وسيله آن بوجود و به ظهور آمده اند همان عرشى است كه به مادون خود احاطه دارد، و نيز همان نور عبارت است از ملك خدا نسبت به مادون عرش ، و اين نور را هم خداى تعالى حامل است و هم كسانى كه اين نور بر ايشان ظاهر شده ، پس خداى تعالى حامل آن نور و حامل حاملين آن است .
بنابراين ، عرش و يا استواى بر عرش در جمله (ثم استوى على العرش ) به معناى ملك خدا و در جمله (و يحمل عرش ربك ) به معناى علم خدا است ، و اين هر دو به معناى مقامى است كه با آن مقام جميع اشياء ظاهر گشته و تدابير جارى در نظام وجود همه در آن مقام متمركز مى باشد. و به عبارت ديگر اين مقام ، هم مقام ملك است و از آن جميع تدابير صادر مى شود، و هم مقام علم است كه با آن جميع موجودات ظاهر مى گردد.**

***(231/17)***

**و اينكه فرمود: (به عظمت و نورش دلهاى مؤ منين را بينا كرد) مقصودش اين است كه اين مقام ، مقامى است كه نه تنها تدبير و اداره نظام سعادت جامعه مؤ منين و آن نظامى كه قافله مؤ منين بر طبق آن نظام به سوى خداى سبحان راهپيمايى مى كند، از آن سرچشمه مى گيرد، بلكه نظام شقاوت دشمنان خدا و جاهلين به مقام پروردگار نيز به وسيله آن مقام تدبير مى شود، بلكه از اين هم بالاتر بطور كلى نظام جميع موجودات عالم از آنجا است حال چه موجودات خودشان بدانند و يا از آن غافل باشند.
و اينكه فرمود: (و او حيات هر چيز و نور هر چيزى است ) به منزله تعليلى است كه علت و چرايى جمله قبل را كه فرموده بود: (پس هر چيزى محمول خداى تعالى است ) بيان مى كند، و حاصل آن اين است كه : خداى تعالى كسى است كه به وسيله او هر چيزى هست مى شود، و به وسيله او هر چيزى از چيز ديگرى متمايز مى گردد، و راه مخصوصى كه آن موجود در مسير وجود خود دارد از راهى كه ساير موجودات دارند مشخص مى شود، پس موجودات عالم از ناحيه خود مالك هيچ چيزى نيستند، بلكه خداى سبحان مالك آنها و حامل وجود آنها است .
و اينكه فرمود: (او اينجا و آنجا و در بالا و پايين هست ...)، مقصودش اين است كه از آنجايى كه قوام هر موجودى به او است و او حافظ و حامل وجود آن است ، از اين جهت هيچ محل و مكانى از او خالى نيست ، و چنان نيست كه او در مكانى باشد و در مكانى نباشد، و وقتى مى گوييم او اينجا هست و يا با فلان موجود هست ، معنايش اين نيست كه او در جاى ديگر و با شخص ديگر نيست ،
بلكه معنايش اين است كه خداوند حافظ و حامل آن مكان ، و آن موجود مكانى و محيط به آن است ، و آن مكان و ساير امكنه ، و آن موجودات و ساير موجودات ، همه و همه محفوظ به حفظ خداوند و محمول و محاط اويند.**

***(231/18)***

**اين معنا عبارت اخراى علم فعلى خداوند است ، چون منظور از علم فعلى خداوند به همه موجودات نيز اين است كه هر چيزى در نزد خدا حاضر است ، و وجودش براى او غايب و محجوب نيست ، لذا امام (عليه السلام ) نخست مى فرمايد: (پس كرسى به آسمانها و زمين و هر چه در آندو و در زير زمين است احاطه دارد) و با اين جمله به احاطه او اشاره مى فرمايد، و سپس اضافه مى كند كه : (و ان تجهر بالقول فانه يعلم السر و اخفى ) و با استشهاد به اين آيه ، به علم خداوند اشاره نموده و نتيجه مى گيرد كه پس كرسى كه همان عرش باشد مقام احاطه و تدبير و حفظ خدا و در عين حال مقام علم و حضور نيز هست ، آنگاه اين نتيجه را با آيه (وسع كرسيه السموات و الارض ) تطبيق مى نمايد.
و اينكه فرمود: (و هيچ موجودى كه خداى تعالى در ملكوت خودش آفريده از تحت اين چهار نور خارج نيست ) گويا اشاره به همان چهار نورى است كه در صدر كلام آن جناب بود. و به زودى - ان شاء الله - در ذيل احاديث معراج راجع به اين چهار نور بحث خواهيم نمود.
و در جمله (و اين همان ملكوتى است كه خداوند آن را به اقتضاى خود نشان داد) در حقيقت عرش و ملكوت را يكى دانسته ، و ليكن بايد دانست كه مراد از اين ملك وت ، ملكوت اعلى است ، چون براى خداى تعالى دو ملكوت است يكى اعلى و يكى اسفل و چون عرش مقام اجمال و باطن غيب است لذا همانطورى كه از روايات بعدى هم بر مى آيد عرش به ملكوت اعلى بهتر مى خورد تا به ملكوت اسفل .**

***(231/19)***

**و اينكه فرمود: (چطور حاملين عرش مى توانند خدا را حمل كنند...) كلامى را كه در اول فرموده بود، تاءكيد و تثبيت مى كند، و آن اين بود كه عرش همان مقام حمل وجود موجودات و تقويم آن ها است ، پس حاملين عرش ، خودشان محمول خداى سبحانند، چون قوام وجودشان به اواست . امام (عليه السلام ) از آنجايى كه اين مقام را مقام علم خداوند دانسته ، لذا از وجود حاملين عرش و همچنين از كمال وجودى آنان به قلب و نور هدايت تعبير كرده و فرموده : (و حال آنكه به حيات او دلهايشان زنده و به نور او به سوى او راه يافته اند).
روايتى ديگر از امام صادق (عليه السلام ) درباره معناى عرش و كرسى و شرح آنروايت
و نيز مرحوم صدوق در كتاب توحيد به سند خود از حنان بن سدير نقل مى كند كه گفت : از حضرت صادق (عليه السلام ) معناى عرش ‍ و كرسى را پرسيدم ، فرمود: عرش ، صفات كثير و مختلفى دارد، در هر جاى قرآن به هر مناسبتى كه اسم عرش برده شده ، صفات مربوط به همان جهت ذكر شده است ،
مثلا در جمله (رب العرش العظيم ) عرش عظيم به معناى ملك عظيم است ، و در جمله (الرحمن على العرش استوى ) به اين معنا است كه خداوند احاطه به ملك خود دارد، و اين همان علم به چگونگى اشياء است ، و اين كلمه اگر با كرسى ذكر شود معنايش ‍ غير معناى كرسى خواهد بود، زيرا عرش و كرسى دو درند از بزرگترين درهاى غيب ، و خود آنها نيز از غيب بوده و در غيب بودن مثل همند، با اين تفاوت كه كرسى ، در ظاهرى غيب است و طلوع هر چيز بديع و تازه اى از آنجا و پيدايش همه اشياء از آن در است ، و عرش در باطنى آن است ، يعنى علم به كيفيت موجودات و هستى آنها و قدر و حد و مكان آنها، و همچنين مشيت و صفت اراده و علم الفاظ و حركات و ترك و علم به آغاز موجودات و انجام آنها همه از آن در است .**

***(231/20)***

**پس عرش و كرسى دو در مقرون به هم هستند، جز اينكه ملك عرش ، غير از ملك كرسى ، و علم آن غيب تر و نهان تر از علم كرسى است ، از همين جهت است كه خداى تعالى مى فرمايد: (رب العرش العظيم )، چون معنايش اين است كه : خداوند پروردگار عرشى است كه از كرسى بزرگتر، و در عين اينكه مقرون به كرسى است ، صفاتش از صفات كرسى عظيم تر است .
عرض كردم : فدايت شوم ، اگر چنين است پس چرا عرش در فضيلت ، مقرون و همسايه كرسى شد؟ فرمود: براى اين همسايه كرسى است كه در آن ، علم به كيفيات و احوال موجودات است ، و نيز در آن درهاى ظاهرى بداء و انيت و حدود رتق و فتق آنها است ، پس ‍ عرش و كرسى دو موجود قرين همند كه يكى ديگرى را وادار به صرف و اشتقاق مى كند، يعنى وادار مى كند به اينكه از يك موجود، موجودات ديگرى را منشعب سازد، همانطورى كه علماء از يك كلمه كلمات ديگرى را جدا و منشعب مى سازند، و براى اين از هم جدا و متمايز شدند كه علماء بر صدق دعواى آن دو استدلال كنند. آرى ، (يختص برحمته من يشاء و هو القوى العزيز)
مؤ لف : اينكه فرمود: (براى عرش صفات بسيارى است ) گفتار قبلى ما را مبنى بر اينكه عرش محل اجتماع و تمركز سر رشته هاى تدابير عالم است ، تاءييد مى نمايد، همچنانكه آخر حديث هم كه فرمود: (همانطورى كه علما از يك كلمه ، كلمات ديگرى را جدا و منشعب مى سازند) اين معنا را تاءييد مى نمايد.
و اينكه فرمود: (و اين همان علم به چگونگى اشياء است ) مراد از آن ، علم به علل و اسباب نهايى موجودات است ،
چون در عرف لغت ، لفظ (كيف ) تنها در سؤ ال از چگونگى و صفات چيزى به كار نمى رود، بلكه در سؤ ال از وجود و پيدايش آن نيز استعمال مى شود، و همانطورى كه در عرف گفته مى شود: (فلانى چگونه اين كار را انجام داد و حال آنكه از او ساخته نبود؟) همچنين گفته مى شود: (فلان موجود چگونه پيدا شد؟).**

***(231/21)***

**و اينكه فرمود: (اين كلمه اگر با كرسى ذكر شود معنايش غير معناى كرسى خواهد بود) مقصود آن حضرت اين است كه عرش و كرسى از اين جهت كه مقام غيب و منشاء پيدايش و ظهور موجوداتند مثل هم هستند و ليكن در آنجا كه هر دو در كلام ذكر مى شوند معنايشان فرق مى كند، و هر كدام يك مرحله از غيب را ميرسانند، چون مقام غيب در عين اينكه يك مقام است داراى دو در مى باشد، يكى در ظاهر كه مشرف و متصل به اين عالم است ، و يكى هم در باطن كه بعد از آن قرار دارد.
و اينكه فرمود: (كرسى ، در ظاهرى غيب است ، و ظهور تمامى اشياء از آن در است ) معنايش اين است كه طلوع و ظهور موجودات بديع و بدون سابقه و الگو، از ناحيه كرسى است ، و چون تمامى موجودات خلقتشان بدون الگو است پس همه از آن ناحيه است .
و پر واضح است كه موجود وقتى بديع و بى سابقه است كه انتظار نرود بر طبق اوضاع و احوال موجودات قبلى وجود پيدا كند، زيرا اگر اوضاع و احوال و خلاصه سلسله علل بطور خودكار، امور و موجوداتى را يكى پس از ديگرى ايجاد كند ديگر آن امور و آن موجودات بديع نخواهند بود، پس ناگزير وقتى بديعند كه آن اوضاع و احوال ، تازه و بديع باشند، يعنى خداوند در هر آنى اوضاع و احوالى را پيش كشيده از آن موجوداتى را به وجود بياورد، و سپس آن اوضاع و احوال را از بين برده اوضاع و احوال ديگرى را موجود سازد، سببيت قبلى را از سبب بگيرد، و سببيت ديگرى به آن افاضه بفرمايد.
و چون همانطورى كه گفتيم همه موجودات بديعند پس سببيت تمامى اسباب نيز بديع است ، و اين همان (بداء) است ، پس در حقيقت همه وقايع حادث در عالم كه هر كدام مستند به عمل اسباب متضاد و مزاحمى هستند، همه امورى بديع و بداءهايى در اراده خداى متعال هستند.**

***(231/22)***

**آرى ، فوق اين سبب هاى متزاحم و متنازعى كه در عالم وجود دست اندر كارند يك سبب و يك اراده ديگرى است كه بر آن اسباب حكومت دارد، و هيچ چيزى واقع نمى شود مگر آنكه آن اراده خواسته باشد، و آن اراده فوق است كه اين سبب را به جان آن سبب انداخته و از تاءثير آن جلوگيرى مى كند، و با اين اراده ، حكم اراده ديگرى را باطل مى سازد و اطلاق تاءثير فلان مؤ ثر را تقييد مى نمايد.
مثلا كسى كه اراده كرده است راهى را طى كند در بين راه ناگهان مى ايستد، چون اراده ديگرى كه همان اراده استراحت و رف ع خستگى است جلو تاءثير اراده اولى را مى گيرد، و اين دو اراده گر چه هر كدام مزاحم ديگرى است ، و ليكن در عين حال هر دو اراده فوق را اطاعت مى كنند، و آن اراده فوق است كه اين دو اراده را تنظيم نموده ، و براى رسيدن به مقصد، هر كدام را در جاى خود به كار مى بندد، در اين مثالى كه زديم كرسى ، در مثل مقام تزاحم آن دو اراده ، و عرش ، مقام ائتلاف و توافق آن دو است ، و معلوم است كه اراده دومى ، مقدم بر اولى است ، چون اراده دوم تفصيل و ظهور اراده اولى است كه مجمل و باطن است .
و اگر اولى كرسى و دومى عرش ناميده شده ، براى اين است كه كرسى محل آشكار شدن احكام سلطان به دست عمال و ايادى او است ، و در اين مرحله است كه هر يك از كاركنان سلطان ، در يكى از شؤ ون مملكتى مشغول كارند. اينجا است كه گاهى صاحبان كرسى با هم اختلاف نموده در نتيجه حكم يكى بر حكم ديگرى مقدم شده ، آن را نسخ مى كند. بر خلاف عرش كه مخصوص خود سلطان است ، و احكامش از نسخ و معارضه ، محفوظ است ، و باطن تمامى ظواهر و اجمال همه تفصيلاتى كه در كرسى بود در آن موجود است .**

***(231/23)***

**با اين مثالى كه زديم معناى اينكه فرمود: (با اين تفاوت كه كرسى ، در ظاهرى غيب است ) روشن مى شود، و همچنين اينكه فرمود: (و طلوع هر بديعى از آنجا است ) معنايش اين است كه ظهور و وجود همه موجودات بدون سابقه و بدون الگو است ، و اينكه فرمود: (و پيدايش همه اشياء از آن در است ) معنايش اين است كه اجمال آنچه در عرش است در كرسى به طور تفصيل و به صورت مفرداتى مختلف ظهور مى كند، و اينكه فرمود: (و عرش ، همان در باطن است ) در برابر اينكه كرسى باب ظاهر است ، مى باشد، و بطون و ظهور در هر دو به اعتبار تفرقى است كه در احكام صادر از آن دو به وقوع مى پيوندد، و اينكه فرمود: (در آن يافت مى شود...) يعنى همه علوم ، در صورتى كه تفاصيل اشياء به اجمال آنها بر مى گردد.
و گويا مقصود از (علم كيف ) علم به خصوصيات صدور هر موجودى از اسباب آن است ، و همچنين مقصود از (كون موجودات ) تماميت وجود آنها است ، همچنانكه مراد از (عود) و (بدء) اول و آخر وجودات اشياء است .
(قدر) و (حد) به يك معنا است ، الا اينكه قدر عبارت است از حال و مقدار هر چيز فى حد نفسه ، و حد عبارت است از حال و مقدار هر چيزى نسبت به چيزهاى ديگر.
مقصود از مكان ، در آنجا كه فرمود: (و حد و قدر و مكان آنها) نسبت مكانى است .
مشيت و صفت اراده ، به يك معنا است ، ممكن هم هست بگوييم مراد از مشيت ، اصل مشيت و مراد از صفت ، اراده خصوصيات آن است .**

***(231/24)***

**در جمله (و علم الفاظ و حركات و ترك ) علم الفاظ به معناى علم به كيفيت دلالت كردن الفاظ بر معانى و ارتباطى است كه طبعا با خارج دارند، چون دلالت هاى وضعى هم بالاخره منتهى به طبع مى شوند، و علم حركات و ترك علم به اعمال و تروك است ، از نظر ارتباطى كه عمل و ترك عمل با ذوات خارجى دارند. ممكن هم هست بگوييم مقصود از مجموع (علم الفاظ و علم حركات و ترك ) علم به كيفيت ، ناشى شدن اوامر و نواهى از اعمال و تروك و ناشى شدن لغات از حقايقى است كه همه از يك منشاء سرچشمه گرفته و همه به آن منتهى مى گردند، و بنابراين ، ترك ، عبارت خواهد بود از سكون نسبى در مقابل حركت .
ضمير (آن ) در جمله (براى اين همسايه كرسيى است كه در آن علم به كيفيات و احوال موجودات است ) به عرش ، و در جمله (و نيز در آن در ظاهرى بداء...) به كرسى بر مى گردد، و (بداء) به معناى ظهور و غلبه سببى بر سببى ديگر و ابطال اثر آن است ، و به اين معنا بر جميع سبب هاى مختلف و متغاير عالم منطبق مى شود.
و بنا بر آنچه گذشت ، مقصود از جمله (پس عرش و كرسى دو همسايه هستند كه يكى ديگرى را وادار به صرف و اشتقاق مى كند) اين است كه عرش و كرسى دو همسايه اند، بلكه در حقيقت امر واحدى هستند كه بحسب اجمال و تفصيل به دو مرتبه تقسيم و از هم جدا مى شوند، و قضيه صرف و اشتقاق هم از باب مثال ذكر شده ، تا معارف دقيق و مبهم را با تشبيه و ضرب المثل براى علماء بيان كرده باشد.
و مراد از (دعوى ) در جمله (كه علماء بر صدق دعواى آن دو...) دعواى عرش و كرسى است ، يعنى اين مثال براى آن آورده شد تا علماء به آن وسيله بر صدق معارف حقه اى كه به آنان القاء مى شود پى برده و از چگونگى تدبير جارى در عالم و اينكه اين تدبير داراى دو مقام اجمال و تفصيل و ظاهر و باطن است آگاه شوند.**

***(231/25)***

**مرحوم صدوق در كتاب توحيد به سند خود از امام صادق (عليه السلام ) نقل كرده كه شخصى از آنجناب از معناى آيه (و كان عرشه على الماء) سؤ ال كرد، و آن حضرت در جوابش فرمود: مردم در معناى آن چه مى گويند؟ آن شخص در جواب عرض كرد، مى گويند عرش بر بالاى آب و خداوند بر بالاى عرش قرار دارد. فرمود: اينها به خدا دروغ بسته اند، زيرا معناى حرفشان اين است كه خداوند به صفات مخلوقات متصف بوده و مانند آنها محمول چيزى مى باشد، و اين باطل است ، زيرا مستلزم اين است كه چيزى بزرگتر و قوى تر از خداى تعالى باشد تا بتواند او را حمل كند،
بلكه معناى آيه اين است كه خداوند قبل از آنكه آسمان و زمين ، يا جن و انس ، يا آفتاب و ماه را بيافريند، علم خود را بر آب كه قبل از اينها موجود شده بود، حمل مى كرد.
مؤ لف : اين روايت از جهت دلالت بر اينكه (مراد از عرش ، علم است ) و نيز (اصل خلقت عالم آب بوده ) و (در آن موقع كه هنوز تفاصيل موجودات ، موجود نشده بودند علم فعلى خداى تعالى متعلق به آب بوده ) مانند روايت قبلى است .
دو روايت در جواب سؤ ال درباره فاصله زمين و عرش
در كتاب احتجاج از على (عليه السلام ) روايت شده كه شخصى از آنجناب از فاصله بين زمين و عرش سؤ ال كرد، حضرت فرمود: فاصله اش به قدر اين است كه بنده اى از در اخلاص بگويد: (لا اله الا الله ).
مؤ لف : اين از لطايف كلام امير المؤ منين (عليه السلام ) است كه آن را از آيه (اليه يصعد الكلم الطيب و العمل الصالح يرفعه ) اقتباس ‍ فرموده ، و معناى آن اين است كه وقتى بنده با گفتن كلمه توحيد الوهيت را از غير خداى تعالى نفى نمود و آن را خالص براى خدا دانست ، بطور مسلم غير خدا را فراموش خواهد نمود، و جميع موجودات را مستند به او خواهد دانست ، و اين مقام همان مقام عرشى است كه بيانش در سابق گذشت .**

***(231/26)***

**نظير اين بيان در لطافت جواب ديگرى است كه آن حضرت از اين سؤ ال داده ، و فرمود: فاصله بين زمين و آسمان ، ديد چشم و دعاى مظلوم است ، در موقعى كه نفرين مى كند.
و نيز شيخ صدوق در سه كتاب (فقيه )، (علل ) و (مجالس ) خود از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه در پاسخ شخصى كه از آنجناب پرسيد: چرا كعبه ، كعبه ناميده شد؟ فرمود: براى اينكه چهار گوشه و مربع بود. و وقتى سائل پرسيد، چرا مربع شد؟ در جواب فرمود: براى اينكه محاذى بيت المعمور بود و بيت المعمور مربع است . و چون سائل پرسيد: بيت المعمور چرا مربع شد؟ فرمود: چون بيت نامبرده ، محاذى با عرش است و عرش مربع است . و چون سائل از مربع بودن عرش سؤ ال كرد فرمود: براى اينكه كلماتى كه دين اسلام بر مبناى آنها بنا نهاده شده ، چهار است ، و آن چهار كلمه عبارت است از: 1 - سبحان الله 2 - و الحمد لله 3 - و لا اله الا الله 4 - و الله اكبر....
مؤ لف : كلمه اول متضمن تنزيه و تقديس است ، و كلمه دوم متضمن تشبيه و ثنا، و كلمه سوم توحيد جامع بين تنزيه و تشبيه ، و كلمه چهارم توحيد اعظم كه مختص به اسلام است . و معناى آن اين است كه : خداوند سبحان بزرگتر از آن است كه در وصف بگنجد، زيرا وصف خود يك نحوه تقييد و تحديد است ، و خداى تعالى بزرگتر از آن است كه حدى او را محدود و قيدى او را مقيد سازد، همچنانكه در تفسير آيه (لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثه ...) بيانش گذشت .**

***(231/27)***

**و كوتاه سخن ، برگشت معنايى كه اين روايت براى عرش كرده نيز به همان علم است ، روايات مختلفى كه در معناى عرش و يا در امورى كه مربوط به عرش است وارد شده ، بسيار زياد است ، مثل روايتى كه مى گويد: آيه الكرسى و آخر سوره بقره و سوره محمد (صلى الله عليه و آله و سلم ) از گنج هاى عرش است .يا روايتى كه مى گويد: (ص ) در سوره (ص ) اسم نهرى است كه از پاى عرش سرازير مى شود. و يا افق مبين كه در قرآن است ، اسم سرزمينى است كه در جلو عرش قرار دارد و در آن نهرهايى جارى است ، و بر لب آن نهرها به عدد ستارگان جامهايى نهاده شده است .
در تفسير قمى از عبدالرحيم اقصر روايت شده كه گفت : از امام صادق (عليه السلام ) پرسيدم معناى (ن و القلم ) چيست ؟ حضرت فرمود: خداوند قلم را از درختى بهشتى آفريد كه اسمش خلد است ، آنگاه به نهرى كه در بهشت بود و از برف سفيدتر و از شهد شيرين تر بود، فرمود: مداد شو، پس آن نهر خشك گرديد و مداد شد، آنگاه به قلم فرمود: بنويس . عرض كرد پروردگارا چه بنويسم ؟ فرمود: آنچه را كه بوده و تا قيامت خواهد بود، پس قلم در ورقى كه از نقره سفيدتر و از ياقوت صاف تر بود نوشت و آن را پيچيد و در ركن عرش جاى داد. آنگاه خداوند بر دهان قلم مهر نهاد، پس ديگر سخن نگفت و نخواهد گفت ، و آن ورقه همان كتاب مكنونى است كه همه نسخه ها از آن استنساخ شده است بقيه اين روايت را - ان شاء الله - در تفسير سوره (ن ) نقل خواهيم نمود.
مؤ لف : در اين معنا روايات ديگرى نيز هست كه در بعضى از آنها بعد از آنكه راوى اصرار ورزيده و توضيح بيشترى خواسته ، امام (عليه السلام ) اضافه فرموده كه : قلم و لوح هر كدام فرشته اى هستند، و با همين جمله فهمانده كه بيان قبلى از قبيل تشبيه معقول به محسوس بوده تا غرض به آن وسيله فهمانيده شود.**

***(231/28)***

**در كتاب روضه الواعظين از امام صادق از پدر بزرگوارش از جدش روايت شده كه فرمود: در عرش ، تمثال موجوداتى است كه خداوند در ترى و خشكى عالم خلق فرموده . و سپس فرمود: اين است تاءويل آيه شريفه (و ان من شى ء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم ).
next page
fehrest page
back page**

***(231/29)***

**next page
fehrest page
back page
مؤ لف : يعنى آيه شريفه مزبور نيز همين حقيقت را بيان مى كند كه صور جميع موجودات در عرش است ، و ما سابقا معناى بودن صور اشياء در عرش را بيان كرديم . نظير اين روايت در افاده اين معنا روايتى است كه در تفسير دعاى (يا من اظهر الجميل ) وارد شده است .
و نيز در روضه الواعظين از امام صادق از پدرش از جدش (عليهم السلام ) روايت شده كه در ضمن حديثى فرمود: بين يك قائمه از قوائم عرش و بين قائمه ديگر آن آنقدر فاصله است كه اگر مرغ تيز پروازى بخواهد آن را طى كند بايد هزار سال راه برود، و عرش ‍ هر روز هفتاد هزار رنگ از نور به خود مى گيرد، و هيچ خلقى از مخلوقات خدا توانايى اينكه به آن نگاه كند ندارد، و همه موجودات عالم در مقابل عرش خدا به منزله حلقه اى است در بيابانى پهناور.
مؤ لف : اين جمله اخير را شيعه و سنى از رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) نيز روايت كرده اند. اين روايت هم مانند ساير روايات ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) حقايق را در ضمن مثال بيان فرموده ، به دليل ظاهر توصيفى كه از بزرگى و وسعت عرش كرده ، به هر حسابى هم كه فرض شود درست در نمى آيد، زيرا دوائرى كه اشعه نورانى ترسيم مى كنند به مراتب بزرگتر و وسيع تر از آن حدى است كه در اين روايت براى عرش خدا ذكر شده ، پس ناگزير بايد گفت : مقصود امام (عليه السلام ) تشبيه معقول به محسوس ‍ بوده ، نه مدلول مطابقى كلام .**

***(232/1)***

**و در كتاب علل از كتاب علل محمد بن سنان از حضرت رضا (عليه السلام ) روايت شده كه فرمود: علت طواف به كعبه اين است كه بعد از آنكه خداى تعالى به ملائكه فرمود: (من در زمين خليفه اى قرار خواهم داد) و ملائكه اعتراض كردند كه آيا مى خواهى كسانى در زمين بيافرينى كه خونريزى كنند؟ و آنگاه از اعتراض خود پشيمان شده ، فهميدند كه گناه كرده اند ناچار به عرش خدا پناه برده استغفار كردند، و خداوند از اين حالت ملائكه خوشش آمد و به همين خاطر در آسمان چهارم خانه اى برابر عرش ساخت و اسم آن را (ضراح ) گذاشت ، و در مقابل آن خانه ديگرى به نام (بيت المعمور) در آسمان دنيا بنا نهاد آنگاه خانه كعبه را مقابل (بيت المعمور) قرار داد و آدم را فرمود تا آن را طواف نمايد، و اين سنت در ميان فرزندان او تا قيامت معمول خواهد بود.
مؤ لف : اين حديث از چند جهت غريب بنظر مى رسد، زيرا اولا غير از بيت المعمور خانه ديگرى را به نام (ضراح ) اسم برده و حال آنكه در بيشتر روايات تنها بيت المعمور در آسمان چهارم ذكر شده . و ثانيا براى ملائكه گناه اثبات كرده و حال آنكه به نص قرآن كريم ملائكه معصوم از گناهند، البته اين معنا را مى توان تاءويل كرد و گفت : مراد از پى بردن به گناه علم به قصور است ، و به همين جهت مى توان گفت بنا بر اينكه عرش به علم تفسير شود معناى پناه بردن ملائكه به عرش اعتراف آنان به جهل خود و ارجاع علم است به خداوند سبحان ، همچنانكه قرآن نيز معذرت خواهى آنان را چنين حكايت فرموده : (سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم ).**

***(232/2)***

**و اما اينكه گفت : (كعبه در برابر بيت المعمور واقع شده ) ظاهرا مراد از محاذات و برابرى محاذات معنوى است ، نه حسى و جسمانى ، به شهادت جمله (و به همين خاطر در آسمان چهارم خانه اى برابر عرش ساخت ) زيرا به طورى كه از قرآن و حديث استفاده مى شود عرش و كرسى محيط به همه آسمان و زمين هستند، و با فرض احاطه و مخصوصا اگر به حسب فرض اين احاطه جسمانى بوده باشد ديگر محاذات معنا نخواهد داشت ، پس نه اين احاطه ، جسمانى است (زيرا گفتيم ، عرش به معناى علم است ) و نه آن محاذات ، حسى و جسمانى است .
چند روايت در مورد حاملين عرش
در كتاب خصال از امام صادق (عليه السلام ) روايت شده كه فرمود: يكى از حاملين عرش به صورت آدم است ، و از خدا به جهت فرزندان آدم طلب روزى مى كند. و يكى ديگر به صورت خروس است كه براى پرندگان طلب رزق مى كند. و سومى به شكل شير است كه براى درندگان روزى طلب مى نمايد. و چهارمى به صورت گاو است كه براى چارپايان طلب روزى مى كند. و از آن روزى كه بنى اسرائيل گوساله پرستيدند، آن گاوى كه حامل عرش است ، سر افكنده شده و از شرم ديگر سر بلند نكرد، و وقتى قيامت مى شود حاملين عرش هشت نفر مى شوند...)
مؤ لف : اخبارى كه قريب به اين مضامين هستند، بسيار زيادند، و بعضى از آنها اين چهار حامل را كه در روايت قبلى بود حاملين كرسى دانسته ، و حال آنكه تا آنجا كه ما اطلاع داريم هيچ روايتى براى كرسى ، حامل معرفى نكرده . و ما روايات مربوط به كرسى را در سوره بقره در تفسير آيه الكرسى ايراد نموديم .
در حديثى ديگر حاملين عرش هشت نفر شمرده شده ، چهار نفر از اولين كه عبارت اند از: نوح ، ابراهيم ، موسى و عيسى (عليهماالسلام ) و چهار نفر از آخرين كه عبارت اند از: محمد (صلى الله عليه و آله و سلم )، على ، حسن و حسين (عليهماالسلام ).**

***(232/3)***

**مؤ لف : بنا بر اينكه عرش به معناى علم باشد هيچ مانعى ندارد كه بعضى روايات حاملين عرش را ملائكه بداند، و بعضى ديگر آنان را انبياء معرفى كند.
و خوشبختانه روايات وارد درباره عرش با همه كثرتى كه دارد اين تفسير را تاءييد مى كند، و اگر بعضى از آنها مختصر ظهورى دارد در اينكه عرش يك موجود جسمانى است ، به روايات بسيار ديگرى كه عرش را علم مى داند تفسير مى شود. و اما اينكه بعضى گفته اند: عرش جسمى است به شكل تخت و آن را بر بالاى آسمان هفتم گذاشته اند هيچ روايت قابل اعتمادى بر طبق آن ديده نشده است ، و روايات معتبر، اين معنا را جدا تكذيب مى كند.
قمى در تفسير خود در ذيل آيه (خلق السموات و الارض فى سته ايام ) مى گويد: امام (عليه السلام ) فرمود: مراد از شش روز، شش ‍ وقت است .
صاحب تفسير برهان روايتى را از صاحب كتاب ثاقب المناقب نقل مى كند كه وى آن را به ابى هاشم جعفرى نسبت داده ، و او از محمد بن صالح ارمنى نقل كرده ، و آن اين است كه : من (محمد بن صالح ) خدمت حضرت ابى محمد عسكرى (عليه السلام ) عرض كردم معناى آيه (لله الامر من قبل و من بعد) را برايم شرح دهيد. فرمود: معنايش اين است كه خداوند قبل از اينكه امر كند و همچنين بعد از آن نيز هر چه را بخواهد مى تواند انجام دهد، من در دلم خطور كرد كه اين معنا تاءويل آيه (الا له الخلق و الامر تبارك الله رب العالمين ) است ، حضرت فهميد كه من چه فكرى كردم ، فرمود: همانطور است كه تو در دل خود گذراندى آرى ، (الا له الخلق و الامر تبارك الله رب العالمين ).
مؤ لف : معناى اين روايت اين است كه جمله (الا له الخلق و الامر) در مقام افاده اين معنا است كه اطلاق ملك خداى تعالى قبل از آنكه چيزى را بيافريند و بعد از آن ، يك جور است ، و او مثل ما نيست كه بعد از دادن چيزى ، ديگر مالك و صاحب اختيار آن نباشد.**

***(232/4)***

**در الدر المنثور است كه ابن جرير از عبد العزيز شامى از پدرش كه صحبت رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) را درك كرده بود نقل مى كند كه گفت : رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) فرمود: كسى كه خداى تعالى را در عمل صالحى كه به آن موفق شد، شكرگزار نباشد، و در عوض خود را بستايد، كافر شده ، و ثواب عملش حبط مى شود. و كسى كه چنين مى پندارد كه خداوند اختيار در امرى را به بندگان خود واگذار نموده نيز كافر و منكر آن چيزى است كه خداوند به انبياى خود نازل كرده ، زيرا آيه (الا له الخلق و الامر تبارك الله رب العالمين ) داشتن هر گونه اختيارى را از غير خداوند سلب و نفى كرده است .
مؤ لف : اينكه در اين روايت (عجب ) را كفر خوانده ، غرض از كفر، كفران نعمت و يا انكار بودن حسنات از براى خدا است ، چون از آيات كريمه قرآن بر مى آيد كه حسنات براى خداى تعالى است . و همچنين اينكه اختيار در هر چيزى را از بندگان سلب كرده ، مراد از آن نفى اختيار و مالكيت استقلالى است ، نه تبعى .
در كافى به سند خود از ميسر از ابى جعفر (عليه السلام ) روايت كرده كه گفت : از آنجناب از معناى (و لا تفسدوا فى الارض بعد اصلاحها) پرسش نمودم ، حضرت فرمود: اى ميسر! زمين فاسد بود، پس خداى عزوجل با بعثت پيغمبر گراميش آن را احياء نمود و پس از آن فرمود كه بار ديگر آن را فاسد نسازيد، و در آن فساد راه نيندازيد.
مؤ لف : اين روايت را عياشى نيز در تفسير خود از ميسر از ابى عبد الله (عليه السلام ) بدون ذكر سند نقل كرده است .**

***(232/5)***

**در الدر المنثور است كه احمد، بخارى ، مسلم و نسائى از ابى موسى روايت كرده اند كه گفت : رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) فرمود: مثل هدايت و علمى كه خداوند مرا بدان مبعوث فرمود مثل باران شديدى است كه در سرزمينى ببارد و قسمتى از آن زمين ، آب را در خود فرو برد و در نتيجه گياهان بسيار بروياند، و قسمتى ديگر كه باير است آب را در خود نگهداشته و مردم از آن آب نوشيده و سيراب شوند و با آن زراعت خود را نيز مشروب سازند،
قسمتى ديگر بلندى ها و كوه هاى سنگى است كه نه آب را در خود نگهدارى و ذخيره مى كند و نه گياهى در خود مى روياند. مردم نسبت به دين من نيز سه طايفه اند: بعضى ها آن را ياد مى گيرند و گليم خود را از آب در مى آورند، ولى از ديگران دستگيرى ننموده چيزى از آن را به ديگران نمى آموزند، بعضى ديگر هم خود از آن بهره مند مى شوند و هم به ديگران مى آموزند، طايفه سوم ، كسانى هستند كه نه خود آن را مى آموزند و نه به ديگران ياد مى دهند.
آيات 64 - 59 سوره اعراف
لقد ارسلنا نوحا الى قومه فقال يقوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره انى اخاف عليكم عذاب يوم عظيم (59)
قال الملا من قومه انا لنريك فى ضلال مبين (60)
قال يا قوم ليس بى ضلاله و لكنى رسول من رب العلمين (61)
ابلغكم رسالات ربى و انصح لكم و اعلم من الله ما لا تعلمون (62)
او عجبتم ان جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم لينذركم و لتتقوا و لعلكم ترحمون (63)
فكذبوه فانجيناه و الذين معه فى الفلك و اغرقنا الذين كذبوا باياتنا انهم كانوا قوما عمين (64)
ترجمه آيات
به راستى نوح را به سوى قومش فرستاديم ، وى گفت : اى قوم ! خداى يگانه را كه جز او خدايى براى شما نيست بپرستيد كه من از عذاب روزى بزرگ بر شما بيمناكم (59)
بزرگان قوم او گفتند: ما تو را در ضلالتى آشكار مى بينيم (60)
گفت : اى قوم ! در من ضلالت نيست بلكه پيغمبرى از جانب پروردگار جهانيانم (61)**

***(232/6)***

**كه پيغامهاى پروردگار خويش را به شما مى رسانم ، شما را نصيحت مى كنم و از خدا چيزها مى دانم كه شما نمى دانيد (62)
مگر در شگفتيد از اينكه مردى از خودتان را از ناحيه پروردگارتان تذكرى آمده باشد تا شما را بيم دهد؟ و در نتيجه مردمى پرهيزكار شده ، شايد بدين وسيله رحمت ببينيد (63)
قوم نوح او را تكذيب كرده و او را با كسانى كه همراهش بودند كه در كشتى نشانده و كسانى كه آيات ما را تكذيب كرده بودند غرق كرديم ، چه آنان گروهى كوردل بودند (64)
بيان آيات
بيان آيات مربوط به گفتگوى نوح عليه السلام با قوم خود و نجات يافتن او و غرقگشتن مكذبين آيات الهى
اين آيات با ذكر داستان نوح (عليه السلام ) و اينكه چگونه مردم را به توحيد و ترك شرك دعوت مى نمود، و قومش او را انكار نموده ، بر شرك خود اصرار مى ورزيدند و اينكه چگونه خداوند طوفان را بر ايشان مسلط نمود و همه را تا به آخر هلاك ساخت و نوح و گروندگان به وى را نجات داد، تعقيب و دنباله آيات قبلى است كه آن نيز راجع به دعوت به توحيد و نهى از شرك به خداى سبحان و تكذيب آيات او بود، و به منظور تكميل همين بيان ، داستان عده ديگرى از انبياء از قبيل هود، صالح ، شعيب ، لوط و موسى (عليهماالسلام ) را نيز ذكر مى فرمايد.
و لقد ارسلنا نوحا الى قومه ...
نخست داستان نوح را ذكر فرموده ، چون نوح (عليه السلام ) اولين پيغمبرى است كه تفصيل نهضت او در قرآن ذكر شده ، و به زودى در تفسير سوره هود تفصيل داستان آنجناب خواهد آمد - ان شاء الله -.
لام در كلمه (لقد) براى قسم است ، و به منظور تاءكيد مطلب آورده شده ، چون روى سخن با مشركين بوده كه منكر نبوت هستند.**

***(232/7)***

**(فقال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره ) - نوح (عليه السلام ) بخاطر اينكه به مردم بفهماند كه او خيرخواه آنان است و مى خواهد مراتب دلسوزى خود را نسبت به آنان برساند مى گويد: (يا قوم : اى قوم من )، آنگاه اولين پيشنهادى كه به آنان مى كند اين است كه بياييد به دين توحيد بگراييد، سپس با جمله (انى اخاف عليكم عذاب يوم عظيم ) آنان را انذار نموده ، تهديد مى كند. و چون مقصودش از اين عذاب ، عذاب روز قيامت است ، پس در حقيقت در اين دو جمله دو تا از اصول دين را كه همان توحيد و معاد است به آنان گوشزد نموده ، بعدا در جمله (يا قوم ليس بى ضلاله و لكنى رسول من رب العالمين ) به اصل سوم از اصول دين يعنى مساءله نبوت اشاره مى نمايد. علاوه بر اينكه در همان دعوت به دو اصل اولى نيز اشاره به مساءله نبوت هست ، براى اينكه دعوت به يك نوع عبادت ، انذار از يك نوع عذابى است كه قومش هيچگونه اطلاعى از آن نداشته اند، و معلوم است كه دارنده چنين دعوت هايى جز پيغمبرى نمى تواند باشد.
از جمله (او عجبتم ان جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم لينذركم ) هم بر مى آيد كه قومش از شنيدن همان دو مطلب به مساءله نبوت كه اصل سومى است ، نيز منتقل شده اند،
چون مى فرمايد: از شنيدن آن دو دعوت بلكه از شنيدن اولين دعوت او نسبت به رسالت وى تعجب كرده اند.
قال الملا من قومه انا لنريك فى ضلال مبين**

***(232/8)***

**كلمه (ملا) به معناى اشراف و بزرگان قوم است ، و اين طبقه از افراد اجتماع را از اين نظر ملا گفته اند كه هيبت آنان دلها، و زينت و جمال شان چشم ها را پر مى كند، و اگر با اين تاءكيد شديد نسبت ضلالت به او داده اند، براى اين است كه اين طبقه هرگز توقع نداشتند كه يكنفر پيدا شود و بر بت پرستى آنان اعتراض نموده ، صريحا پيشنهاد ترك خدايان شان را كند و از اين عمل انذارشان نمايد، لذا وقتى با چنين كسى مواجه شده اند تعجب نموده ، او را با تاءكيد هر چه تمامتر گمراه خوانده اند، اين هم كه گفته اند: ما به يقين تو را گمراه مى بينيم ، مقصود از (ديدن ) حكم كردن است ، يعنى به نظر چنين مى رسد كه تو سخت گمراهى .
قال يا قوم ليس بى ضلاله ...
نوح (عليه السلام ) در جواب آنان گمراهى را از خود نفى نموده و در جمله (و لكنى رسول من رب العالمين ) خود را پيغمبرى مبعوث از طرف خداى سبحان معرفى مى كند، و اگر خدا را به وصف (رب العالمين ) ستوده ، براى اين است كه نزاع بر سر ربوبيت بوده ، آنان به غير از خدا براى هر شاءنى از شؤ ون عالم مانند آسمان و زمين و انسان و غير آن ارباب ديگرى داشتند، و آنجناب با ذكر اين وصف ربوبيت را منحصر به خداى تعالى نمود، و در اين جواب هيچ گونه تاءكيدى به كار نبرد- تا بفهماند مطلب يعنى رسالت وى و گمراه نبودنش آنقدر روشن است كه هيچ احتياجى به قسم يا تاءكيد ديگرى ندارد.
ابلغكم رسالات ربى و انصح لكم و اعلم من الله ما لا تعلمون
در اين چند جمله اوصاف خود را مى شمارد، نخست مى فرمايد: من از آنجايى كه رسولى از ناحيه پروردگار هستم ، به مقتضاى رسالتم پيام هايى را به شما مى رسانم ، و رسالت و پيغام را به صيغه جمع ذكر كرد تا بفهماند كه او تنها مبعوث به توحيد و معاد نشده ، بلكه احكام بسيار ديگرى نيز آورده ، چون نوح (عليه السلام ) از پيغمبران اولى العزم و صاحب كتاب و شريعت بوده است .**

***(232/9)***

**سپس مى فرمايد: من خيرخواه شمايم ، و با شما نصيحت هايى دارم كه شما را به خداوند و اطاعت او نزديك و از استنكاف از پرستش ‍ او دور مى سازد. آنگاه مى فرمايد: و من چيزهايى مى دانم كه شما نمى دانيد، و مقصودش از آن چيزها معارفى است كه خداوند از سنن جارى در عالم و از آغاز و انجام عالم به وى آموخته است ، مانند وقايع قيامت ، جزئيات مساءله ثواب و عقاب ، اطاعت و معصيت بندگان ، رضا و غضب و نعمت و عذابش .
پس اينكه بعضى گفته اند: دو جمله (ابلغكم ...) و (انصح لكم ) دو صفت و جمله (اعلم ...) حال از فاعل (انصح لكم ) است ، صحيح نيست ، بلكه همانطورى كه گفتيم اين سه جمله هر كدام براى غرض خاصى ذكر شده اند.
او عجبتم ان جاءكم ذكر من ربكم ...
اين جمله استفهامى است انكارى كه مى فهماند تعجب آنان از ادعاى رسالت و دعوت به دين حق بى جا و بى مورد بوده ، و مقصود از (ذكر) همان معارف حق او است كه بشر را به ياد خدا مى اندازد. و كلمه (من ربكم ) متعلق است به (كائن ) تقديرى .
(لينذركم و لتتقوا و لعلكم ترحمون ) - اين سه جمله متعلق است به جمله (جاءكم ) و معناى آن اين است كه : اين ذكر (دين ) به اين جهت براى شما فرستاده شده تا رسول ، شما را انذار نموده ، به اين وسيله وظيفه خود را ادا نمايد، و شما نيز از خدا بترسيد، تا در نتيجه رحمت الهى شامل حالتان شود، چون تنها تقوا و ترس از خدا آدمى را نجات نمى دهد، بلكه بايد رحمت الهى هم دستگير بشود.
اين سه جمله از كلام نوح (عليه السلام )، مشتمل است بر اجمالى از معارف عالى الهى .
فكذبوه فانجيناه و الذين معه فى الفلك ...**

***(232/10)***

**بنا به گفته راغب لفظ (فلك ) كه به معناى كشتى است هم در يك كشتى استعمال مى شود، و هم در كشتى هاى زياد، و به گفته صحاح اللغه هم معامله مذكر با آن مى شود و هم مونث . و دو كلمه (قوما عمين ) يكى وصف است و ديگرى موصوف ، و (عمين ) جمع (عمى ) بر وزن (خشن )، صفتى است مشبه از ماده (عمى ، يعمى ) فرق (عمى ) با (اعمى ) بطورى كه گفته اند اين است كه عمى تنها كسى را مى گويند كه بصيرت نداشته باشد، و اعمى به كسى اطلاق مى شود كه بصر (چشم ) نداشته باشد.
آيات 72 - 65 سوره اعراف
والى عاد اخاهم هودا قال يقوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره افلا تتقون (65)
قال الملا الذين كفروا من قومه انا لنريك فى سفاهه و انا لنظنك من الكذبين (66)
قال يقوم ليس بى سفاهه و لكنى رسول من رب العلمين (67)
ابلغكم رسلت ربى و انا لكم ناصح امين (68)
او عجبتم ان جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم لينذركم و اذكروا اذ جعلكم خلفاء من بعد قوم نوح و زادكم فى الخلق بصطه فاذكروا الاء الله لعلكم تفلحون (69)
قالوا اجئتنا لنعبد الله وحده و نذر ما كان يعبد ءاباونا فاتنا بما تعدنا ان كنت من الصادقين (70)
قال قد وقع عليكم من ربكم رجس و غضب اتجاد لوننى فى اسماء سميتموها انتم و ءاباوكم ما نزل الله بها من سلطان فانتظروا انى معكم من المنتظرين (71)
فانجيناه و الذين معه برحمه منا و قطعنا دابر الذين كذبوا باياتنا و ما كانوا مؤ منين (72)
ترجمه آيات
و به سوى قوم عاد برادرشان هود را (فرستاديم )، گفت : اى قوم ! خداى يگانه را كه جز او خدايى نداريد بپرستيد، چرا پرهيزكارى نمى كنيد؟ (65)
بزرگان قومش كه كافر بودند، گفتند: ما تو را دستخوش سفاهت مى بينيم ، و از دروغگويانت مى پنداريم (66)
گفت : اى قوم ! من دستخوش سفاهت نشده ام بلكه پيغمبرى از ناحيه پروردگار جهانيانم (67)
كه پيغام هاى پروردگار خويش به شما مى رسانم و براى شما خيرخواهى امينم (68)**

***(232/11)***

**مگر شگفت داريد كه شما را از پروردگارتان به وسيله مردى از خودتان تذكارى آمده باشد تا شما را بيم دهد؟ به ياد آريد آندم كه شما را از پس قوم نوح جانشين آنان كرد و جثه هاى شما را درشت آفريد، نعمت هاى خدا را به ياد آريد شايد رستگار شويد (69)
گفتند: مگر به سوى ما آمده اى تا خدا را به تنهايى بپرستيم و آنچه را پدران ما مى پرستيدند واگذاريم ؟ اگر راست مى گويى عذابى را كه از آن بيممان مى دهى بيار (70)
گفت : عذاب و غضب پروردگارتان بر شما وقوع يافت ، چرا با من بر سر نام هايى كه شما و پدرانتان ساخته و روى يك مشت سنگ و چوب گذاشته ايد در حالى كه خداوند حجتى درباره آنها نازل نكرده ، مجادله مى كنيد؟ منتظر باشيد كه من نيز با شما انتظار آن عذاب را مى برم (71)
پس او را با كسانى كه همراه وى بودند به رحمت خويش نجات داديم و نسل كسانى را كه آيه هاى ما را تكذيب كرده بودند، و مؤ من نبودند، قطع كرديم (72)
بيان آيات
بيان آيات مربوط به محاجه هود عليه السلام با قوم خود
و الى عاد اخاهم هودا قال يا قوم اعبدوا الله ...
(اخ ) كه اصلش (اخو) است به معناى برادر است ، حال يا برادر تكوينى يعنى آن كسى كه در ولادت از پدر يا مادر و يا هر دو با انسان شريك است ، يا برادر رضاعى كه شرع او را برادر دانسته ، و يا برادرخواندگى ، كه بعضى از اجتماعات آن را معتبر شمرده اند، اين معناى اصلى كلمه مزبور است ، و ليكن بطور استعاره به هر كسى كه با قومى يا شهرى ، يا صنعتى و سجيه اى نسبت داشته باشد نيز برادر آن چيز اطلاق مى كنند مثلا مى گويند: (اخو بنى تميم برادر قبيله بنى تميم ) و يا (اخو يثرب برادر يثرب ) و يا (اخوالحياكه برادر پشم بافى ) و يا (اخوالكرم برادر كرامت ).**

***(232/12)***

**در آيه مورد بحث : (و الى عاد اخاهم هودا) برادر به همين معناى استعارى است . حرفهايى كه در پيرامون جمله (قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره ) بايد زده شود همان حرفهايى است كه در ذيل همين جمله در داستان قبلى زده شد، تنها تفاوتى كه جمله مورد بحث با جمله مشابهش در داستان نوح (عليه السلام ) دارد اين است كه در آنجا داشت : (فقال ...) و در اينجا دارد (قال ) و جاى اين هست كه كسى بپرسد چرا در آنجا حرف عطف (فاء) بر سر جمله در آمد و در اينجا در نيامد؟ جوابش همانطورى كه زمخشرى نيز در كشاف گفته اين است كه : در آيه مورد بحث سؤ الى در تقدير است ،
گويا پس از آنكه فرمود: (و الى عاد اخاهم هودا و هود را فرستاديم به سوى قوم عاد) كسى پرسيده است : از كلام نوح با خبر شديم ، اينك بفرما ببينيم هود به قوم چه گفت ؟ در جواب فرمود: (قال يا قوم ...).
و اين سؤ ال و جواب در داستان نوح (عليه السلام ) تصور ندارد، براى اينكه داستان مزبور، اولين داستانى است كه در اين آيات ايراد شده است .
قال الملا الذين كفروا من قومه ...
بطورى كه از داستان هود و قومش كه به زودى آن را نقل مى كنيم بر مى آيد عده اى از قوم وى ايمان داشته و از ترس سايرين ايمان خود را پنهان مى داشتند، بخلاف قوم نوح كه يا هيچ يك از آنها ايمان نداشتند، يا اگر داشتند ايمانشان را پنهان نمى كردند، و به داشتن ايمان ، معروف و انگشت نما بوده اند، لذا در آيه مربوط به قوم نوح فرمود: (قال الملا من قومه همه بزرگان قومش گفتند...)، و ليكن در خصوص داستان هود فرمود: (قال الملا الذين كفروا من قومه گروهى كه از بزرگان قوم وى كه كافر بودند، گفتند...). زمخشرى نيز در وجه فرق بين اين دو تعبير همين معنا را ذكر كرده است .**

***(232/13)***

**(انا لنريك فى سفاهه و انا لنظنك من الكاذبين ) - قوم هود از آنجايى كه بر سنت بت پرستى خو كرده بودند، و بت ها در دلهايشان ، مقدس و محترم بود، و با اين حال كسى جراءت نداشت سنت غلط آنان را مورد اعتراض قرار دهد لذا از كلام هود خيلى تعجب كرده ، با تاءكيد هر چه بيشتر (يعنى با بكار بردن لام در (لنريك ) و استعمال لفظ (ان ) در (انا) و لام در (لنظنك ) ) اولا او را مردى سفيه و كم عقل ، و راءى او را راءيى غلط خوانده ، و ثانيا او را به ظن بسيار قوى از دروغگويان پنداشتند.
از لفظ (كاذبين ) و همچنين از لفظ (رسل ) كه در جمله (و تلك عاد جحدوا بايات ربهم و عصوا رسله ) بر مى آيد كه قوم هود غير از آنجناب ، پيغمبران ديگرى را هم تكذيب و نافرمانى كرده اند.
جواب مؤ دبانه هود عليه السلام به قومش كه او را سفيه خوانده بودند و اشاره بهاينكه قوم هود داراى تمدن بوده اند
قال يا قوم ليس بى سفاهه ...
حرفى كه در تفسير اين آيه بايد گفته شود، همان حرفى است كه در آيه مشابه آن در داستان نوح گفتيم ، تنها چيزى كه در خصوص اين جمله بايد بگوييم اين است كه قوم هود بيشتر از قوم نوح بى شرمى و وقاحت كردند،
چه آنان نوح (عليه السلام ) را تنها مردى گمراه دانستند، واينان هود را مردى سفيه خواندند، و در عين حال هود (عليه السلام ) وقار نبوت را از دست نداد و ادبى را كه انبياء در دعوت الهى خود بايد رعايت كنند فراموش نفرمود، و با كمال ادب فرمود: (يا قوم ) و اين لحن ، لحن كسى است كه نهايت درجه مهربانى و حرص بر نجات مردمش را دارد.
(ليس بى سفاهه و لكنى رسول من رب العالمين ) - و به طورى كه مى بينيد در رد تهمت سفاهت از خود و اثبات ادعاى رسالت خويش ، هيچ تاءكيدى به كار نبرد، براى اينكه اولا در مقابل مردمى لجوج ، لجبازى و اصرار نكرده باشد، و در ثانى بفهماند كه ادعايش ‍ آنقدر روشن است كه هيچ احتياجى به تاءكيد ندارد.**

***(232/14)***

**ابلغكم رسالات ربى و انا لكم ناصح امين
يعنى من از جهت اينكه فرستاده اى هستم به سوى شما، كارى جز تبليغ پيام هاى پروردگارم ندارم ، و از آنچه شما درباره ام مى پنداريد، بكلى منزه هستم . آرى ، من در آنچه شما را به سوى آن مى خوانم حيله گر نبوده ، نسبت به آن دين حقى كه به آن مبعوث شده ام ، خائن نيستم ، و چيزى از آن را زير و رو نكرده ، جز تدين شما را به دين توحيد يعنى دينى كه نفع و خير شما در آن است چيز ديگرى نمى خواهم . و در برابر اينكه آنان او را دروغگو شمردند، خود را (امين ) ناميد.
او عجبتم ان جاءكم ذكر من ربكم ...
كلمه (بصطه ) همان (بسطه ) با سين است ، و از آنجايى كه پهلوى (طا) كه از حروف اطباق است قرار گرفته ، مبدل به (صاد) شده همچنانكه (صراط) را با اينكه اصلش (سراط) است ، به همين خاطر با (صاد)مى نويسند. كلمه (آلاء) جمع : (اءلى )- به فتح همزه - و (الى ) - له كسر آن - له معناى نعمت است ، همچنانكه (آناء) جمع (اءنى ) و (انى ) است .
هود (عليه السلام ) در اين جمله مانند نوح (عليه السلام ) تعجب قوم را بى مورد دانسته و از نعمتهاى الهى دو نعمت را كه بسيار روشن بوده ، ذكر فرموده است ، يكى اينكه خداوند آنان را پس از انقراض قوم نوح ، خليفه خود قرار داده ، و ديگر اينكه به آنها درشتى هيكل و نيروى بدنى فراوان ارزانى داشته است . از همين جا معلوم مى شود كه قوم هود، داراى تمدن بوده و تقدم بر ساير اقوام داشته ، و قوه و قدرت بيشترى را دارا بودند. هود (عليه السلام ) بعد از ذكر اين دو نعمت اشاره به ساير نعمت هاى الهى نموده و فرموده : (فاذ كروا آلا الله لعلكم تفلحون ...).
قالو اجئتنا لنعبد الله وحده و نذر ما كان يعبد آباءنا...)
قوم هود براى اينكه او را به نوعى از استهزاء ساكت كنند، مساءله تقليد از پدران را به رخ او كشيدند.
قال قد وقع عليكم من ربكم رحبس و غضب ...**

***(232/15)***

**(رحبس ) و (رجز) چيزى است كه اگر با چيزى ديگر برخورد بكند بايد از آن چيز صرفنظر نموده ، آن را دور انداخت . مدفوع انسان را هم از همين جهت رحبس و رجز گفته اند، هود (عليه السلام ) نيز در اين كلام خود، عذاب را رحبس خوانده ، چون طبعا انسان از عذاب تنفر داشته و شخص معذب خود را از اشخاص ايمن از عذاب دور مى سازد.
هود (عليه السلام ) در جواب قوم گفت : اين اصرارى كه شما در پرستش بت ها و تقليد كور كورانه از پدران خود مى ورزيد، باعث دورى شما از خدا و غضب خدا بر شما گشت ، و سبب شد آن عذابى كه از در انكار مى گفتيد: چه وقت نازل مى شود؟ به همين زودى بر شما نازل گردد، پس منتظر آن باشيد و من هم با شما انتظار آن را دارم .
احتجاج هود عليه السلام با قوم خود و رد مسلك بت پرستى آنان
(اتجادلوننى فى اسماء سميتموها انتم و ابائكم ما نزل الله بها من سلطان ) - هود (عليه السلام ) در اين جملات استدلالى را كه قوم بر الوهيت بت ها مى كردند رد مى كند، چون قومش مى گفتند: پدران ما كه اين بت ها را مى پرستيدند از ما عاقل تر بودند، و ما ناگزير بايد از آنان پيروى كنيم ، هود (عليه السلام ) در جواب مى فرمايد: پدران شما نيز مانند شما برهان و دليل صحيحى بر خدايى اين بت ها نداشتند، و مساءله خدا بودن آنها جز نامهايى كه شما بر آنها نهاده ايد چيز ديگرى نيست ، اين شماييد كه به دست خود سنگ يا چوب هايى را تراشيده يكى را خداى ارزانى و فراوانى نعمت ، و ديگرى را خداى جنگ و سومى را خداى دريا و يا خشكى خوانده ايد، جز نامگذارى شما ماءخذ ديگرى نداشته و خدايى آنها جز در اوهام شما مصداق ديگرى ندارد، و آيا با يك مشت اوهام كه اسم گذاريش به اختيار خود انسان است ، مى خواهيد ادعاى مرا كه تواءم با دليل و برهان قطعى است جواب دهيد؟.**

***(232/16)***

**اين طرز بيان در استدلال بر بطلان مسلك بت پرستى در قرآن كريم فراوان به چشم مى خورد، و اين خود لطيف ترين بيان و برنده ترين حجتى است بر بطلان اين مسلك ، زيرا هر صاحب ادعايى كه نتواند بر حقانيت ادعاى خود اقامه حجت و برهان كند، در حقيقت برگشت ادعايش به خيال و فرض نامگذارى مى شود، و از بديهى ترين جهالت ها است كه انسان در مقابل برهان لجاجت ورزيده به يك مشت موهومات و فرضيات اعتماد كند، و اين طرز بيان ، تنها در مساءله پرستش جريان ندارد، بلكه اگر در آن دقت شود در هر چيزى كه انسان به آن اعتماد نمايد و آن را در قبال خداى تعالى موجودى مستقل پنداشته ، در نتيجه به آن دلبستگى پيدا نمايد، آن را اطاعت كند و به سويش تقرب بجويد اين بيان جريان دارد.
لذا خداى تعالى اطاعت غير خود را نيز عبادت خوانده ، مثلا درباره اطاعت از شيطان فرموده : (الم اعهد اليكم يا بنى آدم ان لا تعبدوا الشيطان انه لكم عدو مبين و ان اعبدونى هذا صراط مستقيم ).
فانجيناه و الذين معه برحمه منا...
اينكه در اين آيه (رحمت ) نكره يعنى بدون اضافه ذكر شده و خلاصه نفرمود: (رحمتى ) براى اين است كه دلالت بر نوع مخصوصى از رحمت كند، و آن رحمتى است كه مخصوص به مؤ منين است و آن همانا نصرت و پيروزى بر دشمنان است ، همچنانكه فرمود: (انا لننصر رسلنا و الذين آمنوا فى الحياه الدنيا و يوم يقوم الاشهاد) و نيز فرموده : (و كان حقا علينا نصر المؤ منين ).**

***(232/17)***

**(و قطعنا دابر الذين كذبوا باياتنا...) - (قطع دابر) كنايه از هلاكت و قطع نسل است ، چون دابر هر چيزى به معناى دنباله آن است ، حال چه دنباله از طرف گذشته ، همچنانكه مى گويند: (امس الدابر) و يا از طرف آينده ، مثل اينكه مى گويند: (دابر القوم ) و معلوم است كه هلاكت قومى باعث هلاكت دنباله و نسل آن قوم نيز هست . و ما - ان شاء الله -به زودى بحث مفصلى در پيرامون داستان هود (عليه السلام ) در سوره هود ايراد خواهيم نمود.
آيات 79 - 73 سوره اعراف
و الى ثمود اخاهم صالحا قال ياقوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره قد جاءتكم بينه من ربكم هذه ناقه الله لكم آيه فذروها تاكل فى ارض الله و لا تمسوها بسوء فياخذكم عذاب اليم (73)
و اذكروا اذ جعلكم خلفاء من بعد عاد و بواكم فى الارض تتخذون من سهولها قصورا و تنحتون الجبال بيوتا فاذكروا آلاء الله و لا تعثوا فى الارض مفسدين (74)
قال الملا الذين استكبروا من قومه للذين استضعفوا لمن امن منهم اتعلمون ان صالحا مرسل من ربه قالوا انا بما ارسل به مؤ منون (75)
قال الذين استكبروا انا بالذى امنتم به كفرون (76)
فعقروا الناقه و عتوا عن امر ربهم و قالوا يا صالح ائتنا بما تعدنا ان كنت من المرسلين (77)
فاخذتهم الرجفه فاصبحوا فى دارهم جاثمين (78)
فتولى عنهم و قال ياقوم لقد ابلغتكم رساله ربى و نصحت لكم و لكن لا تحبون الناصحين (79)
ترجمه آيات
و به سوى قوم ثمود، برادرشان صالح را(فرستاديم ) گفت : اى قوم ! خداى يگانه را كه جز او خدايى نداريد بپرستيد، كه شما را از پروردگارتان حجتى آمد، اين شتر خدا است كه معجزه اى براى شما است ، بگذاريدش تا در زمين خدا چرا كند، و زنهار! به آن آسيب مرسانيد كه به عذابى دردناك دچار شويد (73)
به ياد آريد زمانى را كه خداوند پس از قوم عاد شما را جانشين آنان كرد**

***(232/18)***

**و در اين سرزمين جايتان داد، و اينك در دشتهاى آن كوشك ها مى سازيد، و از كوه ها خانه ها مى تراشيد، به ياد آريد نعمت هاى خدا را و در اين سرزمين فساد نينگيزيد. (74)
بزرگان قومش كه گردنكشى كرده بودند به كسانى كه زبون به شمار مى رفتند، (يعنى ) به آنهايى كه مؤ من شده بودند گفتند: شما چه مى دانيد كه صالح پيغمبر پروردگار خويش است ؟ گفتند: ما به آيينى كه وى را به ابلاغ آن فرستاده اند مؤ منيم (75)
كسانى كه گردنكشى كرده بودند گفتند: ما آيينى را كه شما بدان گرويده ايد منكريم (76)
پس شتر را بكشتند و از فرمان پروردگار خويش سرپيچيدند، و گفتند: اى صالح اگر تو پيغمبرى عذابى را كه به ما وعده مى دهى بيار (77)
پس دچار زلزله شده و در خانه هاى خويش بى جان شدند (78)
آنگاه صالح از آنان دور شد و گفت : اى قوم ! من پيغام پروردگار خويش را رسانيدم و به شما خيرخواهى كردم ، ولى شما خيرخواهان را دوست نمى داريد (79)
بيان آيات
بيان آيات مربوط به رسالت صالح (عليه السلام ) و داستان ناقه
و الى ثمود اخاهم صالحا...
ثمود يكى از امت هاى قديمى عرب بوده كه در سرزمين يمن در احقاف مى زيسته اند، و خداوند متعال شخصى از خود آنان را به نام (صالح ) در ميانشان مبعوث نمود. صالح (عليه السلام ) قوم خود را كه مانند قوم نوح و هود مردمى بت پرست بودند به دين توحيد دعوت نمود و فرمود: (يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره ).
(قد جاءتكم بينه من ربكم ) - يعنى براى شما شاهدى كه شهادتش قطعى است آمد.
(هذه ناقه الله لكم آيه ) - اين جمله بينه اى را كه در جمله قبل بود بيان مى كند و مقصود از (ناقه ) همان ماده شترى است كه خداوند آن را به عنوان معجزه براى نبوت صالح از شكم كوه بيرون آورد، و به همين عنايت بود كه آن را ناقه خدا ناميد.**

***(232/19)***

**(فذروها تاكل فى ارض الله ...) - استعمال لفظ (فاء)، تفريع را مى رساند، و چنين مى فهماند كه چون ناقه مذكور، ناقه خدا است پس بگذاريد تا در زمين خدا بچرد. و اين تعبير يعنى به كار بردن لفظ (فاء) خالى از تشديد هم نيست ، هم آن تفريع را مى رساند و هم زمينه را براى ذكر عذاب كه به مقتضاى آيه (و لكل امه رسول فاذا جاء رسولهم قضى بينهم بالقسط و هم لا يظلمون ) حساب هر پيغمبرى را با امتش تصفيه مى كند، آماده مى سازد.
آيه شريفه ، مخصوصا جمله (فى ارض الله ) بطور تلويح مى فهماند كه قوم صالح ، از آزاد گذاشتن ناقه در چريدن و گردش كردن ، اكراه داشتند و گويا اين معنا بر آنان گران مى آمده و نمى خواستند زير بار آن بروند، لذا توصيه كرده كه از آزادى آن جلوگيرى نكنند، و تهديد فرموده كه اگر آسيبى به آن رسانيده ، يا آن را بكشند به عذاب دردناكى دچار مى شوند.
و اذكروا اذ جعلكم خلفاء من بعد عاد...
صالح در اين جمله قوم خود را به تذكر و ياد آوردن نعمت هاى خدا دعوت مى كند، همچنانكه هود قوم عاد را به آن دعوت مى نمود. و از جمله نعمت هايى كه به ياد آنان مى آورد اين است كه خداوند آنان را جانشين قوم عاد و ساير امت هاى گذشت ه قرار داده و در زمين مكنتشان داده ، و اينك قسمت هاى جلگه زمين و همچنين كوهستانى آن را اشغال نموده و در آن خانه و آبادى به وجود آورده اند، آنگاه تمامى نعمت ها را در جمله (فاذكروا آلاء الله ) خلاصه مى كند، و با به كار بردن لفظ (فاء) كه براى تفريع است ، مغايرت آن را با جملات قبل مى رساند، و گويا پس از اينكه فرمود: نعمت هاى خدا را به ياد بياوريد، و تعدادى از آن نعمت ها را بر شمرد، براى بار دوم فرمود: با اين همه نعمت ها كه خداوند در دسترس شما قرار داده ، جا دارد كه آن نعمت ها را به ياد بياوريد.**

***(232/20)***

**(و لا تعثوا فى الارض مفسدين ) - اين جمله عطف بر جمله (فاذكروا) و لازمه آن است ، و ماده (عثى ) هم به معناى فساد تفسير شده ، و هم به معناى اضطراب و مبالغه آمده است . راغب در مفردات مى گويد: (عيث و عثى ) با اينكه دو ماده هستند از جهت معنا به هم نزديك هستند، مانند (جذب و جبذ)، چيزى كه هست ماده (عيث ) بيشتر در فسادهايى گفته مى شود كه محسوس باشد، به خلاف ماده (عثى ) كه بيشتر در فسادهاى معنوى و غير حسى به كار برده مى شود، مانند آيه (و لا تعثوا فى الارض مفسدين ).
فقط مستضعفين از قوم صالح به وى ايمان آورده بودند
قال الملا الذين استكبروا من قومه للذين استضعفوا لمن آمن منهم ...
جمله (للذين استضعفوا) را با جمله (لمن آمن منهم ) تفسير كرد تا دلالت كند بر اينكه مستضعفين از قوم صالح ، مؤ منين آن قوم بودند، و خلاصه ، تنها مستضعفين به وى ايمان آورده بودند.
(فعقروا الناقه و عتوا عن امر ربهم ...) - (عقر نخله ) به معناى بريدن آن از بيخ است ، و (عقر ناقه ) به معناى نحر آن است ، و به معناى بريدن دست و پاى آن نيز آمده .
و (عتو) به معناى تمرد و سرپيچى است . و در اين آيه از آنجايى كه با لفظ (عن ) متعدى شده ، متضمن سرپيچى از روى استكبار است . معناى بقيه جملات اين دو آيه روشن است ، و احتياج به توضيح ندارد.
فاخذتهم الرجفه فاصبحوا فى دارهم جاثمين ...
(رجفه ) به معناى لرزيدن و اضطراب شديد است ، مانند زلزله در زمين و تلاطم در دريا. و (جثوم ) در انسان و پرندگان مانند به سينه در افتادن شتر است .**

***(232/21)***

**در آيات مورد بحث عذابى را كه قوم صالح با آن به هلاك ت رسيده اند، (رجفه ) خوانده و در آيه (67) سوره هود آن را (صيحه ) و در آيه (فاخذتهم صاعقه العذاب الهون ) آن را (صاعقه ) ناميده است . و اين بدان علت است كه نوعا صاعقه هاى آسمانى بدون صيحه و صداى هولناك و نيز بدون رجفه و زلزله نيست ، چون معمولا اينگونه صاعقه ها باعث اهتزاز جو مى شود، و اهتزاز جوى نيز وقتى به زمين مى رسد باعث لرزيدن زمين شده ، ايجاد زلزله مى كند. ممكن هم هست گفته شود وجه تسميه (صاعقه ) به (رجفه ) اين است كه صاعقه باعث تكان خوردن دلها و لرزيدن اندام آدمى است .
اين آيه تنها دلالت دارد بر اينكه اين عذاب كه مقصود از آن استيصال و انقراض آن قوم بوده ، اثر كفر و ظلمى بوده است كه نسبت به آيات خدا روا مى داشتند، و اما اينكه اين عذاب چگونه بوجود آمده ، آيه شريفه متعرض آن نيست .
آيات 84 - 80 سوره اعراف
مربوط به رسالت لوط
و لوطا اذ قال لقومه اتاتون الفاحشه ما سبقكم بها من احد من العالمين (80)
انكم لتاتون الرجال شهوه من دون النساء بل انتم قوم مسرفون (81)
و ما كان جواب قومه الا ان قالوا اخرجوهم من قريتكم انهم اناس يتطهرون (82)
فانجيناه و اهله الا امراته كانت من الغابرين (83)
و امطرنا عليهم مطرا فانظر كيف كان عاقبه المجرمين (84)
ترجمه آيات
و لوط را فرستاديم ، به ياد آر زمانى را كه وى به قوم خود گفت : چرا اين كار زشتى را مى كنيد كه هيچ يك از جهانيان پيش از شما نكرده اند (80)
شمااز روى شهوت به جاى زنان به مردان رو مى كنيد، بلكه شما گروهى اسراف پيشه ايد (81)
پاسخ قومش جز اين نبود كه گفتند: از دهكده خويش بيرونشان كنيد، كه اينان خود را پاكيزه قلمداد مى كنند (82)
پس او را با كسانش نجات داديم ، مگر زنش را كه قرين بازماندگان بود (83)
آنگاه بارانى عجيب بر آنان ببارانديم ، بنگر تا عاقبت بدكاران چسان بود (84)
بيان آيات**

***(232/22)***

**و لوطا اذ قال لقومه اتاتون الفاحشه ...
ظاهر جمله اين است كه اين داستان عطف به داستان نوح است كه قبلا ذكر نموده و در ابتداى آن فرموده بود:
(و لقد ارسلنا نوحا) و بنابراين تقدير آيه مورد بحث نيز: (و لقد ارسلنا لوطا اذ قال لقومه ) خواهد بود، اين آن چيزى است كه از ظاهر آيه استفاده مى شود، و ليكن معهود از اينگونه سياق هاى قرآنى اين است كه لفظ (اذكر به ياد آر) مقدر بوده و تقدير آيه : (اذكر لوطا الذى ارسلناه اذ قال لقومه ) مى باشد.
وحدت سياق اقتضا داشت كه همچنانكه در داستان هود و صالح فرمود: (و الى عاد اخاهم هودا) و (و الى ثمود اخاهم صالحا) در اينجا نيز بفرمايد (و الى فلان اخاهم لوطا) و اگر در خصوص قوم لوط سياق را تغيير داده و بعد از ذكر داستان آن قوم مجددا به سياق قبلى برگشته و فرموده : (و الى مدين اخاهم شعيبا) براى اين بوده كه لوط از پيروان شريعت ابراهيم (عليه السلام ) بوده ، به خلاف هود و صالح كه از پيروان شريعت نوح (عليه السلام ) بودند، و در تفسير سوره (هود) خواهيم گفت كه لوط از بستگان ابراهيم (عليه السلام ) بوده ، و آن حضرت او را به سوى اهل سدوم و اقوام مجاور آنان فرستاد، تا آنان را كه مشرك و از بت پرستان بودند، به دين توحيد دعوت كند.
(اتاتون الفاحشه ) مراد از (فاحشه ) عمل لواط است ، به دليل اينكه در آيه بعد مى فرمايد: (اتاتون الرجال شهوه ).
(ما سبقكم بها من احد من العالمين )- يعنى هيچ يك از امم و اقوام روى زمين مرتكب چنين گناهى نشدند. و اين جمله ، دلالت دارد بر اينكه تاريخ پيدايش اين عمل منتهى به همين قوم مى شود.
و ما در تفسير سوره هود، به تفصيل قصه لوط، متعرض خواهيم شد - ان شاء الله تعالى -.
انكم لتاتون الرجال شهوه من دون النساء...**

***(232/23)***

**(اتيان الرجال ) به قرينه كلمه (شهوه ) و همچنين به قرينه (من دون النساء) كنايه است از عمل نامشروع با مردان ، و اين دو قرينه ، علاوه بر اينكه (اتيان الرجال ) را معنا مى كند، اين معنا را نيز مى رساند كه قوم لوط عمل زناشويى با زنان را ترك گفته و به مردان اكتفاء مى كردند، و اين عمل را از آنجايى كه تجاوز و انحراف از قانون فطرت است ، (اسراف ) ناميده و فرموده : (بل انتم قوم مسرفون ).
جمله مورد بحث جمله اى است استفهامى و تقدير آن (ءانكم ) است ، از آنجايى كه عمل مزبور، فاحشه بى سابقه اى بوده از در تعجب و استبعاد مى پرسد: (آيا شما چنين كارى را مرتكب مى شويد؟).
و ما كان جواب قومه الا ان قالوا...
يعنى از آنجايى كه جواب درستى از اين سؤ ال نداشتند لاجرم او را تهديد به تبعيد نموده ، گفتند: (اخرجوهم من قريتكم ) و اين خود دليل بر سفاهت قوم لوط است ، كه اصلا متعرض جواب از سؤ ال لوط نشده ، در مقام جواب چيزى گفتند كه هيچ ربطى به سؤ ال او نداشت ، چون جواب از سؤ ال لوط يا به اعتراف به آن است ، و يا به اين است كه با دليل آن را ابطال كنند، و قوم لوط چنين نكردند، بلكه او را بخاطر اينكه مردى غريب و خوش نشين در شهر است ، خوار شمرده و كلامش را بى ارزش دانسته ، گفتند: شهر از ما است ، و اين مرد در اين شهر خوش نشين است ، و كس و كارى ندارد، او را نمى رسد كه به كارهاى ما خرده گيرى كند.
فانجيناه و اهله الا امراته كانت من الغابرين
اين آيه و همچنين آيه (فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ) دلالت دارند بر اينكه جز اهل خانه لوط هيچ كس در آن قريه ايمان نياورده بودند.
كلمه (غابرين ) به معناى گذشتگان از قوم است ، و در اينجا كنايه از هلاكت است ، يعنى همسر او هم جزو از بين رفتگان است .
و امطرنا عليهم مطرا فانظر كيف كان عاقبه المجرمين**

***(232/24)***

**با اينكه در اينجا انتظار مى رفت عذابى را ذكر كند، و مع ذلك اسمى از عذاب نياورده و به جاى آن ، فرستادن باران را ذكر فرموده ، براى اين بود كه بفهماند عذاب و هلاكت قوم لوط به وسيله باران بوده ، و به همين جهت باران را نكره آورده و فرمود: (مطرا بارانى ) تا بفهماند باران مزبور از باران هاى معمولى نبوده ، بلكه بارانى مخصوص و از جهت غرابت و شدت اثر، بى سابقه بوده است ، چنانكه در جاى ديگر قرآن درباره اين باران توضيح داده و فرموده : (و امطرنا عليها حجاره من سجيل منضود مسومه عند ربك و ما هى من الظالمين ببعيد).
جمله (فانظر كيف كان عاقبه المجرمين ) خطاب به پيغمبر اسلام (صلى الله عليه و آله و سلم ) است تا او و امتش عبرت بگيرند.
آيات 93 - 85 سوره اعراف
و الى مدين اخاهم شعيبا قال يقوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره قد جاءتكم بينه من ربكم فاوفوا الكيل و الميزان و لا تبخسوا الناس اشياءهم و لا تفسدوا فى الارض بعد اصلاحها ذلكم خير لكم ان كنتم مؤ منين (85)
و لا تقعدوا بكل صراط توعدون و تصدون عن سبيل الله من آمن به و تبغونها عوجا و اذكروا اذ كنتم قليلا فكثركم و انظروا كيف كان عقبه المفسدين (86)
و ان كان طائفه منكم آمنوا بالذى ارسلت به و طائفه لم يومنوا فاصبروا حتى يحكم الله بيننا و هو خير الحاكمين (87)
قال الملا الذين استكبروا من قومه لنخرجنك يشعيب و الذين آمنوا معك من قريتنا او لتعودن فى ملتنا قال اولو كنا كارهين (88)
قد افترينا على الله كذبا ان عدنا فى ملتكم بعد اذ نجينا الله منها و ما يكون لنا ان نعود فيها الا ان يشاءالله ربنا وسع ربنا كل شى ء علما على الله توكلنا ربنا افتح بيننا و بين قومنا بالحق و انت خير الفاتحين (89)
و قال الملا الذين كفروا من قومه لئن اتبعتم شعيبا انكم اذا لخاسرون (90)
فاخذتهم الرجفه فاصبحوا فى دارهم جاثمين (91)**

***(232/25)***

**الذين كذبوا شعيبا كان لم يغنوا فيها الذين كذبوا شعيبا كانوا هم الخاسرين (92)
فتولى عنهم و قال يا قوم لقد ابلغتكم رسالات ربى و نصحت لكم فكيف آسى على قوم كافرين (93).
ترجمه آيات
و به سوى مردم مدين برادرشان شعيب را فرستاديم ، (او به قوم خود) گفت : اى قوم ! خداى يگانه را كه جز او خدايى نداريد بپرستيد، برهانى از پروردگارتان به سوى شما آمده (و حجت بر شما تمام شده ) پيمانه و وزن را تمام دهيد (كم فروشى مكنيد) و حق مردم را كم مدهيد و در اين سرزمين پس از اصلاح آن فساد راه ميندازيد، اين دستور را اگر باور داشته باشيد براى شما بهتر است (85)
بر سر هر راه منشينيد كه مردم را بترسانيد، و كسى را كه به خدا ايمان آورده از راه خدا باز داريد، و راه خدا را منحرف خواسته باشيد، زمانى را به ياد آريد كه اندك بوديد، و خدا بسيارتان كرد، به ياد آريد و بنگريد سرانجام تباهكاران چگونه بود (86)
اگر گروهى از شما به اين آيين كه من براى ابلاغ آن مبعوث شده ام ايمان آورده اند و گروهى ايمان نياورده اند، صبر كنيد تا خداى مان داورى كند، او بهترين داوران است (87)
بزرگان قوم وى كه گردن كشى مى كردند گفتند: اى شعيب ! ما تو را با كسانى كه به تو ايمان آورده اند، از آبادى خود بيرون مى كنيم ، مگر اينكه به آيين ما باز گرديد، گفت : (به آيين شما بازگرديم ) هر چند از آن نفرت داشته باشيم ؟ (88)
اگر پس از آنكه خدا ما را از آيين شما رهايى داده بدان باز گرديم درباره خدا دروغى ساخته ايم ، ما را نسزد كه بدان باز گرديم ، مگر خدا، پروردگارمان بخواهد كه علم پروردگار ما به همه چيز رسا است ، و ما كار خويش را به خدا واگذاشته ايم ، پروردگارا! ميان ما و قوممان به حق داورى كن كه تو بهترين داورانى (89)
بزرگان قوم كه كافر بودند گفتند: اگر شعيب را پيروى كنيد زيان خواهيد ديد (90)**

***(232/26)***

**زلزله گريبان ايشان را بگرفت و در خانه هاى خويش بى جان شده و به زانو درآمدند (91)
گويى كسانى كه شعيب را تكذيب كردند هرگز در آن ديار نبودند، و كسانى كه شعيب را تكذيب مى كردند، خود مردمى زيانكار بودند (92)
آنگاه از آنان رو برتافته و گفت : اى قوم ! من پيغام هاى پروردگار خويش را به شما رساندم و نصيحتتان كردم ، چگونه براى گروهى كه كفر مى ورزند اندوهگين شوم ؟ (93).
next page
fehrest page
back page**

***(232/27)***

**next page
fehrest page
back page
بيان آيات
بيان آيات مربوط به رسالت شعيب (عليه السلام )
و الى مدين اخاهم شعيبا...
اين آيه عطف است بر داستان نوح (عليه السلام )، چون شعيب (عليه السلام ) نيز مانند نوح و ساير انبياى قبل از خود دعوت خويش را بر اساس توحيد قرار داده بود.
(قد جاءتكم بينه من ربكم ) اين جمله دلالت دارد بر اينكه شعيب (عليه السلام ) معجزاتى كه دليل بر رسالتش باشد داشته ، و اما آن معجزات چه بوده ، قرآن كريم اسمى از آن نبرده است .
و مقصود از اين آيات و معجزات ، آن عذابى كه در آخر داستان ذكر مى كند نيست ، زيرا گر چه آن نيز در جاى خود آيتى بود، و ليكن آيتى بود كه همه آنان را هلاك ساخت ، و معلوم است كه آيه عذاب آيه و معجزه رسالت نمى تواند باشد. علاوه بر اينكه پس از ذكر اين آيه و بينه نتيجه گرفته و مى فرمايد: پس به كيل و وزن وفا كنيد، و اين نتيجه گيرى وقتى صحيح است كه عذاب نازل نشده باشد، و مردم هلاك نشده باشند.
تعاليم شعيب (ع ) به قوم خود
(فاوفوا الكيل و الميزان و لا تبخسوا الناس اشياءهم و لاتفسدوا فى الارض بعد اصلاحها) شعيب (عليه السلام ) نخست قوم خود را پس از دعوت به توحيد كه اصل و پايه دين است به وفاى به كيل و ميزان و اجتناب از كم فروشى كه در آن روز متداول بوده دعوت نموده ، و ثانيا آنان را دعوت به اين معنا كرده كه در زمين فساد ايجاد نكنند، و بر خلاف فطرت بشرى - كه همواره انسان را به اصلاح دنياى خود و تنظيم امر حيات دعوت مى كند - راه نروند.
گر چه افساد در زمين بر حسب اطلاق شامل گناهان مربوط به حقوق الله نيز مى شود، و ليكن از ما قبل و ما بعد جمله مورد بحث بر مى آيد كه مقصود از فساد خصوص آن گناهانى است كه باعث سلب امنيت در اموال و اعراض و نفوس اجتماع مى شود، مانند راهزنى ، غارت ، تجاوزهاى ناموسى و قتل و امثال آن .**

***(233/1)***

**(ذلكم خير لكم ان كنتم مؤ منين ) شعيب (عليه السلام ) سپس اين دو دعوت خود را چنين تعليل مى كند كه : وفاى به كيل و وزن و بر هم نزدن نظم جامعه براى شما بهتر است ، و سعادت دنياى شما را بهتر تاءمين مى كنند، زيرا زندگى اجتماعى انسان وقتى قابل دوام است كه افراد، مازاد فرآورده خود را در مقابل فرآورده هاى ديگر مبادله نموده و بدين وسيله حوائج خود را برآورده كنند، و اين وقتى ميسر است كه در سراسر اجتماع امنيت حكم فرما بوده و مردم در مقدار و اوصاف هر چيزى كه معامله مى كنند به يكديگر خيانت نكنند، چون اگر خيانت از يكنفر صحيح باشد از همه صحيح خواهد بود، و خيانت همه معلوم است كه اجتماع را به چه صورت و وضعى در مى آورد، در چنين اجتماعى مردم به انواع حيله و تقلب ، سم مهلك را به جاى دوا، و جنس معيوب و مخلوط را به جاى سالم و خالص به خورد يكديگر مى دهند.
و همچنين عدم افساد در زمين ، چون فسادانگيزى نيز امنيت عمومى را كه محور چرخ اجتماع انسانى است از بين برده و مايه نابودى كشت و زرع و انقراض نسل انسان است .
خلاصه بيان شعيب اين شد كه : شما اگر به گفته هاى من ايمان داشته باشيد - و يا اگر ايمان به حق داشته باشيد - بطور مسلم تصديق خواهيد كرد كه وفاى به كيل و وزن و اجتناب از كم فروشى و تقلب و خوددارى از افساد در زمين به نفع خود شما است .**

***(233/2)***

**بعضى از مفسرين آيه مورد بحث را طورى ديگر معنا كرده و گفته اند: معناى ايمان در اين آيه ايمان به دعوت است ، چون وقتى مردم از دعوت انبياء منتفع مى شوند كه به آنان ايمان داشته باشند، كسانى كه در دل كافرند، همان كفر و شقاوت و ضلالت شان نمى گذارد كه دعوت انبياء را قبول نموده ، از خيرات دنيوى آن طور كه شايسته است منتفع شوند، در نتيجه انتفاعاتى كه از دنيا و زندگى آن دارند، انتفاعاتى است خيالى همچنانكه فرموده : (و ما هذه الحيوه الدنيا الا لهو و لعب و ان الدار الاخره لهى الحيوان لو كانوا يعلمون ).
بعضى ديگر گفته اند: احتمال دارد لفظ (ذلكم ) اشاره به وفاى به كيل و ساير مذكورات بعد از آن نباشد بلكه اشاره به جميع مطالب گذشته بوده ، و مراد به ايمان هم همان معناى اصطلاحى باشد نه معناى لغوى ، خلاصه اينكه معناى آيه چنين باشد: شما اگر ايمان به خدا مى داشتيد، تنها او را مى پرستيديد و به كيل و وزن وفا نموده و در زمين فساد نمى انگيختيد.
اشكالى كه به اين دو تفسير وارد است اين است كه از ظاهر آيه بر مى آيد كه قوم شعيب قبل از اين خطاب متصف به ايمان بوده اند، براى اينكه فرموده : (ان كنتم مؤ منين ) هم لفظ (كنتم ) كه ماضى است و هم لفظ (مؤ منين ) كه اسم فاعل از ايمان است ظهور در اين دارد كه صفت ايمان مدتى در بين آنان مستقر بوده ، و اگر قوم شعيب ايمان نداشتند يا همه آنان كافر بودند و يا بعضى كافر و مستكبر و بعضى مؤ من و منقاد مى بودند، جا داشت بفرمايد: (ذلكم خير لكم ان آمنتم (و يا) ان تومنوا اين براى شما بهتر بود اگر ايمان مى آورديد و يا اگر ايمان بياوريد) پس از اينجا مى فهميم كه منظور از ايمان در اين آيه ، ايمان به معناى اصطلاحى نيست .
و لا تقعدوا بكل صراط توعدون و تصدون عن سبيل الله من آمن به و تبغونها عوجا...**

***(233/3)***

**ظاهر سياق اين است كه (توعدون ) و (تصدون ) حال از فاعل (لا تقعدوا)، و جمله (و تبغونها) حال از فاعل (تصدون ) است .
شعيب (عليه السلام ) در اين جمله ، سومين بخش دعوت خود را بيان مى كند، و آن اين است كه كارى به صراط مستقيم خدا نداشته باشند. از اين جمله بر مى آيد كه قوم شعيب به انحاى مختلف مردم را از شعيب گريزان مى كرده اند، و از اينكه به وى ايمان آورند و نزدش رفته كلماتش را گوش دهند، و در مراسم عبادتش شرك ت جويند، بازشان داشته آنان را در اينكه به دين حق و طريقه توحيد در آيند تهديد مى كردند، و همواره سعى مى كردند راه خدا را كه همان دين فطرت است كج و ناهموار طلب كنند و بپيمايند.
كوتاه سخن ، در راه ايمان راهزنانى بودند كه با تمام قوا و با هر نوع حيله و تزوير مردم را از راه بر مى گرداندند. شعيب (عليه السلام ) هم در مقابل ، ايشان را به ياد نعمت هاى خداوند انداخته توصيه مى كند كه از تاريخ امم گذشته و سرانجام مفسدين ايشان عبرت گيرند.
اشاره به اينكه ازدياد نسل از نعمت هاى الهى و از پايه هاىتكامل بشر است**

***(233/4)***

**(و اذكروا اذ كنتم قليلا فكثركم و انظروا كيف كان عاقبه المفسدين ) - اين دو جمله در حقيقت موعظه و نصيحت درباره امتثال اوامر و نواهى قبلى است . در جمله اول مردم را به ياد يكى از نعمت هاى بزرگ خدا مى اندازد، و آن مساءله ازدياد نسل است براى اينكه انسان بر خلاف ساير انواع حيوانات زندگيش اجتماعى است ، و آن كمالاتى كه براى اين نوع ميسر و متوقع است و خلاصه ، سعادت عاليه اى كه انسان را از ساير انواع حيوانات متمايز مى كند و حساب او را از آنها جدا مى سازد اقتضاء مى كند كه اين موجود داراى ادوات و قواى مختلف و تركيبات وجودى خاصى بوده باشد كه با داشتن آن نمى تواند مانند ساير حيوانات بطور انفرادى زندگى نموده و همه حوائج ضرورى خود را تاءمين نمايد، بلكه ناگزير است از اينكه در تحصيل خوراك ، پوشاك ، مسكن ، همسر و ساير حوائج با ساير افراد تشريك مساعى نموده و همه با كمك فكرى و عملى يكديگر حوائج خود را تاءمين نمايند.
پر واضح است كه براى چنين موجودى كثرت افراد، نعمت بسيار بزرگى است ، زيرا هر چه بر عدد افراد اجتماعش افزوده شود نيروى اجتماعيش بيشتر و فكر و اراده و عمل آن قوى تر مى گردد و به دقايق بيشتر و باريك ترى از حوائج پى برده در حل مشكلات و تسخير قواى طبيعت راه حل هاى دقيق ترى را پيدا مى كند.
روى اين حساب مساءله ازدياد نسل و اينكه عدد افراد بشر به تدريج رو به فزونى مى گذارد خود يكى از نعمت هاى الهى و از پايه ها و اركان تكامل بشر است . آرى ، هيچ وقت يك ملت چند هزار نفرى نيروى جنگى و استقلال سياسى و اقتصادى و قدرت علمى و ارادى و عملى ملت چندين ميليونى را ندارد.
و اما عاقبت مفسدين ، اين نيز براى كسانى كه چشم بصيرت داشته باشند موعظه و عبرت بزرگى است**

***(233/5)***

**و خوشبختانه تاريخ به اندازه كافى از احوال امم گذشته ضبط كرده ، همه مى دانند كه در دورانهاى گذشته از قياصره و فراعنه و اكاسره و فغافره و امثال آنان گردن فرازانى طاغى بوده اند كه دلها را از هيبت سلطنت خود مرعوب نموده خانه ها را خراب و اموال را غارت مى كردند، و خون مردم را به سهولت ريخته ، زن و فرزند آنان را به زير يوغ بردگى خود مى كشيدند، خداى تعالى هم آنان را در اين ظلم و ستم مهلت داد تا به اوج قدرت خود رسيده و به منتهاى درجه شوكت نائل آمدند، دنيا و زينت و شهواتش دل آنان را فريفته و از اينكه ساعتى عقل خود را به كار اندازند بازشان داشت ، و تمامى اوقات خود را صرف عيش و نوش نموده ، هواى دل را معبود خود ساختند، و به اين وسيله خداوند گمراهشان ساخته كارشان را به اينجا كشانيد كه در عين داشتن قدرت و اراده و هر نعمت ديگرى از آن استفاده ننموده ، به تدريج از ميان رفتند و امروز جز نام ننگينى از بعضى از آنان باقى نمانده است ، آرى سنت پروردگار بر اين جريان يافته كه انسان زندگى خود را بر اساس تعقل بنا كند، و اگر غير اين كند و راه فساد و افساد را پيش گيرد، طبع عالم و اسباب جارى در آن با او بناى ضديت و دشمنى را مى گذارد و او هر قدر هم نيرومند باشد در بين دو سنگ آسياى طبيعت له و نابود مى شود.
امر به شكيبايى در برابر كفر كافران ، تعليم ديگر شعيب (ع ) بوده است
و ان كانت طائفه منكم آمنوا بالذى ارسلت به ...**

***(233/6)***

**در اين آيه چهارمين دستور خود را به آنان گوشزد مى كند، و آن اين است كه در صورتى كه اختلاف كلمه در بين شما روى داد و عده اى از شما به طرف كفر متمايل شدند شما بخاطر آنان دست از حق و حقيقت بر نداريد. بلكه به طرف حق گرائيده ، در مقابل كارشكنى هاى آنان صبر كنيد، از اينجا معلوم مى شود كه شعيب (عليه السلام ) از اتفاق مردم بر ايمان و عمل صالح ماءيوس بوده ، و احساس كرده كه چنين اتفاقى نخواهند كرد و مسلما اختلاف خواهند داشت ، و طبقه اول و توانگران قومش به زودى دست به خرابكارى و كارشكنى و آزار مؤ منين خواهند زد، و قهرا مؤ منين در تصميم خود سست خواهند شد، ناچار همه ايشان را از مؤ من و كافر امر به صبر و انتظار فرج نموده است تا خداوند در ميان شان حكومت كند، چرا كه او بهترين حكم كنندگان است ، يكى از شواهد بر اينكه او بهترين حكم كنندگان است ، همين امر به صبرى است كه به كافر و مؤ من قوم شعيب كرده ، زيرا صلاح جمعيتى كه مركب از كافر و مؤ من است در همين است كه در برابر يكديگر صبر و خويشتن دارى را پيشه كنند،
مؤ منين در زندگى خود آرامش خاطر را از دست نداده و در دين خود دچار حيرت و اضطراب نشوند، كفار هم به كفر خود اكتفا نموده ، كارهايى كه مايه ندامت است نكرده و از در نادانى دامن خود را به ننگ ظلم و مفسده جويى آلوده نسازند، پس همين دستور خود يكى از شواهدى است بر اينكه خداوند خير الحاكمين است براى اينكه در هر موقع مناسبى حكمى مى كند كه مايه خير همه مردم است ، و هر حكمى هم كه مى كند، عادلانه و خالى از جور و تعدى است .
بنابراين جمله (فاصبروا) نسبت به كافر حكمى است ارشادى ، و نسبت به مؤ منين حكمى است مولوى ، و يا به عبارت ديگر نسبت به هر دو طبقه حكمى است ارشادى كه آنان را به صلاحشان راهنمايى مى كند.
قال الملا الذين استكبروا من قومه لنخرجنك يا شعيب ...**

***(233/7)***

**شعيب (عليه السلام ) به وظيفه ارشاد و راهنمايى خود قيام نمود، و ليكن قوم او استكبار نموده به دستوراتش گردن ننهادند و در عوض ‍ او و گروندگان به او را تهديد نموده و گفتند: بايد از دين توحيد دست بر داريد و گرنه از شهر و ديارتان اخراج خواهيم كرد.
و از آنجايى كه تهديد خود را بطور قطع خاطرنشان شعيب كردند، همچنانكه از لام و نون تاءكيد در دو جمله (لنخرجنك ) و (او لتعودن ) بر مى آيد شعيب ترسيده و از خداى تعالى فتح و فيروزى و نجات از اين گرفتارى را طلب نمود، و گفت : (ربنا افتح بيننا...).
قال اولو كنا كارهين قد افترينا على الله كذبا ان عدنا فى ملتكم ...
شعيب (عليه السلام ) در آيه شريفه از ارتداد واعراض از دين توحيد اظهار كراهت نموده و با جمله (قد افترينا على الله كذبا) و ساير جملات بعدى كراهت خود را توجيه نموده ، فهمانيد در صورتى كه او و قومش مجبور به اختيار يكى از دو شق ارتداد و يا تبعيد شوند جز شق دوم را اختيار نخواهند كرد.
اشتباه يك مفسر كه جمله : (ان عدنا فى ملتكم ) رادليل بر مشرك بودن شعيب (ع ) قبل از نبوتش گرفته است .**

***(233/8)***

**بعضيها جمله (ان عدنا فى ملتكم ) را دليل گرفته اند بر اينكه شعيب (عليه السلام ) قبل از نبوتش مشرك و بت پرست بوده ، و اين اشتباه بسيار بزرگى است ، و حاشا بر مقام شامخ انبياء كه بتوان چنين نسبت هايى به آنان داد، مفسر مزبور از اين معنا غفلت كرده كه شعيب (عليه السلام ) اينكلام را از زبان قوم كه قبلا كافر بوده اند گفته و در حقيقت اين جمله و همچنين جمله : (نجينا الله ) از باب نسبت دادن وصف اكثريت افراد يك اجتماع به همه ايشان است ، البته اين در صورتى است كه مراد از نجات دادن ، نجات دادن ظاهرى از شرك فعلى باشد، وگرنه اگر مراد نجات حقيقى از هر ضلالتى چه محقق و چه مقدر بوده باشد، خود شعيب هم مانند ساير افراد قومش از كسانى خواهد بود كه خداوند نجاتشان داده اگر چه خود او يك لحظه هم به خدا شرك نورزيده باشد، براى اينكه شعيب هم مانند ساير مردم هيچ خير و شرى را از خود مالك نبوده و هر خيرى كه به او رسيده از ناحيه پروردگار بوده است .
(و ما يكون لنا ان نعود فيها) - اين جمله به منزله اعراض از گفته هاى قبلى و ترقى دادن مطلب و آن را كه قبلا قطعى نبود بطور قطع بيان داشتن است ، گويا فرموده : ما از برگشتن به كيش شما كراهت داريم ، زيرا اين برگشت مستلزم افتراى به خدا است ، بلكه چنين كارى را به هيچ وجه مرتكب نمى شويم .**

***(233/9)***

**(الا ان يشاء الله ربنا) - همانطورى كه گفتيم جمله (و ما يكون لنا ان نعود فيها) به منزله اين است كه گفته شود: (ما ابدا به كيش ‍ شما بر نمى گرديم ) و چون اين قسم حرف زدن از ادب انبياء دور و به گفتار اشخاص جاهل به مقام پروردگار بيشتر شبيه است ، لذا شعيب (عليه السلام ) اضافه كرد كه (مگر خداوند متعال بخواهد كه ما از راه راست منحرف شويم ) آرى آدمى هر چه هم كامل باشد، باز جائز الخطا است ، و ممكن است در اثر ارتكاب گناهى دچار عقوبت پروردگار گردد و سلب عنايت از او شده ، و در نتيجه از دين خدا مطرود گشته ، در ضلالت بيفتد.
اينكه شعيب (عليه السلام ) هم الله تعالى را اسم برد و هم ربنا را براى اشاره به اين بود كه الله تعالى همان كسى است كه امور ما آدميان را اداره مى كند، او هم اله (معبود) است و هم رب ، پس اينكه بت پرستان خداى تعالى را اله دانسته و ليكن ربوبيت را از شؤ ون بت ها پنداشته ، يكى را رب دريا و ديگرى را رب خشكى يكى را رب آسمان و ديگرى را رب زمين و خلاصه هر بتى را رب يكى از شؤ ون عالم دانسته اند، صحيح نيست .
(وسع ربنا كل شى ء علما) - اين جمله به منزله تعليل جمله قبلى است ، گويا كسى از او مى پرسد: (بعد از آنكه بطور قطع گفتى هرگز به كيش شما بر نمى گرديم ) ديگر گفتن ان شاء الله چه معنا داشت ؟ شعيب (عليه السلام ) هم در جواب فرموده ، اين حرف را براى اين زدم كه پروردگار من به هر چيزى عالم است ، و من به آنچه كه او مى داند احاطه ندارم و هر علم و اطلاعى را هم كه دارم او به من عطا فرموده ، بنابراين ممكن است مشيت او به چيزهايى تعلق بگيرد كه به نفع يا به ضرر من باشد و من از آن بى خبر باشم ، مثلا ممكن است او بداند كه ما به زودى نافرمانيش خواهيم كرد، و به همين جهت مشيت او تعلق بگيرد به اينكه ما به كيش شما برگرديم ، اگر چه الان به حسب ظاهر از كيش شما متنفريم .**

***(233/10)***

**(على الله توكلنا) - بعيد نيست كه ذكر اين جمله نيز براى اشاره به همان نكته قبلى باشد، چون خداوند كسى را كه به او اعتماد و توكل مى كند از شر هر چيزى كه از آن بترسد حفظ مى كند.
(ربنا افتح بيننا و بين قومنا بالحق و انت خير الفاتحين ) پس از آنكه قوم شعيب را در صورتى كه به كيش آنان بر نگردد تهديد به اخراج نمودند، و شعيب هم بطور قطع آنان را از برگشتن به كيش و ملت آنان ماءيوس نمود اينك به خداى خود پناه برده و براى خود و يارانش فتح و پيروزى طلب مى كند، و مقصودش از فتح ، همانا حكم كردن بين دو فريق است ، چون فتح بين دو چيز، مستلزم جدا كردن آن دو از يكديگر است ، و اين كلام خود كنايه از يك نحو نفرينى است كه باعث هلاكت قوم است ، و اگر صريحا هلاكت آنان را از خداوند طلب نكرد، و اهل نجات و اهل هلاكت را معلوم نساخت ، براى اين بود كه حق را به صورت انصاف بگيرد، و نيز براى اين بود كه با علم و اطمينانى كه به عنايت پروردگارش داشته و مى دانست كه به زودى او را يارى خواهد نمود، رسوايى و بدبختى نصيب كفار خواهد گرديد، خواست تا در حرف زدن رعايت ادب را نموده ، امر را به خدا واگذار نمايد، همچنانكه در جمله (فاصبروا حتى يحكم الله بيننا و هو خير الحاكمين ) آن را مرعى داشت .
(خير الحاكمين ) و (خير الفاتحين ) از اسماء حسناى پروردگار است ، و ما در سابق درباره معناى حكم و همچنين در همين گذشته نزديك درباره معناى فتح بحث نموده و به زودى در تفسير آيه (و لله الاسماء الحسنى فادعوه بها) درباره همه اسماء حسناى پروردگار بحث خواهيم كرد.
و قال الملا الذين كفروا من قومه ...**

***(233/11)***

**در اين جمله كفار، مؤ منين به شعيب و كسانى را كه بخواهند به او ايمان آورند تهديد مى كنند، و اين همان عمل زشتى است كه شعيب در جمله (و لا تقعدوا بكل صراط توعدون و تصدون عن سبيل الله ) آنان را از ارتكاب آن نهى فرموده بود، و اگر در اينجا از همه اقسام كارشكنى هاى آنان خصوص اين گفتارشان را اسم مى برد در حقيقت براى اين است كه زمينه را براى جمله (الذين كذبوا شعيبا كانوا هم الخاسرين ) فراهم نمايد.
البته احتمال هم دارد كه اتباع در اين جمله به معناى ظاهرى و عرفى كلمه كه همان پيروى آدمى است ، بوده باشد، و كفار بعد از اين گفت و شنودها اطمينان پيدا كرده باشند كه گروندگان به آن حضرت به زودى دنبال وى راه افتاده ، از سرزمين خود مهاجرت مى كنند لذا گفته اند: (اگر بدنبال شعيب به راه بيفتيد بطور يقين زيانكار خواهيد بود) تا به اين وسيله شعيب را در مهاجرتش تنها بگذارند،
و به خيال خود از مزاحمتش آسوده گشته و افراد قوم خود را هم از دست نداده باشند، چون كفار تنها با شعيب دشمن بودند و دشمنى آنان با گروندگان به او به خاطر او بود، وگرنه با خود گروندگان هيچ گونه عداوتى نداشتند.
به هر تقدير آيه مورد بحث چه به معناى اول باشد و چه به معناى دوم ، و خلاصه مقصود از متابعت چه به معناى گرويدن به او باشد و چه به معناى مهاجرت با او، به هر حال به منزله توطئه و زمينه چينى براى جمله (الذين كذبوا شعيبا كانوا هم الخاسرين ) است .
فاخذتهم الرجفه فاصبحوا فى دارهم جاثمين
كلمه (اصبحوا) به معناى (صاروا) (گرديدند، شدند) و يا به معناى (صبح كردند) است ، و معناى آيه ، در آيه مشابه آن در داستان صالح گذشت .
الذين كذبوا شعيبا كان لم يغنوا فيها... كانوا هم الخاسرين**

***(233/12)***

**راغب در مفردات خود مى گويد: (غنى فى مكان كذا) به اين معنا است كه فلانى در فلان مكان زياد اقامت گزيد، تو گويى با اقامت در آن مكان از هر مكان ديگرى بى نياز است و كلمه كان مخفف (كان ) است ، و جهت تخفيفش اين است كه بر سر جمله فعليه در آمده است
بنا به گفته راغب جمله (الذين كذبوا شعيبا...) حال تكذيب كنندگان قوم شعيب را به حال كسى تشبيه مى كند كه نتوانسته در وطن اصلى خود زياد اقامت كند، چون نوعا اين گونه اشخاص از جهت نداشتن علاقه و اهل و عشيره و خانه و زندگى به آسانى از وطن چشم مى پوشند، به خلاف كسانى كه در وطن خود علاقه دارند و در آن زياد اقامت گزيده اند كه چشم پوشى از آن برايشان دشوار است تا چه رسد به مردمى كه قرنها و نسلا بعد نسل در سر - زمينى به سر برده باشند.
خداى متعال قوم شعيب را كه چنين مردمى بودند، به مردمى تشبيه نموده كه هيچ علاقه اى به سرزمين خود نداشته اند، زيرا به اندك مدتى و با يك زلزله شديد به ديار خاموشى شتافتند.
كفار خيال مى كردند كه شعيب و قومش ضرر خواهند كرد، و ليكن خيالشان باطل شد و خودشان زيانكار شدند (و مكروا و مكر الله و الله خير الماكرين ).
خداى تعالى به منظور اينكه مفاد آيه مورد استشهاد را در خلال گفتار خود بگنجاند نخست گفتار كفار را كه (شعيب و پيروانش ‍ زيانكار هستند) نقل نموده و پس از آن مساءله نزول عذاب را بطور مبهم ذكر فرموده ، و بيان نكرد كه چه كسانى دچار زلزله شدند، صريحا نفرمود كفار به اين عذاب دچار گرديدند، آنگاه پرده از روى اين ابهام برداشته صريحا فرمود: (كسانى كه شعيب را تكذيب نمودند زيانكار شدند) و اگر در اين سياق دقت شود معناى مزبور از خلال آن استفاده مى شود.
فتولى عنهم ...**

***(233/13)***

**از ظاهر سياق اين آيه استفاده مى شود كه اعراض شعيب از كفار بعد از نزول عذاب و هلاك ت آنان بوده ، و منظور از خطاب در آن عبرت گرفتن ديگران از سرنوشت آنان بوده و كلمه (آسى ) در جمله (كيف آسى ...) به اين معنا است كه چگونه اندوهگين شوم درباره قومى كه كفر ورزيدند.
آيات 102 - 94 سوره اعراف
و ما ارسلنا فى قريه من نبى الا اخذنا اهلها بالباساء و الضراء لعلهم يضرعون (94)
ثم بدلنا مكان السيئه الحسن ه حتى عفوا و قالوا قد مس ابائنا الضراء و السراء فاخذنهم بغته و هم لا يشعرون (95)
و لو ان اهل القرى امنوا و اتقوا لفتحنا عليهم بركت من السماء و الارض و لكن كذبوا فاخذنهم بما كانوا يكسبون (96)
افا من اهل القرى ان ياتيهم باسنا بيتا و هم نائمون (97)
اوامن اهل القرى ان ياتيهم باسنا ضحى و هم يلعبون (98)
افامنوا مكر الله فلا يامن مكر الله الا القوم الخاسرون (99)
اولم يهد للذين يرثون الارض من بعد اهلها ان لونشاء اصبناهم بذنوبهم و نطبع على قلوبهم فهم لا يسمعون (100)
تلك القرى نقص عليك من انبائها و لقد جاءتهم رسلهم بالبينات فما كانوا ليومنوا بما كذبوا من قبل كذلك يطبع الله على قلوب الكفرين (101)
و ما وجدنا لاكثرهم من عهد و ان وجدنا اكثرهم لفاسقين (102).
ترجمه آيات
و در هيچ قريه اى پيغمبرى نفرستاديم مگر مردم آن قريه را به سختى و بيمارى دچار كرديم ، شايد زارى كنند (94)
آنگاه به جاى بدى خوبى آورديم تا فزونى گرفتند، و گفتند: بيمارى و سختى به پدران ما مى رسيد پس ناگهان در آن حال كه بى خبر بودند، ايشان را بگرفتيم (95)
اگر مردم قريه ها ايمان آورده و پرهيزكارى كرده بودند بركت هايى از آسمان و زمين به روى ايشان مى گشوديم ، ولى تكذيب كردند، و ما نيز ايشان را به اعمالى كه مى كردند مؤ اخذه كرديم (96)
مگر مردم اين قريه ها ايمنند كه عذاب ما شبانه هنگامى كه در خوابند به سوى ايشان بيايد؟ (97)**

***(233/14)***

**مگر مردم اين قريه ها ايمنند كه عذاب ما نيم روز هنگامى كه بازى مى كنند به سوى ايشان بيايد؟ (98)
مگر از مكر و تدبير خداى ايمن شده اند؟ كه جز گروه زيانكاران از تدبير خداى ايمن نمى شوند (99)
گر براى كسانى كه اين سرزمين را پس از هلاكت مردمش به ميراث برده اند روشن نشده كه اگر بخواهيم سزاى گناهشان را به ايشان مى رسانيم ، و بر دلهايشان مهر مى نهيم تا نتوانند بشنوند (100)
اين قريه هايى كه ما از خبرهاى آن بر تو مى خوانيم پيغمبرانشان با حجت ها سويشان آمدند و به آن چيزها كه قبلا به تكذيب آن پرداخته بودند ايمان آور نبودند، اينچنين بر دلهاى كفار خداوند مهر مى نهد (101)
غالب آنان را به پيمانى پايبند نيافتيم ، و بدرستى كه بيشترشان را عصيان پيشگان يافتيم (102).
بيان آيات
اين آيات مربوط و متصل به آيات قبل اند، براى اينكه مطالبى را كه در آن آيات درباره امت هاى گذشته بود خلاصه كرده و درباره همه آنها مى فرمايد: اين امت ها از اين جهت منقرض شدند كه بيشتر افرادشان فاسق و از زى عبوديت بيرون بودند، و به عهد الهى و آن ميثاقى كه در روز اول خلقت از آنان گرفته شده بود وفا نكردند، در نتيجه سنت هاى الهى كه ذيلا توضيح آن را خواهيم داد يكى پس ‍ از ديگرى درباره آنان جريان يافت و منتهى به انقراض شان گرديد.
سنن الهى در مورد امت هايى كه به سويشان پيامبر مى فرستاد**

***(233/15)***

**آرى ، خداى سبحان هر پيغمبرى را كه به سوى امتى از آن امت ها مى فرستاد به دنبال او آن امت را با ابتلاى به ناملايمات و محنت ها آزمايش مى كرد، تا به سويش راه يافته و به درگاهش تضرع كنند، و وقتى معلوم مى شد كه اين مردم به اين وسيله كه خود يكى از سنت هاى نامبرده بالاست متنبه نمى شوند سنت ديگرى را به جاى آن سنت بنام (سنت مكر) جارى مى ساخت ، و آن اين بود كه دلهاى آنان را بوسيله قساوت و اعراض از حق و علاقمند شدن به شهوات مادى و شيفتگى در برابر زيبائيهاى دنيوى مهر مى نهاد.
بعد از اجراى اين سنت ، سنت سوم خود يعنى (استدراج ) را جارى مى نمود، و آن اين بود كه انواع گرفتاريها و ناراحتى هاى آنان را بر طرف ساخته زندگيشان را از هر جهت مرفه مى نمود،
و بدين وسيله روز به روز بلكه ساعت به ساعت به عذاب خود نزديكترشان مى كرد، تا وقتى كه همه شان را به طور ناگهانى و بدون اينكه احتمالش را هم بدهند به ديار نيستى مى فرستاد، در حالى كه در مهد امن و سلامت آرميده و به علمى كه داشتند و وسايل دفاعيى كه در اختيارشان بود مغرور گشته و از اينكه پيشامدى كار آنها را به هلاكت و زوال بكشاند غافل و خاطر جمع بودند.
خداى تعالى در اين آيات علاوه بر خلاصه گيرى از آيات قبل يك حقيقت خالى از هر شائبه اى را هم خاطر نشان ساخته و در جمله (و لو ان اهل القرى آمنوا و اتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء) بدان اشاره نموده است ، و آن حقيقت عبارت است از چيزى كه معيار و مدار اساس نزول نعمت و نقمت بر آدميان است .
توضيح اينكه : بطور كلى همه اجزاى عالم مانند اعضاى يك بدن به يكديگر متصل و مربوط است ، بطورى كه صحت و سقم و استقامت و انحراف يك عضو در صدور افعال از ساير اعضاء تاءثير داشته و اين تفاعل در خواص و آثار در همه اجزاء و اطراف آن جريان دارد.**

***(233/16)***

**و اين اجزاء - بطورى كه قرآن شريف بيان كرده - همه به سوى خداى سبحان و آن هدفى كه خداوند براى آنها مقدر نموده در حركتند، انحراف و اختلال حركت يك جزء از اجزاى آن مخصوصا اگر از اجزاى برجسته باشد در ساير اجزاء بطور نمايان اثر سوء باقى مى گذارد و در نتيجه آثارى هم كه ساير اجزاى عالم در اين جزء دارند فاسد شده ، فسادى كه از جزء مزبور در ساير اجزاء راه يافته بود به خودش بر مى گردد، اگر جزء مزبور به خودى خود و يا به كمك ديگران استقامت قبلى خود را بدست آورد حالت رفاه قبل از انحرافش هم بر مى گردد، ولى اگر به انحراف و اعوجاج خود ادامه دهد فساد حال و محنت و ابتلاءش نيز ادامه خواهد يافت تا آنجا كه انحراف و طغيانش از حد بگذرد، و كار ساير اجزاء و اسباب مجاورش را به تباهى بكشاند، اينجاست كه همه اسباب جهان عليه او قيام نموده ، و با قوايى كه خداوند به منظور دفاع از حريم ذات و حفظ وجودشان در آنها به وديعه سپرده جزء مزبور را تا خبردار شود از بين برده و نابود مى سازند.
اين خود يكى از سنت هايى است كه خداى تعالى در جميع اجزاى عالم كه يكى از آنها انسان است جارى ساخته ، نه اين سنت تخلف بردار است و نه انسان از آن مستثنا است .
دود كجروى هر امتى به چشم خودش مى رود
و چون چنين است اگر امتى از امت ها از راه فطرت منحرف گردد، و در نتيجه از راه سعادت انسانى كه خداوند برايش مقرر كرده باز بماند اسباب طبيعيى هم كه محيط به آن است و مربوط به او است اختلال يافته ، و آثار سوء اين اختلال به خود آن امت بر مى گردد،و خلاصه دود كجروى هايش به چشم خودش مى رود،**

**براى اينكه اين خودش بود كه با انحراف و كجروى اش آثار سوئى در اسباب طبيعى باقى گذارد، و معلوم است كه در بازگشت آن آثار چه اختلالها و چه محنت هايى متوجه اجتماعش مى شود، فساد اخلاق و قساوت قلب ، و از بين رفتن عواطف رقيقه روابط عمومى را از بين برده و هجوم بليات و تراكم مصيبات تهديد به انقراضش مى كند، آسمان از باراندن باران هاى فصلى و زمين از روياندن زراعت و درختان دريغ نموده ، و در عوض باران هاى غير فصلى ، سيل ، طوفان و صاعقه به راه انداخته ، و زمين با زلزله و خسف آنان را در خود فرو مى برد. اينها همه آياتى است الهى كه چنين امتى را به توبه و بازگشت به سوى راه مستقيم فطرت وا مى دارد، و در حقيقت امتحانى است به عسر بعد از امتحان به يسر.
شاهد گوياى گفتار ما آيه شريفه (ظهر الفساد فى البر و البحر بما كسبت ايدى الناس لنذيقهم بعض الذى عملوا لعلهم يرجعون ) است كه مى فرمايد: مظالم و گناهانى كه مردم مرتكب مى شوند باعث فساد در بر و بحر عالم است ، فسادى كه يا مانند وقوع جنگ و بسته شدن راه ها و سلب امنيت دامنگير خصوص انسان مى شود و يا مانند اختلال اوضاع جوى و زمينى كه زندگى و معاش انسان و غير انسان را مختل مى سازد.
آيه شريفه (و ما اصابكم من مصيبه فبما كسبت ايديكم و يعفوا عن كثير) نيز به وجهى كه - ان شاء الله - به زودى درباره معناى آن خواهد آمد گفتار ما را مانند آيه قبلى تاءييد مى كند، و همچنين آيه شريفه (ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بانفسهم ) و آيات ديگرى كه قريب به اين معنا است .
و كوتاه سخن اينكه ، اگر امت مورد فرض به سوى خدا بازگشت نمود - و چه اندك است چنين امتى - كه هيچ ، وگرنه اگر به كجروى و انحرافش ادامه داد خداوند دلهايشان را مهر نهاده ، و در نتيجه به اعمال زشت خود عادت مى كنند، و كارشان به جايى مى رسد كه جز آنچه مى كنند معناى ديگرى براى زندگى نمى فهمند،**

***(233/18)***

**و چنين مى پندارند كه زندگى يعنى همين حيات نكبت بار و سراسر اضطرابى كه تمامى اجزاى عالم و نواميس طبيعت مخالف و مزاحم آن است ، حياتى كه مصائب و بلايا از يك طرف و قهر طبيعت از طرفى ديگر تهديد به زوالش مى كند.
تمدن بشرى توانائى تسلط بر نظام كون و نواميس طبيعت را ندارد.
اين سنت پروردگار و اثرى است كه خداوند بر گناهان و انحرافات بشر مترتب مى كند، و لو اينكه بشر امروز آن را باور نداشته و بگويد: اين افكار زائيده عقب افتادن در علم و دانش و نداشتن وسيله دفاع است ، وگرنه اگر انسان در صنعت پيشروى نموده و خود را مجهز به وسائل دفاعى سازد مى تواند از همه اين حوادث كه نامش را قهر طبيعت مى گذاريم پيشگيرى كند، همچنانكه ملل متمدن توانستند از بسيارى از اين حوادث از قبيل قحطى ، وبا، طاعون و ساير امراض واگيردار و همچنين سيل ها، طوفان ها، صاعقه ها و امثال آنها جلوگيرى بعمل آورند.
ليكن بايد گفت خدا اين فكر و صاحبان چنين افكارى را نابود كند كه در اثر كفر و غرور فكرى خيال كرده اند پيشرفت و جلو افتادن ملتى از ملتى ديگر كه نامش را تمدن گذاشته اند - مى تواند بر نظام كون و نواميس طبيعت مسلط شده و احكام آن را ابطال نموده و آن را مطيع خود سازد. و خلاصه ، دستگاه آفرينش كه اين مخمورين دستخوش هوا و غرور، جزئى به حساب نيامدنى از آنند - به كاكل آنان چرخيده و محكوم امر و نهى ايشان است ، و حال آنكه اگر حق و حقيقت - كه گردش گردون بر مدار آن است - تابع هوا و هوس آنان شود آسمان و زمين از هم مى پاشد: (و لو اتبع الحق اهواءهم لفسدت السموات و الارض ) و معلوم است كه اگر آسمان و زمين رو به فساد گذارد اولين جزئى كه از آن فاسد مى شود همين انسان ضعيف است .**

***(233/19)***

**اينها خيال كرده اند معارف دينى اين قبيل حوادث را معلول اسباب مادى و طبيعى نمى داند و زمام همه را بدون واسطه به دست پروردگارش دانسته و خلاصه امثال وبا، قحطى ، فرستادن باران و صاعقه را كار خدا و ساير حوادثى كه به علل و اسبابش پى برده ايم كار آن علل و اسباب مى داند، لابد چنين خيال كرده اند كه وقتى براى وقوع حادثه اى از حوادث علتى طبيعى كشف مى كنند حدوث آن حادثه را بى نياز از خدا و تدبير ربوبى او را در آن حادثه هيچ كاره مى دانند. غافل از اينكه معارف دينى به يك فرد دين دار اجازه چنين اعتقادى را نداده ، و خدا را سببى در عرض ساير اسباب و علتى در صف ساير علل مادى و قواى فعاله طبيعى نمى داند.
آرى ، خداى تعالى آن كسى است كه به هر چيزى محيط است ، و هر سببى را او به سوى مسببش مى كشاند، و او است كه هر چيزى را كه خلق كرده هدايتش هم نموده است ، و جز خود او كسى محيط به مخلوقات و مسبب مخلوقات او نيست ، پس او مى تواند هر چيزى را وسيله انجام خواسته هاى خود قرار داده و در اين باره سبب هايى به كار ببرد كه دانش و فهم ما از درك سببيت آن عاجز باشد، همچنانكه در آيات زير از قرآن كريمش به اين معنا اشاره كرده مى فرمايد: (ان الله بالغ امره قد جعل الله بكل شى ء قدرا) و نيز مى فرمايد: (و الله غالب على امره و لكن اكثر الناس لا يعلمون ) و نيز مى فرمايد: (و ما انتم بمعجزين فى الارض و ما لكم من دون الله من ولى و لا نصير) و همچنين در آياتى ديگر.**

***(233/20)***

**مگر انسان مى تواند در ملك خدا، با خدا در افتد، و با فكر خود كه آنهم ملك خدا است راهى براى ابطال حكم و اراده او به دست بياورد، انسان در طول خداوند قرار دارد، نه در عرض و در مقابل او، او انسان را و از انسان اراده و فكر را آفريده ، و هر وسيله ديگرى را هم او در اختيار انسان قرار داده ، و براى هر كدام محل معينى مقرر فرموده ، و سپس بين همه آنها از اول تا به آخرش ارتباط برقرار كرده ، و همه را بهم پيوسته تا به اين يكى - دانش بشرى -رسيده ، كه بشر ناآشناى به مقام پروردگار مى خواهد بوسيله آن به جنگ پروردگار خود رفته و با او در حكمتش و قضاء و قدرش بستيزد، و حال آنكه او و دانش او خود يكى از ايادى و عمال تحقق يافتن اراده و نفوذ حكم خدا و جريان يافتن قضا و قدر او است .
خداى متعال چه خوب بنده خود را شناخته كه در يكى از آيات مورد بحث يعنى آيه (ثم بدلنا مكان السيئه الحسنه ...) به رسوائى آدميان و اين فكر غلطشان اشاره فرموده ، و به زودى بيان آن خواهد آمد.
چكيده سخن در سنت لايتغير الهى
اين بود آن حقيقت برهانى كه گفتيم آيات مورد بحث به آن اشاره مى كند، و حاصلش اين شد كه : انسان مانند ساير انواع موجودات ، وجودش مربوط و بسته به ساير اجزاى عالم است ، و اعمالى كه از او سر مى زند و حركاتى كه در مسير زندگيش و در سير بسوى سر منزل سعادت از خود نشان مى دهد با ساير اجزاى عالم كه محيط به او است ارتباط كامل دارد،**

***(233/21)***

**بطورى كه اگر حركاتش صالح و سازگار با آن اجزاء و موجودات باشد آن موجودات نيز سازگار با او خواهند بود، و بركات آسمان به سويش سرازير خواهد شد، و اگر سازگار نباشد عالم نيز با او سازگارى نداشته و در نابود ساختن او سعى خواهد نمود، مگر اينكه دست از گناه و فساد بردارد وگرنه به تدريج به تباهى خو گرفته و ناگهان همه اجزاى عالم در تباه ساختنش دست بهم داده و اثرى از وجودش باقى نمى گذارند، و زمين را از لوث وجودش پاك مى كنند. آرى ، چگونه يك انسان مى تواند با رفتار خود در مقابل همه عالم كه او خود يكى از اجزاى آن است و به هيچ وجه از آن مستقل نيست معارضه نموده و شاخ و شانه بكشد و يا بخواهد با فكر خود بر سر دستگاه آفرينش شيره بمالد و حال آنكه فكر او مولود شرايط و قوانين كلى ايست كه از جريان آفرينش گرفته شده است - دقت بفرماييد -.
اين مطلب همانطورى كه گفته شد حقيقتى است كه هم برهان و دليل مطابق آن است ، و هم قرآن آن را تصديق و برآن تصريح نموده و مى فرمايد: (خداوند هر چيزى را كه آفريده اندازه گيرى دقيقى در خلقت آن به كار برده و آن را به سوى سعادتش راهنمايى كرده ) و نيز مى فرمايد: (خداوند عالم را - كه يكى از اجزاى آن انسان است - بيهوده نيافريده ، بلكه هر چه را كه خلق كرده به اين منظور خلق كرده كه به درگاه او راه يافته و به سوى او بازگشت كند، و براى هر مخلوقى سر منزل سعادتى معين كرده تا بر حسب فطرتش به آن سوى رانده شود، و براى هر يك راه و روشى مقرر نموده كه اگر آن راه را سلوك كند به سعادت مقدرش مى رسد، و اگر از آن راه منحرف شود و آنقدر بيراهه رود كه ديگر اميد برگشتن نداشته باشد نتيجه و هدف از خلقتش باطل گشته و عذاب خداوند بر او حتمى مى گردد.
و ما ارسلنا فى قريه من نبى ...**

***(233/22)***

**بعضى ها كلمه (باساء) را به بد حالى از نظر مال ، از قبيل فقر و ضررهاى مالى و كلمه (ضراء) را به بد حالى جانى از قبيل مرض ‍ و مانند آن معنا كرده اند و بعضى ديگر به عكس گفته اند.
بعضى ديگر معانى ديگرى را درباره اين دو كلمه گفته اند، و بعضى گفته اند: استعمال لفظ (باساء) بيشتر در بلياتى است كه مايه عبرت ديگران باشد، همچنانكه فرموده : (و الله اشد باسا و اشد تنكيلا).
بعيد نيست بگوييم كلمه (الضراء و السراء) در آيه بعدى (كه مراد از آنها چيزهايى است كه مايه بد حالى و خوشحالى انسان است ) قرينه باشد بر اينكه مراد از (ضراء) در آيه مورد بحث مطلق امورى باشد كه مايه بد حالى انسان است . و بنابراين ذكر (ضراء) بعد از (باساء) از قبيل ذكر عام بعد از خاص خواهد بود.
سنت ابتلاء به سختى ها (باءساء و ضرّاء) و سنت عطاء نعمت ، دو سنت الهى براىآزمايش امت ها است .**

***(233/23)***

**بهرحال خداى سبحان در اين جمله اين معنا را خاطر نشان مى سازد كه سنت الهى بر اين جارى بوده كه هر پيغمبرى از پيغمبران را به هر ناحيه اى از نواحى مى فرستاده از آنجايى كه منظورش از فرستادن انبياء هدايت بندگان بوده به همين منظور اهل آن ناحيه را به نحوى از انحاء گرفتار شدايد مالى و جانى مى كرد تا شايد بدين وسيله به تضرع و توسل به پروردگارشان وادار شوند، و در نتيجه دعوت آن پيغمبر بهتر و زودتر به نتيجه برسد. آرى ، ابتلائات و شدائد كمك خوبى است براى دعوت انبياء (عليهم السلام ) زيرا انسان مادامى كه متنعم به نعمت ها است سرگرمى به آن از توجه به خداى تعالى كه ولى همه آن نعمت ها است بازش مى دارد، وقتى نعمتى از كفش رود احساس حاجت نموده ، همين احتياج ، غرور او را به ذلت و مسكنت مبدل مى نمايد و به جزع و فزع وادارش ‍ مى كند، و بناچار به درگاه كسى كه دفع ذلت و برآمدن حاجتش به دست او است التجاء مى برد، و آن كس خداى سبحان است ، و لو اينكه او خودش نداند، و ليكن وقتى پيغمبر و يا وصى پيغمبرى به او گفت كه فريادرس تو همان آفريدگار تو است زودتر از دوران غرورش به سوى حق هدايت مى شود، همچنانكه فرموده : (و اذا انعمنا على الانسان اعرض و نا بجانبه و اذا مسه الشر فذو دعاء عريض ).
ثم بدلنا مكان السيئه الحسنه حتى عفوا...
تبديل چيزى به چيز ديگر، نهادن دومى است در موضع اولى . و معناى كلمه (سيئه ) و (حسنه ) معلوم است ، و مراد از آنها گرفتارى و آسايش و ناامنى و امنيت و خلاصه نقمت و نعمت است ، به شهادت اينكه در آخر همين آيه مى فرمايد: (قد مس ابائنا الضراء و السراء).**

***(233/24)***

**كلمه (عفوا) از ماده (عفو) است كه به معناى كثرت تفسير شده ، يعنى تا آنكه زياد كردند مال و اولاد را بعد از آنكه خداوند با فرستادن بلا كم كرده بود مال و اولادشان را ممكن هم هست كه به معناى محو اثر بوده باشد و لو اينكه مفسرين اين احتمال را نداده اند - همچنانكه شاعر مى گويد:
ربع عفاه الدهر طولا فانمحى قد كاد من طول البلا ان يمسحا
بنابراين احتمال ، معناى جمله چنين مى شود كه : ايشان به وسيله حسنه و نعمت هايى كه به آنها داده شده بود آثار سوء سيئات و نقمت هاى قبلى را محو كردند و ليكن بجاى اينكه به راه حق هدايت شده و ضراء و سراء را از ناحيه خداى تعالى بدانند گفتند: (قد مس ابائنا الضراء و السراء) يعنى انسان از آنجايى كه در عالم طبيعت قرار گرفته و اين عالم همواره در تحول و دگرگونى است لذا خواه ناخواه محكوم به تحول و ناكامى و كامروائى است ، پس نه كامروائيش امتحان خدا است و نه ناكاميش عذاب و نقمت او است .**

***(233/25)***

**و بنابراينكه معناى دوم درست باشد ممكن است جمله (و قالوا...) را عطف تفسير جمله (حتى عفوا) گرفته و بگوييم : منظور از (حتى عفوا) اين است كه ايشان با گفتن اينكه (سراء و ضراء از عادت دهر ناپايدار است كه هر روز نعمتى را از شخصى گرفته و به شخص ديگرى مى دهد همچنانكه رفتارش با پدران ما هم همينطور بود) امتحان الهى را انكار و رسم آن را محو كردند، و اين همان معنايى است كه آيه شريفه (و لئن اذقناه رحمه منا من بعد ضراء مسته ليقولن هذا لى و ما اظن الساعه قائمه ) متعرض آن است . (حتى ) در جمله (حتى عفوا و قالوا...)، براى غايت و معنى آن اين است كه : ما به آنها به جاى آن گرفتارى ها كه داشتند نعمت ها داديم ، و آنها چنان غرق نعمت شدند كه شدت و محنت قبل را فراموش نموده و گفتند: نعمت الان و گرفتارى هاى قبل ما از عادت روزگار است . آرى ، نتيجه ضراء و سرائى كه ما بدانها داديم اين شد، و حال آنكه ما اين كار را براى اين كرديم كه متذكر شده و به سوى شكرگزارى بيشترى هدايت شوند، و ليكن به جاى گرفتن آن نتيجه ، اين نتيجه سوء را گرفتند، خداوند هم به كيفر اين كفران ، مهر بر دلهاشان نهاده تا ديگر كلمه حقى نشنوند.
و اگر كلمه (ضراء) مقدم بر (سراء) ذكر شده شايد براى اين است كه در جمله قبلى سيئه مقدم بر حسنه ذكر شده بود.
(فاخذناهم بغته و هم لا يشعرون ) - اين جمله اشاره است به اينكه انسان به جريان امر الهى جاهل است ، زيرا مى فرمايد: گرفتار شدنشان به عذاب ، ناگهانى بود و خود آنان اطلاعى از آن نداشتند،**

***(233/26)***

**با اينكه خود را داناى به مجارى امور، و خصوصيات اسباب مى دانستند، و همين عذاب ناگهانى دليل بر اين است كه از مجارى امور آگهى نداشتند، وگرنه جا داشت وقتى مى ديدند كه زمينه براى نزول عذاب فراهم مى شود با وسائل دفاعيى كه به خيال خود در اختيار داشتند از پيش آمدن آن جلوگيرى كنند، (فلما جاءتهم رسلهم بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم ).
و لو ان اهل القرى آمنوا و اتقوا لفتحنا عليهم بركات ...
(بركات ) به معناى هر چيز كثيرى از قبيل امنيت ، آسايش ، سلامتى ، مال و اولاد است كه غالبا انسان به فقد آنها مورد آزمايش قرار مى گيرد.
در جمله (لفتحنا عليهم بركات من السماء و الارض ) استعاره به كنايه به كار رفته ، براى اينكه بركات را به مجرائى تشبيه كرده كه نعمت هاى الهى از آن مجرا بر آدميان جريان مى يابد، باران و برف هر كدام در موقع مناسب و به مقدار نافع مى بارد، هوا در موقعش ‍ گرم و در موقعش سرد شده ، و در نتيجه غلات و ميوه ها فراوان مى شود، البته اين در موقعى است كه مردم به خداى خود ايمان آورده و تقوا پيشه كنند وگرنه اين مجرا بسته شده و جريانش قطع مى گردد.
جمله (و لو ان اهل القرى آمنوا و اتقوا...) دلالت دارد بر اينكه افتتاح ابواب بركت ها مسبب از ايمان و تقواى جمعيت ها است ، نه ايمان يك نفر و دو نفر از آنها، چون كفر و فسق جمعيت ، با ايمان و تقواى چند نفر، باز كار خود را مى كند.
جمله (و لكن كذبوا فاخذناهم بما كانوا يكسبون ) دلالت دارد بر اينكه عذابى كه بر جمعيت ها نازل مى شده به عنوان مجازات بوده ، در بيان قبلى هم اين معنا را روشن و برهانى نموده و اثبات كرديم كه اينگونه عذاب ها در حقيقت اعمال خود مردم است كه به آنان بر مى گردد.
افامن اهل القرى ان ياتيهم باسنا بياتا و هم نائمون**

***(233/27)***

**كلمه (بيات ) و همچنين (تبييت ) به معناى شبيخون و شبانه بر سر دشمن تاختن است ، كه يك نوع مكر به شمار مى رود، براى اينكه شب ، هنگام خفتن و آسايش انسان است ، و طبع آدمى متمايل به استراحت و صرفنظر كردن از هر كار ديگرى است .
اين جمله متفرع بر ما قبل خود ذكر شده ، و بنابراين ، معنايش اين مى شود كه : وقتى حال جمعيت ها اينچنين بوده كه با رسيدن نعمت هاى مادى و محسوس ، مغرور و از عالم ماوراى حس غافل مى شدند، عذاب خدا بدون اطلاع قبلى آنان و بطور ناگهان ، همه را نابود مى كرده ، آيا با اين حال جمعيت ها مى توانند از عذابى كه شبانه و در حال خواب آنها را از بين ببرد ايمن بوده باشند؟.
او امن اهل القرى ان ياتيهم باسنا ضحى و هم يلعبون
كلمه (ضحى ) به معناى اوائل روز و موقع پهن شدن نور خورشيد است . و منظور از (لعب ) تنها بازى نيست ، بلكه همين كارهايى هم كه انسان به منظور رف ع حوائج زندگى دنيا و برخوردار شدن از مزاياى شهوات انجام مى دهد در صورتى كه بخاطر تحصيل سعادت حقيقى و خلاصه در راه طلب حق نبوده باشد لعب است . پس اينكه فرمود: و (هم يلعبون ) كنايه است از اشتغال به دنيا، و چه بسا گفته شده كه لعب استعاره از هر عملى است كه سودى در آن نباشد، اگر اين معنا را قبول كنيم ممكن است بگوييم : جمله و (هم نائمون ) در آيه قبلى هم استعاره از غفلت است - معناى بقيه الفاظ آيه روشن است لذا به آيه ديگر مى پردازيم .
مكر خدا به عنوان مجازات صحيح و مكر ابتدائى از خداوند ممتنع است .
افامنوا مكر الله فلا يامن مكر الله الا القوم الخاسرون**

***(233/28)***

**كلمه (مكر) به معناى اين است كه شخصى ديگرى را غافل گير كرده و به او آسيبى برساند، اين عمل از خداى تعالى وقتى صحيح است كه به عنوان مجازات صورت بگيرد، انسان معصيتى كند كه مستحق عذاب شود، و خداوند او را از آنجايى كه خودش نفهمد معذب نمايد و يا سرنوشتى براى او تنظيم كند كه او خودش با پاى خود و غافل از سرنوشت خود بسوى عذاب برود، و اما مكر ابتدايى و بدون اينكه بنده معصيتى كرده باشد، البته صدورش از خداوند ممتنع است ، و ما اين معنا را مكرر خاطرنشان كرده ايم .
نكته بسيار لطيفى در اين سه آيه يعنى آيه (افامن اهل القرى ) و آيه (او امن اهل القرى ) و آيه (افامنوا مكر الله ) بكار رفته و آن اين است كه در دو آيه اول فاعل (امن ) را اسم ظاهر (اهل القرى ) آورده ، با اينكه ممكن بود در آيه دومى ضمير بياورد و بفرمايد: (اوامنوا) ليكن اين كار را نكرد تا ضمير در آيه سومى كه فاعل فعل است به هر دو آيه برگشته و در نتيجه جمعيت هلاك شده در خواب غير از جمعيتى به حساب آيد كه در حالت غفلت و لعب دستخوش عذاب شدند.
و اما اينكه فرمود: (فلا يامن مكر الله الا القوم الخاسرون ) جهتش را در آيه اول بيان كرد، و آن اين بود كه فرمود: ايمن بودن از مكر خدا در حقيقت خود مكرى است از خداى تعالى كه دنبالش عذاب است ، پس صحيح است گفته شود: مردم ايمن از مكر خدا زيانكارانند، زيرا همان ايمنى شان هم مكر خدا است .
اولم يهد للذين يرثون الارض من بعد اهلها...
ظاهرا فاعل فعل (يهد) ضميرى است كه به داستان اجمالى اهل قرى بر مى گردد و (للذين يرثون ) مفعول فعل مزبور است ، و آن فعل كه متضمن معناى تبيين است براى گرفتن اين مفعول با لام متعدى شده ، و معناى آيه چنين است كه : (آيا آنچه كه ما از قصص ‍ اهل قرى براى كسانى كه جانشين آنان شدند و زمين را بعد از آنان تصرف كردند، به منظور هدايت شان تلاوت كرديم روشن نكرد كه ...).
next page
fehrest page**

***(233/29)***

**back page**

***(233/30)***

**next page
fehrest page
back page
جمله (ان لو نشاء اصبناهم ...)، نيز مفعول فعل (يهد) است ، و منظور از (كسانى كه زمين را ارث برده اند) (نسل حاضر در زمان نزول آيه است ) كسانى هستند كه زمين را از نياكان خود ارث برده اند. و خلاصه ، معناى آيه اين است كه : آيا نسل آن اقوامى كه ما آنان را به كيفر گناهانشان نخست امتحان نموده و سپس مهر بر دلهايشان نهاده و قدرت شنيدن مواعظ انبياء را از آنان سلب كرديم و در آخر هم هلاك شان ساختيم اين معنا را به دست نياوردند كه اگر بخواهيم مى توانيم خود آنان را نيز مانند نياكانشان عذاب كنيم ، بدون اينكه چيزى و يا كسى بتواند جلو عذاب ما را بگيرد، و يا بتوانند به وسيله چيزى خود را از آن حفظ كنند؟
چند وجه از وجوهى كه در معناى آيه : (اولم يهد للذين يرثون الارض ...) گفته شدهاست .
بسيارى گفته اند: كلمه (يهد) در اينجا در لازمه معنايش استعمال شده ، و معناى آن اين است كه : آيا هدايت ، معرفت ايشان را به اين پايه نرسانيده كه بدانند اگر ما بخواهيم به كيفر گناهانشان هلاك شان مى كنيم ، همچنانكه در آيه شريفه (اولم يهد لهم كم اهلكنا من قبلهم من القرون يمشون فى مساكنهم ) نيز به همين معنا آمده است .
جمله (و نطبع على ق لوبهم فهم لا يسمعون ) عطف است بر جمله (اصبناهم ) چون كلمه (اصبنا) گر چه ماضى است و ليكن در معناى مستقبل است ، و معناى اين معطوف و معطوف عليه اين است كه آيا اين معنا كه اگر ما بخواهيم آنان را به كيفر گناهانشان مؤ اخذه مى كنيم و بر دلهاشان مهر مى زنيم ، آنان را هدايت نكرده ؟.
بعضى ها هم گفته اند: جمله (و نطبع ...)، جمله اى است معترضه و از باب (الكلام يجر الكلام ) در اينجا آمده است . البته در معناى آيه وجوه ديگرى هم هست كه چون فايده اى در آنها نيست از نقلش صرفنظر كرده ، م ى گذريم .
تفسير و شرح آيه شريفه : (تلك القرى نقص عليك ...)**

***(234/1)***

**تلك القرى نقص عليك من انباءها...
آيه (و ما ارسلنا فى قريه من نبى ) و يكى دو آيه بعد از آن ، داستان سابق الذكر را خلاصه مى كند، و اين دومين بار است كه داستان مزبور خلاصه گيرى مى شود.
فرق بين تلخيص اول و اين تلخيص اين است كه تلخيص اول داستان را از نظر كارهايى كه خداوند در حق ايشان انجام داده بود، در اخذ به (باساء) و (ضراء) و تبديل (سيئه ) به (حسنه ) و اخذ ناگهانى و بدون اطلاع ايشان خلاصه گيرى مى كرد، و تلخيص دوم داستان را از نظر حالى كه خود ايشان در برابر دعوت الهى داشتند خلاصه گيرى نموده و مى فرمايد: پيغمبرانشان با معجزات و دلائل روشن آمدند، و ليكن ايشان ايمان نياوردند، و چون قبلا پيغمبران خود را تكذيب كرده بودند ديگر نمى توانستند ايمان بياورند، و اين همان مهر نهادن بر دلها است .
(فما كانوا ليومنوا بما كذبوا من قبل ) - از ظاهر آيه چنين بر مى آيد كه كلمه (بما) متعلق به جمله (ليومنوا) است ، و بنابراينكه چنين باشد، حرف (ما) موصوله خواهد بود. جمله (فما كانوا ليومنوا بما كذبوا به من قبل و هرگز ايمان نمى آوردند به چيزى كه قبلا تكذيبش كرده بودند) هم كه همين مضمون را افاده مى كند مويد موصوله بودن لفظ (ما) است . براى اينكه اين معنا در آيه مذكور روشن تر به چشم م مى خورد، چون كه دارد: (بما كذبوا به ) و ضمير (ها) در (به ) دليل روشنى است بر اينكه لفظ (ما) موصوله است ، بنابراين برگشت معناى آيه به اين مى شود كه : ايشان تكذيب كردند آنچه را كه بار اول به آن دعوت شدند، و در بار دوم هم كه از راه نبوت دعوت شدند ايمان نياوردند.**

***(234/2)***

**و نيز ظاهر جمله (فما كانوا ليومنوا) مؤ يد آن است ، براى اينكه اين سنخ تركيب و جمله بندى دلالت دارد بر اينكه ايشان قبلا هم آمادگى نداشتند، مثلا وقتى مى گوييم : (ما كنت لاتى فلانا) يا مى گوييم : (ما كنت لا كرم فلانا و قد فعل كذا) معنايش اين است كه من هرگز حاضر نيستم به ديدن فلانى بيايم ، و نمى توانم خود را آماده و حاضر كنم كه از او احترام به عمل آورم با آن كارهايى كه كرد. در قرآن كريم هم كه مى فرمايد: (ما كان الله ليذر المؤ منين على ما انتم عليه حتى يميز الخبيث من الطيب ) معنايش اين است كه خداوند حاضر نبوده و نيست كه مؤ منان را بر اين حال كه شمائيد بگذارد، تا آنكه پليد را از پاك جدا كند.
و نيز آنجا كه مى فرمايد: (لم يكن الله ليغفر لهم و لا ليهديهم سبيلا) معنايش اين است كه خداوند بنايش بر اين نبوده كه ايشان را بيامرزد، و نه اينكه به راهى هدايت شان كند. آيه بعد از آيه مورد بحث هم كه مى فرمايد: (و ما وجدنا لاكثرهم من عهد و ان وجدنا اكثرهم لفاسقين ) اين معنا را تاءييد مى كند، براى اينكه ظاهر سياقش مى رساند كه نسبت به جمله (فما كانوا ليومنوا بما كذبوا من قبل ) عطف تفسير است ، و آن را به اين بيان شرح و تفسير مى كند كه ايشان قبلا با خدا عهدى بسته بودند و نسبت به آن عهد وفا نكرده و بلكه در همان موقع عهد بستن زير بار نرفته و عهد خدا را تكذيب كردند. وقتى هم كه انبياء برايشان معجزاتى آوردند ايشان را تكذيب كرده ، و به آنان ايمان نياوردند، و اين ايمان نياوردنشان بخاطر همان تكذيبى است كه قبلا كرده بودند.**

***(234/3)***

**آيه مورد بحث دنباله اى دارد كه مى رساند اين ايمان نياوردن ايشان كه خود مسبب از تكذيب سابق شان بود يكى از مصاديق مهر بر دل داشتن است ، و آن دنباله عبارت است از جمله (كذلك يطبع الله على قلوب الكافرين ). و مقصود از اين جمله كه مى فرمايد: (خداوند اينچنين بر دلهاى كفار مهر مى زند) اين است كه خداوند صفت تكذيب انبياء و لجاجت در مقابل آنها را در دلهايشان راسخ و جايگزين كرده ، بطورى كه ديگر جايى براى قبول و پذيرفتن دعوت انبياء (عليهم السلام ) در آن نمانده ، چون همه ظرفيت آن مشغول به ضد دعوت آنان است .
بنابراين ، آيه مورد بحث و آيه بعديش همان معنايى را مى رسانند كه دو آيه اول آيات مورد بحث در صدد بيان آن است ، زيرا اين دو آيه نيز مانند آن دو آيه سنت پروردگار را چنين توصيف مى كنند كه خداوند نخست آيات و معجزاتى كه دلالت كند بر حقانيت اصول دعوت انبيا - از توحيد و غير آن - فرستاده ، و به منظور راه يافتن بندگان به در خانه اش و آشنا شدنشان به آن درگاه دچار باساء و ضراءشان نموده ، پس آنگاه سنت تبديل سيئه به حسنه را اجراء و در آخر مهر بر دلهايشان مى زند.
بنابراين معنى آيه مورد بحث اين مى شود كه : انبياى آنها به سويشان آمدند و ليكن از آنجايى كه به آيات داعيه بر تضرع و بر شكر نعمت ايمان نياورده بودند و در آن ترديد نموده و آن را بر عادت دهر حمل كرده بودند از اين رو آيات نازله به انبياى خود را نيز تكذيب نموده و چون ايشان را به دين حق دعوت كردند زير بار نرفتند، زيرا خداى تعالى دل هاى ايشان را به خاطر تكذيبى كه قبلا كرده بودند مهر كرده بود.
خلاصه اينكه ايمان نياوردن كفار به دعوت انبياء در اثر مهرى است كه خدا بر دلهايشان زد، و مهر خدا هم اثر تكذيبى است كه نسبت به دلالت باساء و ضراء و سپس دلالت تبديل سيئه به حسنه بر وجود صانع روا داشته و گفتند باساء و ضراء كار دهر است .**

***(234/4)***

**آيه شريفه (و لقد اهلكنا القرون من قبلكم لما ظلموا و جاءتهم رسلهم بالبينات و ما كانوا ليومنوا كذلك نجزى القوم المجرمين ) و همچنين آيه (ثم بعثنا من بعده - يعنى نوح (عليه السلام ) - رسلا الى قومهم فجاوهم بالبينات فما كانوا ليومنوا بما كذبوا به من قبل كذلك نطبع على قلوب المعتدين ) نيز همين معنا را مى رساند. پس اينكه در آيه مورد بحث فرمود: (فما كانوا ليومنوا بما كذبوا من قبل ) تفريع بر جمله (و لقد جاءتهم رسلهم بالبينات ) است ، و منظور از (ما كذبوا) همان آيات آفاقى و انفسى و دلائل روشنى است كه انبياء به وسيله آنها به سوى خدا دعوتشان مى كردند، زيرا همه اينها آيات خدايند. و منظور از تكذيب سابق آنان تكذيب و زير پا گذاشتن حكم عقل است . و منظور از ايمان نياوردن در مرحله دوم نپذيرفتن دعوت انبياء است ، چون قبل از اينكه انبياء آنان را به دين توحيد دعوت كنند عقول خود آنان با مشاهده آيات خدايى حكم مى كرد به مربوب بودن آنان براى پروردگار متعال و اينكه جز پروردگار رب ديگرى بر ايشان نيست ، پس كفار قبل از ايمان نياوردن به انبياء حكم عقل خود را تكذيب كرده اند. و به اين اعتبار معناى آيه مورد بحث اين خواهد بود كه : كفار به آياتى كه انبياء، آنان را به وسيله آن آيات تذكر مى دهند ايمان آور نيستند، براى اينكه به آياتى هم كه عقولشان با آن آيات تذكرشان مى داد ايمان نياوردند، خداوند آن آيات (زلزله ، صاعقه و امثال آن ) را فرستاد تا به حكم عقل به درگاه پروردگارشان ملتجى شده و قدر عافيت را دانسته شكر آن را بهتر بجا آورند، و ليكن بجا نياوردند، و گفتند اين تحولات مربوط به طبيعت است .**

***(234/5)***

**از اين روى بايد گفت منظور از عهدى كه در آيه (و ما وجدنا لاكثرهم من عهد و ان وجدنا اكثرهم لفاسقين ) است همين احكامى است كه خداوند به عقل آنان داده كه يكى از آن احكام اين است كه جز او را نپرستند: (ان لا تعبدوا الا اياه ) و قهرا منظور از فسق هم مخالفت و خروج از حكم عقل و وفا نكردن به اين عهد خواهد بود.
نكته اينكه حكم عقل را سابق بر حكم انبياء دانست اين است كه احكام عقلى عهدهايى است كه خداى سبحان در حين خلقت بشر و آن روزى كه پدر بشر را صورتگرى مى كرد از وى گرفت ، آن روز بعد از آنكه آدم را كه در حقيقت الگوى انسانيت بود آفريد و ملائكه را ماءمور به سجده بر او كرد و او را در بهشت منزل داد و پس از آن ماءمورش كرد تا به زمين فرود آيد و از او عهد و پيمان گرفت كه او و ذريه او تنها وى را بپرستند، و چيزى را در پرستش شريك او نگيرند، البته در آن روز چيزهايى را هم مقدر نمود و سرنوشت هايى هم تعيين كرد، كه اقتضاء داشت گروهى هدايت شوند و گروه ديگرى از نعمت هدايت محروم بمانند، و همينطور هم شد، وقتى بشر اولى به زمين فرود آمد و ذريه اش شروع به سير در مسير زندگى دنيوى كرد، عده اى هدايت يافته و عده ديگرى از وفاى عهد خدا سر باز زدند، و همچنين در انكار خود اصرار ورزيدند تا آنجا كه خداوند بر دلهايشان مهر نهاد و ضلالت در دنيا به بيانى كه در تفسير آيه (كما بداكم تعودون فريقا هدى و فريقا حق عليهم الضلاله ) گذشت بر آنان حتمى گرديد.
بنابراين معناى آيه اين مى شود: (فما كانوا ليومنوا اينها ايمان آور به دعوت انبياء نيستند)، (بما كذبوا من قبل به خاطر اينكه عهد نخستين را نپذيرفتند)، (و ما وجدنا لاكثرهم من عهد ما از بيشترشان وفاى به عهد نخستين را نديديم )، (و ان وجدنا اكثرهم لفاسقين بلكه يافتيم بيشترشان را فاسق ، يعنى خارج از حكم آن عهد).**

***(234/6)***

**البته اين معناى ديگرى است براى آيه ، و ليكن با معنايى كه در سابق براى آيه كرديم منافاتى ندارد، براى اينكه اين دو معنا در طول هم قرار دارند نه در عرض ، تا متعارض و متنافى باشند. معناى دوم راه سعادت و شقاو ت انسان را به مقتضاى قضا و قدر الهى امرى مقدر و معين مى داند، و معناى اول سعادت و شقاوت او را در دنيا امرى ممكن و در تحت اختيار و انتخاب او مى داند، و اين دو با هم هيچ منافاتى ندارند.
اقوال متعدد ديگرى كه در تفسير آيه فوق گفته شده است
درباره تفسير آيه مورد بحث اقوال ديگرى است كه ذيلا نقل مى شود:
1- مراد از (تكذيب سابق ) تكذيبى است كه از موقع آمدن پيغمبران تا موقع در افتادن و لجاج و عناد كردن با آنان از خود نشان مى دادند، و مراد از اينكه فرمود: (اينها از اول ايمان آور نبودند) كفرى است كه در حين اصرار و لجاجت خود مى ورزيدند، و بنابراين ، معناى آيه اين است كه انتظار نبايد داشت از اينها كه در حين عناد و لجاجت ايمان بياورند، چون اينها در همان اوائل دعوت هم ايمان نياورده و آن را تكذيب كردند.
اين تفسيراز نظر اينكه هيچ شاهدى از لفظ و ظاهر آيه بر آن نيست تفسيرى است سخيف و بى اساس .
2 - مراد از تكذيب سابق تكذيب اصول دين و معارفى است از قبيل توحيد، معاد، حسن - عدالت ، زشتى ظلم و ساير مستقلات عقلى كه اختلافى در آن نيست ، و مراد از تكذيب بعديشان تكذيب جزئيات و فروع دين است ، و معنايش اين است كه : (فما كانوا ليومنوا اينها به اين شرايع و فروع دين ايمان نخواهند آورد، چون قبل از اين يعنى آن موقعى كه دعوت دينى كلى و اجمالى بود، ايمان نياوردند).
اشكال اين وجه اين است كه با ظاهر آيه موافقت ندارد، زيرا كفر به خدا و هر حكم فطرى و عقلى ديگر را تكذيب نمى گويند، و در آيه عمل سابق كفار را تكذيب خوانده . بعلاوه ، قرائنى كه قبلا گفتيم در آيه است مخالف با اين وجه است .**

***(234/7)***

**3 - اين آيه همان معنايى را مى رساند كه آيه شريفه (و لو ردوا لعادوا لما نهوا عنه ) در مقام بيان آن است ، و معنايش اين است كه اينها ايمان آور نيستند، و لو اينكه ما هلاك شان كرده و دوباره زنده شان كنيم باز همان تكذيب اول را از سر خواهند گرفت . و اين سست ترين وجهى است كه در تفسير آيه گفته شده .
4 - ضمير در (كذبوا) به اسلاف آنان و ضمير در (ليومنوا) به ذريه و اخلافشان بر مى گردد، و معناى آيه اين است كه : اين اخلاف ايمان نخواهند آورد، چون اينها نسل همان اسلافى هستند كه انبياء را تكذيب مى كردند.
اشكال اين وجه نيز اين است كه بدون دليل است ، و ظاهر سياق جمله (فما كانوا ليومنوا بما كذبوا) اين است كه مرجع ضمير در (كانوا) و در (ليومنوا) و در (كذبوا) هر سه يكى است ، البته اين وجه را مى توان طور ديگرى تقرير كرد كه با وجه آينده يكى شود.
5 - كلام در اين آيه روى اين مبنا است كه اسلاف و اخلاف يكجا و به منزله شخص واحد تصور شوند، بطورى كه تكذيب اسلاف و زير بار انبياء نرفتن آنان تكذيب اخلاف بوده و ايمان نياوردن اخلاف ايمان نياوردن اسلاف هم شمرده شود،
و در حقيقت اين آيه نظير آياتى است كه اهل كتاب و مخصوصا يهودى هاى زمان پيغمبر را به اعمال زشت و كفرى كه نياكان و اسلاف آنان مرتكب شده بودند، مواخذه مى كند، و ظلم سابقين آنان را به لاحقين و آيندگان نسبت مى دهد. بنابراين ، معناى آيه چنين مى شود: بشر از روزى كه خلق شد تا به امروز در هر عصرى انبيايى به سوى آنان فرستاده مى شد و اين انبياء همواره براى بشر آيات و بيناتى مى آوردند، و ليكن با تكذيب آنان بر مى خوردند، پس توقع مدار كه نسل حاضر بشر به چيزى كه نسل سابق آن را تكذيب كرده بود ايمان بياورد.**

***(234/8)***

**اشكال اين وجه اين است كه گر چه در جاى خود معنايى است صحيح ، و ليكن سياق آيه با آن سازگار نيست ، زيرا سياق آيه سياق بيان حال امم گذشته است ، نه حال گذشته و حاضر از نسل بشر، به شهادت جمله (تلك القرى نقص عليك من انبائها) كه مى فرمايد: (اينك داستانهاى اهل آن قريه ها را برايت شرح مى دهم )، و اگر مربوط به گذشته و حاضر نسل بشر بود و همه به وحدت ممتدى به امتداد قرون گذشته موجودى واحد و داراى اول و آخر فرض شده بودند كه آخرش به خاطر تكذيب اولش كفر ورزيده ، جا داشت به بيانى تعبير كند كه اين امتداد و استمرار را برساند، مثلا بفرمايد: (كانت تاتيهم رسلهم بالبينات همواره پيغمبرانشان برايشان بينه و معجزه مى آوردند)، نه اينكه بفرمايد: (جاءتهم پيغمبرانشان به سويشان آمدند) زيرا اين تعبير ظهور در يكبار و دو بار دارد نه استمرار - دقت بفرماييد -.
همچنانكه در آيه (كلما جاءهم رسول بما لا تهوى انفسهم فريقا كذبوا و فريقا يقتلون ) با اينكه چه بسا مباشرين قتل انبياء غير از تكذيب كنندگان بودند، مع ذلك بخاطر همينكه خلف (تكذيب كنندگان ) و سلف (كشندگان انبياء) را امت واحدى فرض كرده هم تكذيب را به همه آنان نسبت داده و هم كشتن انبياء را. و همچنين آيه (ذلك بانه كانت تاتيهم رسلهم بالبينات فقالوا ابشر يهدوننا فكفروا و تولوا و استغنى الله ) و آيه (ثم بعثنا من بعده رسلا الى قومهم فجاوهم بالبينات فما كانوا ليومنوا بما كذبوا به من قبل ) كه راجع به داستان انبياى بعد از نوح (عليه السلام ) است ،
زيرا مفاد اينكه مى فرمايد: (مبعوث كرديم بعد از نوح پيغمبرانى به سوى قومش ) اين است كه هر پيغمبرى را به سوى قوم خودش ‍ مبعوث كرديم .**

***(234/9)***

**6- (باء) در كلمه (بما) براى سببيت و (ما) مصدريه است ، و مراد از تكذيب قبلى آنان عادتى است كه ايشان در تكذيب رسل و يا هر مطلب حقى كه پيشامدشان مى كرد داشتند، و معناى آيه اين است كه : اينها بخاطر آن عادتى كه به تكذيب رسل و هر حق ديگرى داشته و مكرر از خود نشان داده اند هرگز به پروردگار خود ايمان نمى آورند.
اشكال اين وجه اين است كه به شهادت آيه (14) سوره (يونس ) كه لفظ (به ) را اضافه كرده و فرموده : (فما كانوا ليومنوا بما كذبوا به من قبل ) لفظ (ما) در آيه مورد بحث نيز مصدريه نيست ، بلكه موصوله است ، علاوه بر اين ، ظاهر خود آيه مورد بحث هم شهادت مى دهد بر اينكه لفظ (باء) در (بما) صرفا براى متعدى كردن فعل (ليومنوا) است ، نه سببيه . از همه اينها گذشته اين وجه به يك اعتبار همان وجه اول است ، و وجهى جداگانه نيست .
7 - مراد از تكذيبى كه در آخر آيه به آن اشاره شده تكذيبى است كه در روز ميثاق آن را پنهان داشته بودند، و معناى آيه اين است كه : ايشان امروز در مقابل دعوت انبياء تكذيبى را كه در روز ميثاق مكتوم داشتند اظهار نموده و در نتيجه دعوت انبياء را نمى پذيرند.
اشكال اين وجه اين است كه گر چه در جاى خود وجه صحيحى است الا اينكه اين قول در حقيقت معناى باطن آيه است ، و ظاهر آيه كه دائر مدار فن تفسير است هيچ دلالتى بر اين وجه ندارد، به شهادت جمله (كذلك يطبع الله على قلوب الكافرين ) كه صراحتا ايمان نياوردن كفار را ناشى از مهر بر دل داشتن آنان دانسته و آن را نيز اثر تكذيب قبلى شان مى داند، و همينطور هم بايد باشد، زيرا مهر شدن دل ها بدون جرم قبلى معنا ندارد، و اين بهترين شاهد است بر اينكه تكذيبى كه باعث مهر شدن دل هاشان شد و همچنين مهر شدن دلهايشان كه باعث ايمان نياوردنشان شد همه در دنيا اتفاق افتاده ، نه اينكه قسمتى از آن در عالم ميثاق انجام يافته باشد.**

***(234/10)***

**آيات بسيار ديگرى نيز هست كه مى رساند مهر شدن دل هاى كفار ناشى از جرمى بوده كه در دنيا مرتكب شده اند. آرى ، صرف تكذيب در عالم ميثاق باعث مهر شدن دل ها نمى شود، و اين لايق به ساحت مقدس خداى سبحان نيست ، با اينكه خودش فرموده : (يضل به كثيرا و يهدى به كثيرا و ما يضل به الا الفاسقين ).
و ما وجدنا لاكثرهم من عهد...
در مجمع البيان فرموده : مقصود از (عهد) وفاى به آن است ، همچنانكه گفته مى شود: (فلانى عهد ندارد) و مقصود اين است كه به عهد خود وفا نمى كند. و اما اينكه اين چه عهدى بوده ؟ ممكن است مراد عهدى باشد كه خداى تعالى بوسيله آياتش با آنان منعقد كرده ، و يا عهدى باشد كه ايشان با خدا بسته اند كه او را بپرستند و در عبادتشان چيزى را شريك او نگيرند، چه برهان احتياج ممكن به واجب خود از بديهيات عقل آنان است ، اين معناى عهد، و معناى آيه از آنچه گذشت بدست مى آيد.
بحث روايتى
(روايتى در ذيل جمله : (و ما وجدنا لاكثرهم من عهد)
مرحوم كلينى در كتاب كافى به سند خود از حسين بن حكم نقل كرده كه گفت عريضه اى به عبد صالح (حضرت موسى بن جعفر عليه السلام ) نوشته و در آن نامه به عرضشان رسانيدم كه من درباره گفتار ابراهيم (عليه السلام ) كه عرض كرد: (رب ارنى كيف تحيى الموتى ) در شك هستم و خيلى علاقمندم به اينكه شما در اين باره توضيحى جهت من مرقوم داريد. حضرت در جواب نوشته بودند: ابراهيم به خداوند و مساءله بعثت ايمان داشت ، ولى دوست مى داشت ايمان خود را بيشتر كند، و در مرد شاكى مانند تو خيرى نيست سپس اضافه فرموده بودند كه شك وقتى است كه انسان يقين نداشته باشد، وقتى يقين آمد شك از بين مى رود، آنگاه نوشته بودند: خداى عز و جل مى فرمايد: (و ما وجدنا لاكثرهم من عهد و ان وجدنا اكثرهم لفاسقين ) و اين آيه درباره اشخاص شاك نازل شده است .**

***(234/11)***

**مؤ لف : انطباق اين آيه با بيان سابق ما روشن است ، مخصوصا دنباله اى كه اين حديث به روايت عياشى از حسين بن حكم واسطى دارد، و آن اين است كه فرمود: اين آيه درباره اهل شك نازل شده .
آيات 126 - 103 سوره اعراف
ثم بعثنا من بعدهم موسى باياتنا الى فرعون و ملائه فظلموا بها فانظر كيف كان عاقبه المفسدين (103)
و قال موسى يافرعون انى رسول من رب العالمين (104)
حقيق على ان لا اقول على الله الا الحق قد جئتكم ببينه من ربكم فارسل معى بنى اسرائيل (105)
قال ان كنت جئت بايه فات بها ان كنت من الصادقين (106)
فالقى عصاه فاذا هى ثعبان مبين (107)
و نزع يده فاذا هى بيضاء للناظرين (108)
قال الملا من قوم فرعون ان هذا لساحر عليم (109)
يريد ان يخرجكم من ارضكم فماذا تامرون (110)
قالوا ارجه و اخاه و ارسل فى المدائن حاشرين (111)
ياتوك بكل ساحر عليم (112)
و جاء السحره فرعون قالوا ان لنا لاجرا ان كنا نحن الغالبين (113)
قال نعم وانكم لمن المقربين (114)
قالوا يا موسى اما ان تلقى و اما ان نكون نحن الملقين (115)
قال القوا فلما القوا سحروا اعين الناس و استرهبوهم و جاؤ ا بسحر عظيم (116)
و اوحينا الى موسى ان الق عصاك فاذا هى تلقف ما يافكون (117)
فوقع الحق و بطل ما كانوا يعملون (118)
فغلبوا هنا لك و انقلبوا صاغرين (119)
و القى السحره ساجدين (120)
قالوا آمنا برب العالمين (121)
رب موسى و هرون (122)
قال فرعون آمنتم به قبل ان آذن لكم ان هذا لمكر مكرتموه فى المدينه لتخرجوا منها اهلها فسوف تعلمون (123)
لاقطعن ايديكم و ارجلكم من خلاف ثم لا صلبنكم اجمعين (124)
قالوا انا الى ربنا منقلبون (125)
و ما تنقم منا الا ان آمنا بايات ربنا لما جاءتنا ربنا افرغ علينا صبرا و توفنا مسلمين (126).
ترجمه آيات
از پس آنها موسى را با آيه هاى خويش بسوى فرعون و بزرگان او فرستاديم كه درباره آن ستم كردند، بنگر سرانجام تبهكاران چسان بود (103)**

***(234/12)***

**موسى گفت اى فرعون من فرستاده پروردگار جهانيانم (104)
سزاوارم بر اينكه درباره خدا جز حق نگويم ، براى شما معجزه اى از پروردگارتان آورده ام ، بنابراين بنى اسرائيل را با من بفرست (105)
گفت اگر راست مى گويى معجزه اى آورده اى آن را بيار (106)
پس عصاى خويش بيفكند كه در دم اژدهايى بزرگ شد (107)
و دست خويش برون آورد كه در ديد بينندگان سفيد مى نمود (108)
بزرگان قوم فرعون گفتند: راستى اين جادوگرى ماهر است (109)
كه مى خواهد شما را از سرزمينتان بيرون كند، اكنون چه راءى مى دهيد (110)
گفتند او و برادرش را نگهدار و ماءمورين جمع آورى به شهرها فرست (111)
تا همه جادوگران ماهر را پيش تو آرند (112)
جادوگران نزد فرعون آمدند و گفتند اگر ما غالب شديم آيا مزدى خواهيم داشت ؟ (113)
گفت آرى شما از مقربان خواهيد بود (114)
گفتند اى موسى نخست تو عصاى خويش مى افكنى يا ما ابزار خويش بيفكنيم ؟ (115)
گفت نخست شما بيفكنيد، چون ابزار جادوى خود بيفكندند ديدگان مردم را مسحوركردند و به رعبشان انداختند و جادويى بزرگ آوردند (116)
به موسى وحى كرديم كه عصاى خويش بيفكن ، و هماندم چيزهايى را كه ساخته بودند ببلعيد (117)
و حق آشكار شد و آنچه كرده بودند بيهوده گشت (118)
در آنجا مغلوب شدند و خفت زده بازگشتند (119)
و جادوگران سجده كنان خاكسار شدند (120)
و گفتند به پروردگار جهانيان ايمان داريم (121)
كه پروردگار موسى و هارون است (122)
فرعون گفت چرا پيش از آنكه به شما اجازه دهم بدو ايمان آورديد؟ اين نيرنگى است كه در شهر انديشيده ايد تا مردمش را از آن بيرون كنيد، زود باشد كه بدانيد (123)
محققا دست ها و پاهايتان را به عكس يكديگر مى برم ، آنگاه شما را جملگى بر دار مى كنم (124)
گفتند ما به سوى پروردگار خويش بازگشت مى كنيم (125)**

***(234/13)***

**كينه و انتقام تو از ما به جرم آن است كه وقتى آيه هاى پروردگارمان به سوى ما آمد بدان ايمان آورديم ، پروردگارا صبرى به ما عطا كن و ما را مسلمان بميران (126).
بيان آيات
بيان آيات مربوط به بعثت موسى عليه السلام به سوى فرعون
اين آيات با بيان داستان موسى بن عمران (عليهماالسلام ) شروع شده و از جزئيات آن يعنى آمدنش به نزد فرعون و ادعايش بر اينكه (خداوند مرا به سوى تو رسالت داده تا نجات بنى اسرائيل را از تو بخواهم ) و آن دو معجزه را كه خداوند در شب طور بوى كرامت فرموده ذكر مى كند.
اين خصوصيات فهرست آن مطالبى است كه در اين آيات ذكر شده ، و در آيات بعدى اجمالى از بقيه داستان آنجناب در ايامى كه در مصر در ميان بنى اسرائيل مى زيسته و عذاب هايى كه بر قوم فرعون نازل شده ، و نجات بنى اسرائيل و داستان نزول تورات و گوساله پرستى بنى اسرائيل و داستانهاى متفرقه و عبرت انگيز ديگرى از بنى اسرائيل را ذكر ميكند.
ثم بعثنا من بعدهم موسى باياتنا الى فرعون و ملائه ...
در ابتداى داستان موسى (عليه السلام ) لحن آيات و سياق آن تغيير يافته ، بدان سبب كه اهميت داستان آنجناب را برساند، چون آن حضرت از انبياى اولى العزم و صاحب كتاب و شريعت بوده ، و دين توحيد با مبعوث شدن او پا به مرحله تازه ترى گذاشت و بعد از دو مرحله اى كه در بعثت نوح و ابراهيم (عليه السلام ) داشت احكامش مفصل تر گرديد، در الفاظ آيات راجع به انبياى قبل از او نيز اشاره به اين مراحل هست ، مثلا آيات راجع به قوم نوح و عاد و ثمود كه پيغمبرانشان يعنى هود و صالح بر شريعت نوح بودند به يك سياق است ، درباره قوم نوح فرموده : (و لقد ارسلنا نوحا الى قومه ) و درباره عاد مى فرمايد: (و الى عاد اخاهم هودا) و درباره ثمود مى فرمايد: (و الى ثمود اخاهم صالحا)**

***(234/14)***

**و وقتى به قوم لوط كه در مرحله دوم قرار داشته و ماءمور به پيروى از دين ابراهيم (عليه السلام ) بوده اند مى رسد اين سياق را تغيير داده و مى فرمايد: (و لوطا اذ قال لقومه )، و در ابتداى داستان شعيب باز به سياق قبلى برگشته و در داستان موسى (عليه السلام ) سياق را تغيير داده و فرموده : (ثم بعثنا من بعدهم موسى )، براى اينكه موسى (عليه السلام ) سومين پيغمبر اولى العزم و صاحب سومين كتاب آسمانى و سومين شريعت است ، گو اينكه شريعت هاى خدايى همه يكى هستند، و تناقض و تنافى در بين آنها نيست ، الا اينكه از نظر اجمال و تفصيل و كمى و زيادى فروع مختلفند، چون سير بشر از نقص بسوى كمال تدريجى و استعداد قبول معارف الهى در هر عصرى با عصر ديگر مختلف است ، وقتى اين سير به پايان رسيد و بشر از نظر معرفت و علم به عالى ترين موقف خود رسيد آن وقت است كه رسالت نيز ختم شده و كتاب خاتم انبياء و شريعتش در ميان بشر براى هميشه مى ماند، و ديگر بشر انتظار آمدن كتاب و شريعت ديگرى را ندارد، (و اگر امروز با اينكه خاتم پيغمبران صلوات الله عليه مبعوث شده و آخرين كتاب آسمانى را آورده و در عين حال بشر به مرحله اى كه مى بايست از كمال برسد، نرسيده براى اين است كه دين اسلام آنطور كه بايد در مجتمعات بشرى گسترش نيافته ) وگرنه بشر مى تواند با بسط دائره دين و بررسى حقايق معارف آن رو به كمال گذاشته و به تدريج مراحل علم و عمل را يكى پس از ديگرى طى كند.
همچنانكه خود قرآن كريم اين معنا را به بيانات مختلف و هر چه رساتر توصيه فرموده و در آيه (ان الارض لله يورثها من يشاء من عباده و العاقبه للمتقين ) فرا رسيدن روزى را كه بشر به حد كمال خود رسيده باشد وعده و نويد مى دهد.**

***(234/15)***

**(ثم بعثنا من بعدهم موس ى باياتنا) اين جمله اجمال داستان موسى (عليه السلام ) است ، و از جمله (و قال موسى يا فرعون ) شروع به تفصيل آن مى كند. در اينجا ناگفته نگذاريم كه گر چه ، اين گونه داستانهاى قرآنى را داستان موسى و نوح و داستان هود و يا صالح مى ناميم ولى در حقيقت اين داستانها داستان اقوام و مللى است كه اين بزرگواران در ميانشان مبعوث شده اند، چون در اين داستانها جريان حال آن اقوام و رفتارى كه با پيغمبران خود كرده اند و سرانجام انكارشان و اينكه عذاب الهى همه شان را از بين برده و منقرضشان نمود ايراد شده ، و لذا مى بينيم تمامى اين داستان ها به آياتى ختم شده كه كيفيت نزول عذاب و هلاكت آنان را بيان مى كند.
اگر خواننده عزيز بياد داشته باشد در آغاز كلام هم اين معنا را خاطر نشان ساخته و گفته بوديم كه غرض از اين آيات بيان حال مردم از حيث قبول عهد الهى و رد آن است تا براى مردم و مخصوصا امت اسلام انذار و مايه عبرت بوده باشد. و نيز گفته بوديم كه بطور كلى سوره هايى كه اولش (الف - لام - ميم ) آمده در يك غرض مشتركند، و آن همين انذار و تذكر مردم است . پس اينكه فرمود: (ثم بعثنا من بعدهم معنايش ) اين است كه : بعد از انبيايى كه ذكر كرديم يعنى نوح ، هود، صالح ، لوط و شعيب (موسى را به سوى فرعون و قوم او) يعنى پادشاه مصر و اشرافيانى كه دور او بودند فرستاديم .
البته لفظ (فرعون ) اسم پادشاه مصر نبوده ، بلكه لقبى بوده مانند (خديو) كه مصرى ها بطور كلى پادشاهان خود را به آن لقب مى خوانده اند، همچنانكه روميان پادشاهان خود را (قيصر) و ايرانيان (كسرى ) و چينى ها (فغفور) لقب مى داده اند، و اما اينكه اسم فرعون معاصر با موسى بن عمران (عليهماالسلام ) و آن شخصى كه به دست موسى غرق شده چه بود؟ قرآن درباره آن تصريح نكرده است .**

***(234/16)***

**اينكه فرمود: (باياتنا) مقصود از اين آيات همان معجزاتى است كه خداوند به موسى كرامت فرموده ، بعضى ها را در اوائل بعثت از قبيل انداختن عصا و اژدها شدن آن و بيرون كردن دست از گريبان و روشن شدن بين انگشتانش ، و برخى ديگر را در مواقع ديگر مانند طوفان و ملخ و شپش و وزغ و خون ، و قرآن كريم براى هيچ پيغمبرى ، به اندازه موسى (عليه السلام ) معجزه نقل نكرده .
(فظلموا بها فانظر كيف كان عاقبه المفسدين ) يعنى ظلم كردن به آياتى كه برايشان فرستاده شد، و اما اينكه چگونه ظلم كردند به آن آيات ؟ خداى تعالى خودش در خلال داستان ، آن را بيان مى فرمايد، البته معلوم است كه ظلم به هر چيزى به تناسب خود آن چيز است و ظلم به آيات همان تكذيب و انكار آن است ، و ذكر عاقبت فساد انگيزى به منظور عبرت گرفتن مردم بوده ، تا بدانند اگر فرعونيان منقرض شدند براى اين بوده كه در زمين فساد مى كردند و بنى اسرائيل را خوار و ذليل و زيردست خود كرده بودند، لذا در متن كلامى كه خداوند از موسى نقل كرده پيشنهادى كه از فرعون كرد اين بود كه (فارسل معى بنى اسرائيل ) و همچنين در سوره (طه ) اينچنين دارد (فارسل معنا بنى اسرائيل و لا تعذبهم ).
گفتگوى موسى (عليه السلام ) با فرعون
و قال موسى يا فرعون انى رسول من رب العالمين
در اين آيه شروع شده است به شرح و تفصيل داستان دعوت موسى (عليه السلام ).
موسى (عليه السلام ) خود را به رسالت معرفى كرده تا زمينه براى بيان چيزهايى كه ماءمور ابلاغ آن است فراهم سازد، و اگر از اسامى خداى تعالى اسم (رب العالمين ) را ذكر كرده براى اين است كه مناسب ترين اسم خداى تعالى در مقابل بت پرستانى كه براى هر قوم و هر شاءنى از شؤ ون عالم و هر ناحيه اى از نواحى آن پروردگارى عليحده قائل بودند همان اسم رب العالمين است .
حقيق على ان لا اقول على الله الا الحق ...**

***(234/17)***

**اين آيه صدق موسى را در ادعاى رسالتش تاءكيد مى كند، و معنايش اين است كه من سزاوارم به اينكه حرف حق بزنم و در رسالتى كه به من داده باطلى به او نسبت ندهم و در خلال چيزهايى كه ماءمور به ابلاغ آنم چيزى را كه ماءمور نيستم نگنجانم .
(قد جئتكم ببينه من ربكم ) - اين جمله نسبت به جملات گذشته و يا نسبت به خصوص جمله (انى رسول من رب العالمين ) كه در حقيقت اصلى است كه بقيه جملات متفرع بر آن است به منزله تعليل و بيان چرائى است .
بعيد نيست كه متعدى شدن كلمه (حقيق ) با لفظ (على ) از اين جهت باشد كه اين كلمه معناى حريص را مى دهد و بنابراين احتمال معنا چنين مى شود: (من حريصم بر اينكه بر خدا جز حق نگويم در حاليكه سزاوار هم همين است ). و اگر به معناى سزاوار بود جا داشت با لفظ (باء) متعدى شود، چه معروف در لغت چنين است ، مثلا گفته مى شود: (فلان حقيق بالا كرام ) فلانى سزاوار احترام است .
البته بعضى هم لفظ (على ) را (على ) - با تشديد - خوانده اند، بنابراين قرائت ، كلمه حقيق هم ماءخوذ از (حق عليه كذا) و معنايش اين خواهد بود كه بر من واجب است كه از ناحيه خداى تعالى جز حق نگويم . بنابراين كلمه (حقيق ) خبر و مبتداى آن جمله (ان لا اقول ...) خواهد بود.
قال ان كنت جئت بايه فات بها ان كنت من الصادقين
شرطى كه در اول آيه است يعنى جمله (ان كنت جئت بايه ) صدق موسى (عليه السلام ) را مى رساند، براى اينكه اگر واقعا معجزه اى آورده باشد در اين ادعايش راست گفته ، ليكن شرط در ذيل آيه يعنى جمله (ان كنت من الصادقين ) تعريضى است كه بوسيله آن اشاره مى كند به اينكه وى معتقد به صدق موسى در اينكه آيه اى آورده نبوده ،
پس كانه گفته است : اگر معجزه اى آورده اى به ما نشان بده ، ولى گمان نمى كنم تو در ادعايت راست بگويى ، و بنابراين ، در آيه شريفه شرط تكرار نشده و هر كدام معنايى جداگانه افاده مى كند.**

***(234/18)***

**تبديل عصاى موسى (ع ) به اژدها و بيضاء گشتن دست آن حضرت
فالقى عصاه فاذا هى ثعبان مبين
حرف (فاء) در اول جمله ، فاء جوابيه است ، به اين معنا كه با در آمدن آن بر سر جمله - جمله معنى جواب را به خود گرفته و تقدير چنين مى شود: (پس در جواب فرعون عصاى خود را انداخت )، البته بايد دانست كه در هر موردى كه فاى جوابيه است در حقيقت فاء همان فاى تفريع است و جواب از خصوصيات مورد استفاده مى شود.
(ثعبان ) به معناى مار بسيار بزرگ است ، و هيچ منافاتى بين اين آيه كه معجزه موسى را (ثعبان مبين ) خوانده با آيه (فلما رآها تهتز كانها جان ولى مدبرا و لم يعقب ) نيست ، براى اينكه گر چه كلمه (جان ) در زبان عرب به معناى مار كوچك است ، و ليكن بايد دانست كه اين كلمه در آيه اى به كار رفته كه مربوط به داستان موسى در شب طور است كه در جاى ديگر درباره آن فرموده : (فاذا هى حيه تسعى ) و كلمه (ثعبان مبين ) در آيه اى است كه مربوط به جريان ملاقات با فرعون است .
و نزع يده فاذا هى بيضاء للناظرين
معناى اين جمله به قرينه آيه (و اضمم يدك الى جناحك تخرج بيضاء من غير سوء) و آيه (اسلك يدك فى جيبك تخرج بيضاء من غير سوء) اين است كه موسى دست خود را از گريبان بيرون كرد.
گر چه از اخبار وارده در اين باب استفاده مى شود كه وقتى موسى به منظور اعجاز دست خود را بيرون مى كرد و نورى بمانند نور آفتاب از بين انگشتانش مى درخشيد، و ليكن از آيات قرآنى بيش از اين استفاده نمى شود كه موسى دست به گريبان خود اندر كرده و وقتى بيرونش مى آورد براى بينندگان سفيد و درخشنده بود، البته اين هم هست كه اين درخشندگى و سفيدى به حدى بوده كه براى بينندگان خارق عادت بشمار مى رفته .
احضار ساحران ، عكس العمل فرعون و فرعونيان در برابر موسى عليه السلام
قال الملاء من قوم فرعون ان هذا لساحر عليم**

***(234/19)***

**خداى تعالى در اينجا كلام فرعون را نقل نكرده كه او در اين هنگام چه گفته ، بلكه گفتگويى را كه بزرگان قومش با يكديگر داشته اند نقل كرده ، و از آن چنين بر مى آيد كه اين بزرگان در هر امر مهمى مجلس شور تشكيل داده و با يكديگر شور مى كرده اند و آنچه را كه به اتفاق تصويب مى كردند به نظر فرعون مى رسانده اند تا او آن را به مرحله اجراء در آورد. درباره اين معجزه هم با هم مشورت كردند و راى نهايى خود را چنين اظهار كردند كه : (ان هذا لساحر عليم ) اين مرد به يقين ساحرى است استاد كه مساءله رسالت را بهانه كرده تا بدين وسيله بنى اسرائيل را از چنگ ما نجات داده و آنان را مستقل كرده و به دستيارى آنان شما را از سرزمينتان بيرون كند و دين و طريقت شما را هم باطل سازد، اينك براى باطل كردن نقشه هاى او و خاموش كردن اين آتشى كه افروخته هر امرى كه مى خواهى بفرما تا اجراء شود، آيا مى فرمايى تا او را بكشيم و يا بدار زنيم و يا به زندانش افكنيم ؟ و يا در مقام معارضه به مثل در آمده سحرى مثل سحر او فراهم سازيم .
آنگاه در اين باره نيز با يكديگر مشورت نموده و به عنوان آخرين راءى تصويب شده اظهار داشتند: (ارجه و اخاه و ابعث فى المدائن حاشرين ياتوك بكل ساحر عليم ) او و برادرش را نگهدار و ماءمورينى به شهرستانها بفرست تا هر چه ساحر درس خوانده و استاد هست همه را حاضر سازند.**

***(234/20)***

**از اينجا معلوم مى شود كه جمله (فما ذاتامرون ) كلامى است كه بعضى از بزرگان قوم فرعون به بعضى ديگر گفته اند، و جمله (قالوا ارجه ) حكايت آخرين راءيى است كه همه كرسى نشينان فرعون متفقا به عرض او رسانده اند، در موضع ديگرى از قرآن همين حرف را از خود فرعو ن حكايت كرده و فرموده : (قال للملا حوله ان هذا لساحر عليم ، يريد ان يخرجكم من ارضكم بسحره فما ذاتامرون ، قالوا ارجه و اخاه و ابعث فى المدائن حاشرين ، ياتوك بكل سحار عليم ) از اين آيه و از آيه مورد بحث بر مى آيد كه اين كلام را اول خود فرعون پيشنهاد كرده و سپس كرسى نشينان او در اطراف آن مشورت كرده و سرانجام همان را تصويب نموده اند.
و از آيه (قال اجئتنا لتخرجنا من ارضنا بسحرك يا موسى فلناتينك بسحر مثله ) كه همين حرف را از فرعون نقل مى كند - كه در خطاب به موسى گفته - بر مى آيد كه فرعون آن سخن را بعد از مطالعه كرسى نشينان و تصويب كردن آنان گفته است .
از آيه (فتنازعوا امره م بينهم و اسروا النجوى قالوا ان هذان لساحران يريدان ان يخرجاكم من ارضكم بسحرهما و يذهبا بطريقتكم المثلى ) بر مى آيد كه وزراى فرعون غير از آن جلسه مشاوره يك جلسه ديگرى بعد از جمع شدن ساحران در نزد فرعون تشكيل داده و محرمانه با يكديگر مشورت كرده اند.
از آنچه گفته شد معلوم شد كه اصل اين حرف از خود فرعون بوده ، و او آن را به وزراى خود داده تا در پيرامونش مشورت كرده و روى آن راءى دهند، وزراء هم در اطرافش مطالعه كرده و گفتند: بايد آن دو را توقيف نموده و ساحران مملكت را براى معارضه با سحر او جمع كنى ، او نيز قبول كرده و آن را به رخ موسى كشيد. بعد از آنكه ساحران مملكت در نزد فرعون گرد آمدند باز وزراء براى مشورت دور هم نشسته و به اتفاق راءى دادند كه بايد تمام قوا را در راه معارضه به مثل به كار برند.
يريد ان يخرجكم من ارضكم فما ذاتامرون**

***(234/21)***

**يعنى موسى مى خواهد با همدستى بنى اسرائيل شما را بيرون كرده و خود كشور مصر را مالك شود، و اگر فرعون از اين راه مغلطه كارى كرد براى اين بود كه در آن زمانها بسيار اتفاق مى افتاد كه قومى بر قومى ديگر هجوم مى برد و سرزمينش را تملك مى نمود و اهلش را آواره بيابانها مى كرد.
قالوا ارجه و اخاه و ارسل فى المدائن حاشرين ...
كلمه (ارجه ) با سكون (هاء) امر از ماده (ارجاء) به معناى تاءخير انداختن است ، و حرف (هاء) در آخر آن جزء كلمه نيست ، بلكه هاء سكت است كه بر آخر بعضى از كلمات در مى آيد، معناى كلمه مزبور اين است كه در كشتن او عجله مكن كه تو را ظالم و سنگدل بخوانند، بلكه نخست ماءمورينى به شهرستانها گسيل دار تا ساحران را جمع كنند.
(ياتوك بكل ساحر عليم ) و همه را نزدت حاضر سازند، و تو با سحر آنان در برابر موسى معارضه به مثل كن .
كلمه (ارجه ) - به كسر جيم و هاء - نيز قرائت شده ، و معلوم است كسانى كه چنين قرائت كرده اند اصل آن را (ارجئه ) دانسته اند، همزه به ياء مبدل و سپس حذف شده ، و هاء كه ضمير مفعول است به موسى بر مى گردد. و برادر موسى همان هارون بوده است .
و جاء السحره فرعون قالوا ان لنا لاجرا...
به منظور اختصار جمله (پس فرستاد و سحره را از اطراف مملكت جمع كرده و جريان را با آنان در ميان گذاشت ) حذف شده ، و تنها فرموده : (ان لنا لاجرا) و اين كلام سؤ الى است كه ساحران از فرعون كردند، و در اين سؤ ال تقاضاى اجرت نكرده و به منظور تاءكيد، آن را خبر ادا نموده و گفتند: براى ما اجرتى خواهد بود. و اينگونه تعبيرات يعنى افاده طلب و تقاضا به صورت خبر در كلام عرب خيلى شايع است . ممكن هم هست كه جمله مزبور جمله اى استفهامى بوده و حرف استفهام از اولش افتاده باشد، مؤ يد اين احتمال قرائت ابن عامر است كه جمله را استفهامى گرفته و آن را (اان لنا لاجرا) خوانده است .**

***(234/22)***

**(قال نعم و انكم لمن المقربين ) اين جمله اجابت سؤ ال ساحران است ، فرعون در اين جمله علاوه بر اينكه تقاضاى آنان را اجابت كرده وعده مقرب كردن را هم به آنان داده است .
معارضه ساحران با موسى (ع ) و تسليم شدنشان در برابر آن حضرت
قالوا يا موسى اما ان تلقى و اما ان نكون نحن الملقين
ساحران اختيار اين را كه او نخست عصاى خود را بيندازد و يا ايشان سحرهاى خود را بكار برند به موسى واگذار نمودند، چون به خيال خود آمادگى مقابله با او را داشتند، لذا گفتند: اختيار با تو، اگر خواهى تو اول عصايت را بينداز، و اگر خواهى ما طنابها و چوبدستى هاى خود رابه كار بريم ، و اين خود يك نوع زرنگى است كه انسان در برابر خصم خود را قوى و آماده ، و خصم را ضعيف و خوار جلوه دهد. فرعونيان نيز با اين كلام خود به موسى (عليه السلام ) فهماندند كه نسبت به غلبه خود اطمينان دارند، علاوه بر اينكه رعايت ادب را هم كردند.
قال القوا فلما القوا سحروا اعين الناس ...
(سحر) در اينجا بطورى كه در تفسير آيه (و اتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان ) در جلد دوم اين كتاب گذشت يك نوع تصرف در حاسه انسان است ، بطورى كه حاسه بيننده چيزهايى را ببيند و يا بشنود كه حقيقت نداشته باشد.
(استرهاب ) به معناى - ترساندن است ، در اين آيه خداوند سحر فرعونيان را امر عظيمى خوانده .
و اوحينا الى موسى ان الق ...**

***(234/23)***

**كلمه (ان ) در (ان الق ) تفسيريه است . و كلمه (تلقف ) از ماده (لقف ) و (لقفان ) و به معناى چيزى را به سرعت گرفتن است . و (افك ) به معناى گرداندن هر چيزى است از صورت اصليش ، و لذا به دروغ هم (افك ) اطلاق مى شود، در اين آيه از چند جهت ايجاز و اختصار كه خود يكى از نكات ادبى است به كار رفته ، و تقدير آن اين است كه : ما بعد از آنكه ساحران سحر خود را انداختند به موسى وحى فرستاديم كه تو نيز عصاى خود را بينداز، وقتى انداخت آنا به صورت مار بزرگى در آمده و شروع به بلعيدن سحرهاى ساحران كرد.
جمله (فوقع الحق ) در اين آيه استعاره به كنايه است ، زيرا حق را به چيزى تشبيه كرده كه قبلا پا در هوا و معلق بود،و معلوم نبود بالاخره در زمين قرار مى گيرد يا نه ؟ لذا فرموده : حق واقع شد، و باطل شد آن سحرى كه كرده بودند.
فغلبوا هنالك و انقلبوا صاغرين
يعنى فرعون و اصحابش در آن مجمع عظيمى كه همه مردم از هر طرف هجوم آورده بودند مغلوب شدند، و لفظ (هنالك ) كه براى اشاره بدور است اشاره به همين مجمع است . و جمله (و انقلبوا صاغرين ) به اين معنا است كه فرعون و اصحابش بعد از آن عزتى كه در اجتماع داشتند به حالت ذلت و خوارى برگشت نمودند.
و القى السحره ساجدين قالوا آمنا برب العالمين رب موسى و هارون
نفرمود: ساحران خود را به سجده انداختند، بلكه فرمود: ساحران به سجده افتاده شدند تا كمال تاءثير معجزه موسى و خيره شدن ساحران را برساند، تو گوئى فرموده است : وقتى عظمت معجزه را ديدند آنقدر دهشت كردند كه بى اختيار به سجده در آمدند، بطورى كه نفهميدند چه كسى آنان را به حالت سجده در آورد، لذا خود را ناگزير از ايمان به رب العالمين ديدند. و اينكه فرمود: (رب موسى و هارون ) براى اين است كه دلالت كند بر اينكه ايمان به خدا تواءم با ايمان به موسى و هارون است .**

***(234/24)***

**بعضى گفته و يا شايد بگويند: اينكه (رب العالمين ) را به (رب موسى و هارون ) توضيح داد براى رفع توهمى بوده كه در اينجا به ذهن مى رسد، توضيح اينكه فرعون داشت ادعاى ربوبيت مى كرد، و مى گفت رب العالمين منم ، و با چنين وضعى اگر فقط مى گفتند: ما ايمان آورديم به رب العالمين ، ممكن بود كسى توهم كند كه مقصودشان ايمان به فرعون است ، لذا براى رفع اين توهم مقصود خود را با جمله (رب موسى و هارون ) توضيح دادند. ليكن اين وجه خيلى روشن نيست ، براى اينكه بت پرستان اصلا قائل به رب العالمين يعنى كسى كه به حقيقت معناى اين كلمه مالك و مدبر بلا واسطه جميع اجزاى عالم باشد نبودند،
بلكه اجزاى عالم و امور آن را در بين ارباب هاى مختلفى تقسيم نموده ، و براى خداى تعالى تنها مقام (اله الالهه ) و (رب الارباب ) قائل بودند، نه اينكه هم رب ارباب باشد و هم رب مربوبهاى آن ارباب .
و ادعاى فرعون بنا بر حكايت قرآن كه مى فرمايد: (انا ربكم الاعلى ) اين بود كه وى از جهت اينكه حوائج مردم آنهم تنها مردم مصر را برآورده مى ساخت داراى مقام بلندترى است از ساير ارباب ، نه اينكه ربوبيت تمامى عالم قائم به ذات او باشد، البته اين را هم از نفهمى مردم بت پرست بعيد نمى دانيم كه مثل فرعون انسانى را پروردگار عالميان بدانند، و ليكن مى گوييم كه اصول مذهب و ثنيت اين نيست كه شخصى را رب العالمين بدانند.
فرعون بعد از ايمان آوردن ساحران آنان را به توطئه و تبانى قبلى با موسى (ع )متهم و آنان را تهديد مى كند
قال فرعون آمنتم به قبل ان آذن لكم ...
اين جمله خطابى است كه فرعون از در خشم و استكبار به ساحران كرده و جمله اى است خبرى كه به قرينه مقام انكار و توبيخ را افاده مى كند، ممكن هم هست بگوييم جمله استفهام انكارى و يا توبيخى است ، و علامت استفهام و يا توبيخ در اولش بوده و حذف شده .**

***(234/25)***

**جمله (ان هذا لمكر مكرتموه فى المدينه ) تهمتى است كه فرعون به ساحران زده و آنان را در توطئه با موسى متهم مى سازد، خلاصه فرعون در اين جمله مى خواسته است بگويد: شما در همين چند روزى كه در شهر مجتمع بوديد بجاى اينكه خود را براى مقابله با موسى آماده كنيد پنهانى او را ديده و با او توطئه كرده ايد كه عليه من و به نفع وى كار كنيد، و بدين وسيله بر مصر دست يافته اهلش را بيرون كنيد، چون ساحران تا آن روز موسى را نديده بودند، و اگر توطئه اى در كار بوده مسلما در آن موقعى بوده كه ساحران در عاصمه فرعون اجتماع كردند.
فرعون با جمله (آمنتم ) به ايمان سحره را انكار نموده و با جمله (ان هذا لمكر) آنان را به توطئه عليه خود متهم ساخت و اين تهمت را براى اين جهت زد كه ساحران را مفسد در مملكت قلمداد كند و با اين دستاويز بتواند آنان را به شديدترين وجهى مجازات نموده و از بين ببرد.
لذا نخست با جمله (فسوف تعلمون ) سر بسته و بطور اجمال تهديدشان نموده و آنگاه با جمله (لاقطعن ايديكم و ارجلكم من خلاف ثم لاصلبنكم اجمعين ) بطور تفصيل تهديدشان كرد و گفت : اول دست و پاهاتان را بطور خلاف ، يعنى دست راست را با پاى چپ و دست چپ را با پاى راست قطع مى كنم ،
و در ثانى شما را به دار مى آويزم ، و دار زدن ، بستن مجرم است به چوب و بلند كردن چوب و طرف آن را در زمين كوبيدن است تا همه مردم ماجراى او را ببينند و عبرت گيرند. و ما در تفسير سوره (آل عمران ) در ذيل داستان مسيح (عليه السلام ) بيان مفصلى درباره صلب دار زدن گذرانديم .
next page
fehrest page
back page**

***(234/26)***

**next page
fehrest page
back page
قالوا انا الى ربنا منقلبون ...
پاسخ سحره به تهديدات فرعون : انّا ربنا منقلبون ...
اين جمله پاسخى است كه ساحران به فرعون داده و با اين گفتار خود حجت او را ابطال و راه استدلال را از هر طرف بر او بستند، زيرا حاصل معنايش اين است كه : تو ما را در برابر ايمان به پروردگارمان تهديد به عذاب مى كنى ، خيال كرده اى كه اگر با اين عذاب رشته حيات ما را پاره كنى ما را آسيب رسانده و شرى متوجه ما كرده اى ، و حال آنكه مردن در راه ايمان شر نيست ، چرا كه ما پس از كشته شدن به سوى پروردگارمان بازگشت نموده و نزد او به زندگى قرب و سعادت زنده خواهيم شد، زيرا ما در خود جرم و گناهى جز همان ايمانمان به خدا كه تو آن را جرم پنداشته اى سراغ نداريم ، پس آينده ما جز خير نخواهد بود.
اين آن معنايى است كه از جمله (قالوا انا الى ربنا منقلبون ) استفاده مى شود، و از آن نيز بر مى آيد كه سحره به مساءله معاد هم ايمان داشتند، و اگر در جمله (و ما تنقم منا الا ان آمنا بايات ربنا لما جاءتنا) معجزه عصا را على الظاهر - معجزات خوانده براى اين بوده كه همين يك معجزه از چند جهت معجزه بوده ، يكى اينكه چوب اژدها شده ، دوم اينكه طناب ها و چوبدستى هاى سحره را بلعيده ، سوم اينكه مجددا به حالت اولى برگشته است .
كلمه (تنقم ) از (نقم ) به معناى كراهت و خشم است ، گفته مى شود (نقم منه كذا) از باب (ضرب ، يضرب ) و (علم ، يعلم ).
در اينجا جذبه معنوى و الهى سحره را گرفت و با كمال دليرى و بدون اينكه از تهديد فرعون انديشه اى بكنند به درگاه پروردگار خود استغاثه برده و از آن درگاه صبر و تحمل در برابر شكنجه فرعون را مساءلت نموده و گفتند: (ربنا افرغ علينا صبرا) پروردگارا ما را در برابر عذابى كه فرعون اراده آن را كرده صبر و تحمل ده (و توفنا مسلمين ) و اگر مارا كشت ما را مسلم بميران .**

***(235/1)***

**و تعبير دادن (صبر) به (افراغ ) استعاره به كنايه است ، به اين معنا كه خود را به ظرف و صبر را به آب و دادن خدا را به ريختن آب در ظرف و لب ريز كردن آن تشبيه كردند، و منظورشان اين بوده كه دل هاى ما را لب ريز و سرشار از صبر كن تا در برابر نزول هيچ عذابى جزع نكنيم .
براستى ساحران در برابر فرعون كه مردى ديكتاتور و جبارى متكبر بود شجاعت عجيبى از خود نشان دادند، براى اينكه قدرت و سلطنت مردى را كه كوس (انا ربكم الاعلى ) مى كوبيد و مردم مصر او را مى پرستيدند به هيچ گرفته و با كمال قدرت و اطمينان حجت خود را در برابرش ايراد نمودند، و اينچنين دل هاى مطمئن و عزمهاى راسخ و ايمان هاى ثابت و برهان قوى و بلاغت گفتار، كم نظير و مايه شگفت است ، واگر آيات اين سوره و سوره (طه ) و (شعراء) كه محاوره و گفتگوى ساحران را با فرعون حكايت مى كند دقيقا مورد مطالعه قرار دهيد خواهيد ديد كه چه معلومات پايدار و چه حالات روحى و اخلاق كريمى را متضمن است ، و اگر محذور خروج از رسم تفسير نبود پاره اى از اين حقايق را كه از خلال آيات اين داستان استفاده مى شود در اينجا مورد بحث قرار مى داديم ، اينك ايراد آن مباحث را موكول به محل مناسب نموده و مى گذريم .
بحث روايتى
(روايات عجيبه در مورد داستان حضرت موسى و فرعون و بيان ضعف آنها)**

***(235/2)***

**آنچه كه در قرآن كريم از جزئيات قصه حضرت موسى و فرعون از قبيل رسالت ، معجزه عصا، يد بيضا، مشاركت هارون با موسى ، داستان معارضه سحره با موسى و ايمان آوردن آنان آمده همان است كه اجمالا در آيات مورد بحث ذكر كرده ، ولى روايات اضافه بر اين ، تفاصيلى را متعرض است كه قرآن شريف متعرض آن نشده ، چنانچه در برخى از روايات عامه و خاصه وارد شده كه عصاى موسى از درخت آس بهشتى بود، و آن همان عصائى بوده كه از آدم به شعيب و از شعيب به موسى رسيده ، و در روايات ديگرى دارد كه اين چوبدستى عصاى حضرت آدم بوده و در موقعى كه موسى متوجه مدين بود فرشته اى آن را به موسى داد، و از خصوصيات آن اين بود كه در شب مى درخشيد، و موسى شب ها از آن بجاى چراغ استفاده مى كرد، و روزها هر جا محتاج به غذا مى شد آن را به زمين مى كوبيد از زمين روزيش بيرون مى آمد. و در بعضى ديگر دارد: هر وقت موسى آن را استنطاق مى كرد به زبان مى آمد، و وقتى اژدها مى شد بين دو طرف فك آن دوازده ذراع فاصله بود، و به روايتى چهل ذراع ، و به روايت ديگر هشتاد ذراع بود، و وقتى روى دم خود مى نشست بلنديش تا يك ميل مى شد.**

***(235/3)***

**و در بعضى از روايات دارد كه وقتى دهن باز مى كرد يك لب خود را به زمين و لب ديگرش را بر بام قصر فرعون مى گذاشت . و در بعضى ديگر دارد وقتى بارگاه فرعون را بين دندانهايش جاى داد و بر مردم حمله برد، مردم براى فرار از آن چنان ازدحامى كردند كه بيست و پنج هزار نفر زير دست و پا تلف شدند. و نيز در پاره اى از روايات دارد: طول قامت آن هشتاد ذراع بود. و در بعضى ديگر دارد: جثه اش آنقدر بزرگ بود كه يك شهر را پر مى كرد. و در روايتى دارد: فرعون از ديدن آن بقدرى وحشت كرد كه جامه خود را آلوده ساخت . و در بعضى ديگر دارد: در آن روزى كه اين اژدها را ديد چهارصد بار خود را آلوده كرد. و در بعضى از آن روايات است كه از آن ببعد تا چندى كه زنده بود به مرض اسهال دچار شده بود. و نيز درباره خصوصيات يد بيضاء آن حضرت در روايات دارد كه وقتى دست خود را از گريبان بيرون مى كرد چنان نورى از دستش تابيدن مى گرفت كه بر نور آفتاب غلبه مى كرد.
و در روايتى دارد: سحره هفتاد نفر بودند، و بر ششصد تا نهصد، و همچنين دوازده هزار نفر و پانزده هزار نفر و هفده هزار نفر و نوزده هزار نفر و سى و چند هزار نفر و هفتاد هزار نفر و هشتاد هزار نفر نيز رواياتى وارد شده .
و نيز در روايات دارد كه اين ساحران علم سحر را از دو نفر مجوسى از اهل نينوا آموختند، و اسم رئيس آنان شمعون ، و در بعضى ديگر يوحنا، و در بعضى دارد كه رئيس آنان چهار نفر بنام (سابور) و (عازور) و (حط حط) و (مصفى ) بودند.
و همچنين درباره خود فرعون وارد شده كه اسمش (وليد بن مصعب بن ريان ) و از اهالى اصطخر فارس بوده است . و در بعضى از آنها دارد كه وى اهل مصر بوده . و در بعضى دارد كه اين فرعون همان فرعونى بوده كه در زمان يوسف (عليه السلام ) سلطنت داشته ، و چهارصد سال زندگى كرد و يك مو از سر و رويش سفيد نشد.**

***(235/4)***

**و در بعضى از آنها دارد كه وى از ترس حضرت موسى (عليه السلام ) شهرها و قلعه هاى تو در تو ساخته و خود در ميان آنها متحصن مى شد، و به همين منظور بين اين قلعه ها جنگل ها و نيزارها غرس كرده و در آن جنگل ها شيرهاى درنده جاى داده بود. و پس از آنكه خداوند موسى را به سوى او مبعوث كرد و موسى به شهر خصوصى وى در آمد شيرها در برابرش تبصبص نموده و دم جنبانده و برگشتند، موسى (عليه السلام ) بهيچ قلعه اى نزديك نمى شد مگر آنكه در قلعه بخودى خود باز مى شد، تا آنكه موسى به قصرى كه فرعون در آن مى زيست وارد شد و در حالى كه لباس پشمينه بر تن و عصاى كذائيش در دست بود بر در خانه وى به انتظار در آمدن دربان نشست ، وقتى دربان بيرون آمد موسى به وى گفت : از فرعون جهت من اذن بگير، دربان به وى اعتنائى نكرد. موسى به وى گفت : من فرستاده رب العالمينم . باز اعتنائى نكرد. موسى مدتى به انتظار اذن نشست ، تا آنكه در آخر دربان به موسى رو كرد و گفت : آيا رب العالمين كسى غير از تو را نداشت كه به عنوان رسالت نزد فرعون بفرستد؟
موسى از شنيدن اين حرف به خشم آمد و با عصا به درخانه فرعون كوفت ، ناگهان تمامى حجاب هايى كه بين او و فرعون بود كنار رفته چشم فرعون در حالى كه بر تخت خود نشسته بود به او افتاد، لاجرم بانگ بر زد كه موسى را داخل كنيد، موسى بر فرعون در آمد در حالى كه فرعون بر تختى به ارتفاع هشتاد ذراع تكيه زده بود، موسى به وى گفت : من فرستاده رب العالمينم به سوى تو. فرعون گفت : اگر راست مى گويى معجزه اى بياور. موسى عصاى خويش را كه داراى دو شعبه بود به زمين انداخت و بى درنگ به صورت مارى بزرگ در آمد،
يك شعبه اش بر زمين و شعبه ديگرش بر بالاى تخت فرعون قرار گرفت ، فرعون كه روبروى آن مار قرار داشت چشمش به اندرون شكم مار افتاد و ديد كه از جوف شكمش آتش زبانه مى كشد، از ترس جامه خود را آلوده كرد و فرياد زد موسى آن را بگير.**

***(235/5)***

**اينها رواياتى است كه درباره عجائب اين قصه وارد شده ، و بيشتر آن عجائب در قرآن ذكر نشده ، مطالبى است كه دليلى بر رد همه آنها جز استبعاد نيست ، همچنانكه قبول همه آنها هم محتاج به حسن ظن زيادى نسبت به روايات وارده است ، و معلوم است كه اين مقدار حسن ظن كه انسان هر روايتى را ببيند و آن را قبول كند صحيح نيست . آرى ، اگر اين روايات متواتر و يا مشتمل بر قرائن اطمينان آورى بود البته قبول آن صحيح بود، و ليكن بيشتر آنها بلكه همه آنها رواياتى هستند كه يا به علت ارسال و يا وقف و يا ضعف از جهت سند و يا از جهاتى ديگر نمى توان قبول كرد، صرفنظر از اينكه خود اين روايات هم بينشان تعارض هست ، پس چشم پوشى از آنها بهتر است .
آيات 137 - 127 سوره اعراف
و قال الملا من قوم فرعون اتذر موسى و قومه ليفسدوا فى الارض و يذرك و آلهتك قال سنقتل ابناءهم و نستحى نساءهم و انا فوقهم قاهرون (127)
قال موسى لقومه استعينوا بالله و اصبروا ان الارض لله يورثها من يشاء من عباده و العاقبه للمتقين (128)
قالوا اوذينا من قبل ان تاتينا و من بعد ما جئتنا قال عسى ربكم ان يهلك عدوكم و يستخلفكم فى الارض فينظر كيف تعملون (129)
و لقد اخذنا آل فرعون بالسنين و نقص من الثمرات لعلهم يذكرون (130)
فاذا جاءتهم الحسنه قالوا لنا هذه و ان تصبهم سيئه يطيروا بموسى و من معه الا انما طائرهم عند الله و لكن اكثرهم لا يعلمون (131)
و قالوا مهما تاتنا به من آيه لتسحرنا بها فما نحن لك بمؤ منين (132)
فارسلنا علبهم الطوفان و الجراد و القمل و الضفادع و الدم آيات مفصلت فاستكبروا و كانوا قوما مجرمين (133)
و لما وقع عليهم الرجز قالوا يا موسى ادع لنا ربك بما عهد عندك لئن كشفت عنا الرجز لنومنن لك و لنرسلن معك بنى اسرائيل (134)
فلما كشفنا عنهم الرجز الى اجل هم بالغوه اذاهم ينكثون (135)**

***(235/6)***

**فانتقمنا منهم فاغرقناهم فى اليم بانهم كذبوا باياتنا و كانوا عنها غافلين (136)
و اورثنا القوم الذين كانوا يستضعفون مشارق الارض و مغاربها التى باركنا فيها و تمت كلمه ربك الحسنى على بنى اسرائيل بما صبروا و دمرنا ما كان يصنع فرعون و قومه و ما كانوا يعرشون (137).
ترجمه آيات
بزرگان قوم فرعون گفتند چرا موسى و قوم او را مى گذارى كه در اين سرزمين فساد كنند و ترا و خدايانت را واگذارند، گفت پسرانشان را خواهيم كشت و زنانشان را نگه خواهيم داشت كه ما بالا دست آنهاييم و نيرومند (127)
موسى به قوم خود گفت از خدا كمك جوييد و صبور باشيد كه زمين متعلق به خدا است و به هر كسى از بندگان خويش بخواهد وا مى گذارد و سرانجام نيك از آن پرهيزكاران است (128)
اسرائيليان گفتند پيش از آمدن تو (به رسالت ) و هم بعد از آن در رنج و شكنجه بوده ايم موسى گفت شايد پروردگارتان دشمنانتان را هلاك كند و شما را در اين سرزمين جانشين (آنها) كند و بنگرد چگونه عمل مى كنيد (129)
فرعونيان را به خشكسالى و كمبود حاصل دچار كرديم شايد متذكر شوند (130)
و چون حادثه خوبى به آنها مى رسيد مى گفتند اين به خاطر ما است و چون حادثه بدى به آنها مى رسيد به موسى و پيروان او شگون مى زدند، حق اين بود كه سرنوشت آنها نزد خدا بود لكن بيشترشان نمى دانستند (131)
مى گفتند هر معجزه اى براى ما بياورى و ما را بدان جادو كنى ما به تو ايمان نمى آوريم (132)
پس طوفان و ملخ و شپش و وزغ ها و خون را (خون شدن درياى نيل ) كه معجزه هايى از هم جدا بود به آنها فرستاديم و باز گردنكشى كردند كه گروهى بزهكار بودند (133)
و چون عذاب بر آنها نازل شد گفتند اى موسى پروردگار خويش را به آن پيمان كه با تو نهاده براى ما بخوان كه اگر اين عذاب از ما بردارى قطعا به تو ايمان مى آوريم و پسران اسرائيل را با تو مى فرستيم (134)**

***(235/7)***

**و چون اين عذاب ها را براى مدتى كه به سر بردند از آنها برداشتيم آن وقت پيمان شكنى كردند (135)
پس از آنها انتقام گرفتيم و به دريا غرقشان كرديم براى آنكه آيه هاى ما را تكذيب كرده و از آنها غافل مانده بودند (136)
و خاورها و باخترهاى آن سرزمين را كه بركت در آن نهاده بوديم به گروهى كه خوار به شمار مى رفتند واگذاشتيم و كلمه نيكوى پروردگار تو درباره پسران اسرائيل به پاداش صبرى كه كرده بودند انجام شد و آنچه را فرعون و قوم وى مى ساختند با بناهايى كه بالا مى بردند ويران كرديم (137)
بيان آيات
اين آيات مشتمل است بر اجمال آنچه كه بين موسى و فرعون - در ايامى كه موسى (عليه السلام ) در ميان قوم فرعون به سر مى برده - جريان يافته و آن خاطراتى را كه وى پس از دعوت آنان به دين توحيد و نجات دادن بنى اسرائيل داشته و آن معجزاتى را كه يكى پس از ديگرى برايشان آورده تا آنجا كه خدا او و بنى اسرائيل را نجات داده و فرعون و لشكريانش را غرق كرده و سرزمين مبارك و مشارق و مغارب آن را در اختيار او و قومش گذاشته خاطر نشاءن ميسازد.
قال الملا من قوم فرعون اتذر موسى و قومه ...
اين جمله حكايت گفتارى است كه قومش با فرعون داشته و مى خواستند او را فريب دهند و به قتل موسى و قوم او تحريكش كنند، لذا فرعون در رد پيشنهاد آنان گفت : كشتن موسى و بنى اسرائيل براى ما مهم نيست ، براى اينكه فعلا قدرت در دست ما است ، و در هر حال برايشان تسلط داريم ، پس چه بهتر همان عذاب قبلى را در حق ايشان اجراء نموده فرزندانشان را كشته و زنانشان را زنده نگهداريم . و اين جواب خود دليل روشنى است بر اينكه قوم فرعون از او خواستند تا موسى و قومش را بكشد، زيرا اگر پيشنهاد ايشان چيز ديگرى غير از كشتن بود جمله (و انا فوقهم قاهرون ) آن موقعيتى را كه مى بايست داشته باشد نمى داشت .
فرعون هم مدعى خدايى بوده و هم خدايانى را مى پرستيده است**

***(235/8)***

**و اينكه گفتند: (و يذرك و آلهتك ) تاءكيد در تحريك وى بر قتل ايشان است ، و معنايش اين است كه : اى فرعون ! اين شخص علاوه بر فسادى كه او و قومش در زمين انگيخته اند زير بار پرستش تو و خدايانت هم نرفته اند. از اين جمله به خوبى بر مى آيد كه فرعون هم ادعاى الوهيت مى كرده و مردم را به پرستش خود مى خوانده و هم خودش خدايانى براى خود داشته و آنها را مى پرستيده . تاريخ هم اين معنا را درباره پاره اى از امت هاى گذشته اثبات كرده ، از آن جمله نقل شده كه در روم و ممالك ديگر، مردم ، بزرگ خانواده و روساى قبائل و عشاير را مى پرستيدند، و آن بزرگان و رؤ سا هم ، پدران نخستين و بت ها را پرستش مى كرده اند. و نيز در تاريخ دارد كه بعضى از بت پرستان براى بت هايى كه مى پرستيدند بت ها و ارباب ديگرى قائل بودند، و معتقد بودند كه بت هاى مورد پرستش آنان آن بت ها را مى پرستند، از آن جمله پدر و مادر را رب خود مى دانستند و براى پدر و مادر ارباب ديگرى قائل بودند.
اين آن چيزى است كه از جمله مورد بحث به دست مى آيد، الا اينكه از كلامى كه فرعون با قوم خود داشته و قرآن از او چنين حكايت مى كند: (انا ربكم الاعلى ) و همچنين از جمله ديگرى كه گفت : (ما علمت لكم من اله غيرى ) بر مى آيد كه او براى خود معبودى اتخاذ نكرده بوده ، و تنها خود را معبود مردم مى دانسته است .
و لذا بعضى از مورخين نوشته اند كه خود فرعون دهرى مسلك بوده ، و اصلا براى عالم صانعى قائل نبوده ، و مردم را هم از پرستش ‍ بت ها منع مى كرده ، و مى گفته كه تنها بايد مرا بپرستيد، و به همين جهت بعضى از ايشان بطورى كه شنيده مى شود آيه مورد بحث را (والهتك ) - به كسر همزه و فتح لام با الف بعد از لام - قرائت كرده اند كه هم بر وزن عبادت است و هم به معناى آن .
ليكن صحيح تر همان چيزى است كه از ظاهر جمله مورد بحث استفاده مى شود.**

***(235/9)***

**و از جمله (ما علمت لكم من اله غيرى ) هم بيش از اين بر نمى آيد كه مى خواسته اله و معبود ديگرى كه مالك و مدبر امور خصوص قبطيان باشد نفى كرده و تدبير امور آنان را به خود اختصاص دهد. و اين حرف هم تنها از او نبوده ، همه بت پرستان - تا آنجا كه ما سراغ داريم - همين را مى گفته اند، يعنى براى هر صنفى از اصناف خلائق از قبيل آسمان و زمين ، دريا و خشكى و اقوام و همچنين براى اقسام مختلف حوادث از قبيل صلح و جنگ ، دوستى و دشمنى و زشتى و زيبائى خداى جداگانه اى قائل بودند، و خود از ميان همه آن خدايان آن خدائى را مى پرستيدند كه مورد حاجت و نيازشان بوده ، مثلا سكنه سواحل درياها بيشتر پروردگار دريا و طوفان را مى پرستيدند.
بنابراين ، معناى گفتارش كه گفت : (ما علمت لكم من اله غيرى ) اين است كه : من براى شما قبطى ها پروردگارى غير از خودم سراغ ندارم ، پروردگار شما قبطى ها منم نه آنكه موسى ادعا مى كند كه از طرف او مبعوث شده ، و خودش هم او را مى پرستد. مويد اين معنا قرينه اى است كه همراه كلام او است ، و آن اين است كه بعد از جمله مزبور بنا به حكايت قرآن اضافه كرده : (فاوقد لى يا هامان على الطين فاجعل لى صرحا لعلى اطلع الى اله موسى و انى لاظنه من الكاذبين ) از اين كلام به خوبى بر مى آيد كه فرعون در معبود بودن خود براى موسى شك داشته و اين خود قرينه است بر اينكه در جمله قبلى نمى خواسته وجود خدائى غير خود را انكار كرده و بگويد: من علم به عدم وجود آن دارم ، بلكه مى خواسته علم به وجود چنين خدائى را نفى و انكار كند.
و كوتاه سخن اينكه خواسته است بگويد: من خدائى بجز خودم براى شما سراغ ندارم ، نه اينكه شما خدائى به غير من نداريد.
سخن فخر رازى درباره معتقدات فرعون و اشكالى كه بر آن وارد است**

***(235/10)***

**و اما آن احتمال كه گفتيم بعضى ها داده و گفته اند: فرعون مردى دهرى مسلك بوده ، ظاهرا احتمالى است كه فخر رازى داده و در تفسيخود چنين گفته است :
آنچه به نظر من مى رسد اين است كه فرعون يا مرد عاقلى بوده و يا عقل نداشته ، اگر عقل نمى داشت از حكمت خدا دور بود كه به سوى چنين كسى پيغمبرى گسيل بدارد، و اگر عقل داشته و عقلش هم كامل بوده ، معقول نيست كه چنين كسى واقعا معتقد به الوهيت خود باشد، و خود را خالق آسمان و زمين بداند، از خود او هم كه بگذريم معنا ندارد خلق كثيرى از عقلا چنين اعتقادى درباره او داشته باشند، چون فساد اين عقيده از ضروريات عقل است .
پس بهتر اين است كه بگوييم فرعون مردى دهرى و منكر وجود صانع بوده ، و كواكب را مدبر اين عالم خاكى و خود را مدبر و مربى آدميان مى دانسته ، پس اينكه گفته : (انا ربكم الاعلى ) مقصودش اين بوده كه من مربى و ولى نعمت و روزى دهنده شمايم . و اينكه گفت : (ما علمت لكم من اله غيرى ) مقصودش اين بوده كه من جز خود كسى را سراغ ندارم كه پرستش و عبادتش بر شما واجب باشد.
و وقتى مسلك و مرامش اين بوده بعيد نيست كه بگوييم وى بت هايى به صورت كواكب براى خود درست كرده و مى پرستيده ، و مانند ساير ستاره پرستان به آن بتها تقرب مى جسته ، و بنابراين مانعى ندارد كه جمله (و يذرك و آلهتك ) را حمل بر همين معنايى كنيم كه به نظرمان رسيد.**

***(235/11)***

**اين بود كلام فخر رازى ، اشكالى كه ما بر گفتار وى داريم اين است كه اين شخص اينقدر نفهميده كه معناى الوهيت و ربوبيت در نظر بت پرستان و ستاره پرستان آفريدن آسمانها و زمين نيست ، و هيچ بت پرست و ستاره پرستى بت و ستاره خود را آفريدگار و خالق آسمانها و زمين نمى داند، بلكه معناى الوهيت در نظر آنان تدبير يك قسمت از امور عالم است كه خود فخر هم در آخر كلامش ‍ احتمال آن را داده ، و اين اشتباه را هم كرده كه هيچ دهرى مذهبى ستاره پرست و هيچ ستاره پرستى دهرى و منكر وجود صانع نمى شود.
پس حق مطلب همان است كه گفتيم فرعون خود را پروردگار مصر و مصريان مى دانسته ، و اگر مربوب بودن آنان را براى رب و پروردگارى ديگر انكار مى كرده روى قاعده و اعتقاد خود آنان بوده ، نه اينكه مخلوق بودن آنان و خالقيت خداى سبحان را انكار كرده باشد.
(قال سنقتل ابناءهم و نستحيى نساءهم و انا فوقهم قاهرون ) اين جمله وعده اى است كه فرعون به كرسى نشينان خود داده ، و آنان را به اين معنا دلخوش كرده كه بزودى همان سخت گيريها و عذابى كه درباره بنى اسرائيل داشت از سر مى گيرد، پسران آنان را مى كشد و دخترانشان را براى كلفتى و خدمتگزارى قبطيان زنده مى گذارد، و در آخر هم براى فرو نشاندن خشم و از بين بردن اضطراب درونى آنان اضافه كرده است كه : (ما مسلط و قاهر بر ايشانيم ).
تحريك و تشويق موسى (ع ) بنى اسرائيل را به قيام عليه فرعون و استعانت از خدا وصبر در برابر شدائد مبارزه
قال موسى لقومه استعينوا بالله و اصبروا...**

***(235/12)***

**موسى (عليه السلام ) در اين جمله بنى اسرائيل را بر قيام و شورش عليه فرعون بر مى انگيزد و آنان را به استمداد و استعانت از خداى تعالى در رسيدن به هدف كه همان رهايى از اسارت و بندگى فرعون است توصيه مى نمايد، و آنان را به صبر در برابر شدايدى كه فرعون خط نشان آن را مى كشد سفارش مى كند. آرى ، صبر در برابر شدايد راهنماى به سوى خير و پيشتاز فرج و نجات است . موسى (عليه السلام ) در آخر كلام خود با جمله (ان الارض لله يورثها من يشاء) گفتار خود را تعليل مى كند.
و حاصل اين تعليل اين است كه : اگر من اين نويد را مى دهم براى اين است كه فرعون مالك زمين نيست تا آن را به هر كس بخواهد بدهد و از هر كس بخواهد بگيرد، بلكه زمين ملك خداى سبحان است ، او است كه به هر كس بخواهد ملك و سلطنت در زمين را مى دهد، و سنت او هم بر اين جريان دارد كه حسن عاقبت را به كسانى از بندگان خود اختصاص دهد كه از او بترسند، و از او حساب ببرند، بنابراين شما اى بنى اسرائيل ! اگر تقوا پيشه كنيد، يعنى از خداى تعالى استعانت جسته و در راه او در شدايد صبر كنيد خداوند اين سرزمين را كه امروز در دست فرعونيان است به دست شما خواهد سپرد.
موسى (عليه السلام ) به منظور فهماندن همين معنا دنباله كلام خود (ان الارض لله يورثها من يشاء من عباده ) اضافه كرد كه : (و العاقبه للمتقين )، و لفظ (عاقبه ) در لغت به معناى دنباله هر چيز است ، همچنانكه لفظ (البادئه ) به معناى آن چيزى است كه هر عمل و يا هر چيزى به آن ابتداء و شروع مى شود.
و اگر بطور مطلق فرمود: (عاقبت از آن پرهيزكاران است ) براى اين بود كه سنت الهى بر اين جريان دارد. آرى ، خداى تعالى نظام عالم را طورى قرار داده كه هر نوعى از انواع موجودات به منتهاى سيرى كه خداوند برايش معلوم كرده برسد، و سعادت مقدر خود را نائل گردد،**

***(235/13)***

**حال انسان هم كه يكى از انواع موجودات است حال همانها است ، او نيز اگر در راهى قدم بگذارد كه خداوند و فطرت برايش ترسيم كرده و از انحراف از راه خدا يعنى از كفر به خدا و به آيات خدا و فساد انگيختن در زمين بپرهيزد خداوند به سوى عاقبت نيك هدايتش نموده و به زندگى پاك زنده اش داشته و به سوى هر خيرى كه بخواهد ارشادش مى كند.
شكوه بنى اسرائيل نزد موسى (ع ) و جواب موسى (ع ) به ايشان
قالوا اوذينا من قبل ان تاتينا و من بعد ما جئتنا
كلمه (اتيان ) و كلمه (مجيى ء) در اين آيه به يك معنا است و به كار بردن هر دو تنها به منظور تفنن در تعبير است ، و اينكه بعضى از مفسرين اين دو كلمه را به دو معنا گرفته و گفته اند (تاتينا) به معناى (آوردى براى ما) و (جئتنا) به معناى (آمدى ما را) است و تقدير آيه اين است كه : (من قبل ان تاتينا بالايات و من بعد ما جئتنا قبل از اينكه اين آيات را براى ما بياورى و بعد از آنكه آمدى ما را) صحيح نيست ، براى اينكه دليلى بر تقدير گرفتن (بالايات ) در دست نيست .
علاوه بر اينكه غرض بنى اسرائيل اين بوده كه شكايت خود را به موسى عرضه داشته و بگويند ما چه قبل از آمدنت و چه بعد از آمدنت آن عذاب و شكنجه اى كه از فرعونيان مى ديديم هنوز هم مى بينيم ، و از آن وعده اى كه خداوند داده بود كه به دست تو از دست فرعونيان نجات پيدا مى كنيم خبرى نشد، و معلوم است كه در رساندن اين غرض حاجتى به ذكر آيات نيست و اصلا آوردن آيات هيچ ربطى به اين غرض ندارد، پس تقدير گرفتن (بالايات ) درست نيست و مطلب همان است كه گفتيم اين دو كلمه در آيه به يك معنا و هر دو به معناى آمدن است ، نه يكى به معناى آوردن و ديگرى به معناى آمدن .
قال عسى ربكم ان يهلك عدوكم و يستخلفكم فى الارض فينظر كيف تعملون**

***(235/14)***

**اين جمله حكايت جوابى است كه موسى از شكايت بنى اسرائيل داده ، و خاطر آنان را بدين وسيله تسليت داده و اميدوارشان ساخته است ، در حقيقت تكرار همان كلام قبلى است كه فرمود: (استعينوا بالله و اصبروا ان الارض لله ) كانه خواسته است بفرمايد: اينكه به شما دستور دادم كه در راه رسيدن به هدف از خدا بترسيد حرف زنده اى بود كه هرگز غير آن را از من نخواهيد شنيد، اگر به آن دستور عمل كنيد اميد اين هست كه خداوند دشمنان شما را هلاك كرده و زمين را بعد از ايشان به شما واگذار كند. آرى ، اگر مى خواهيد خداوند شما را جانشين آنان در زمين قرار بدهد بايد بدانيد كه خداوند چنين كارى را بيهوده نمى كند، و شما را بدون هيچ قيد و شرطى بر آنان ترجيح نمى دهد، و اگر شما را به آرزويتان برساند براى اين است كه ببيند رفتار شما چگونه خواهد بود، و اين همان معنايى است كه آيه شريفه (و تلك الايام نداولها بين الناس و ليعلم الله الذين آمنوا و يتخذ منكم شهداء) در مقام افاده آن است .
و اين يكى از آياتى است كه خداوند در آن يهود را كه براى خود منصب بلا عزل الهى قائل بودند تخطئه نموده است . آرى ، توراتى كه در دست يهود است يهوديان را داراى كرامتى بدون قيد و شرط و آنان را حزب خدا و سرزمين بيت المقدس را سرزمينى دانسته كه خداوند به يهود تمليك كرده ، آن هم تمليكى كه نه نقل و انتقال بردار است و نه اقاله پذير.
مبتلا نمودن خداوند فرعونيان را به قحطى وتفّاءل بدآنان درباره موسى (ع )
و لقد اخذنا آل فرعون بالسنين و نقص من الثمرات
(سنين ) جمع (سنه ) به معناى قحط و نايابى است . و گويا معناى اصلى آن (سنه القحط سال قحطى ) بوده و به تدريج گفته شده : (السنه آن سال ) سپس به كثرت استعمال تدريجا كارش به جايى رسيده كه معناى قحطى و نايابى را به خود گرفته است .**

***(235/15)***

**خداى سبحان در اين آيه مى فرمايد - و قسم هم ياد مى كند - كه آل فرعون را يعنى همان قبطى ها را كه فاميل او بودند به قحطى هاى متعدد و كمى ميوه ها دچار كرد تا شايد بدين وسيله متذكر شوند.
و اينكه گفتيم (قحطى متعدد) براى اين است كه از ظاهر سياق بر مى آيد كه اين قحطى ممتد در امتداد چند سال نبوده ، بلكه بين دو سال قحطى يك و يا چند سال فاصله مى شده ، زيرا اگر اينطور نبود (سنه قحط سالى ) را به صيغه جمع نمى آورد، زيرا قحطى ممتد به امتداد چند سال يك قحطى است ، نه قحطى هاى متعدد. علاوه بر اينكه جمله (فاذا جاءتهم الحسنه قالوا لنا هذه ) ظهور دارد در اينكه حسنه مذكور در آن ، بعد از سيئه (قحطى ) بوده و بعد از آن حسنه مواجه با سيئه ديگرى شدند.
فاذا جاءتهم الحسنه قالوا لنا هذه ...
از ظواهر امر بر مى آيد كه قوم فرعون وقتى پس از قحط سالى به سال خوشى مى رسيده و نعمت و روزى شان فراوان مى شده مى گفته اند: (اين از خود ما است ) و مقصودشان اين بوده كه (ما تا آنجا كه به ياد داريم هرگز به قحط سالى دچار نشده ايم ، و اگر در گذشته مبتلا به آن خشكسالى شديم از نحوست موسى بوده است ) و اگر اين حرف را پس از نجات از قحط سالى زده اند براى اين بوده كه تا آنروز دچار چنين بلائى نشده بودند، و معلوم است كه انسان معمولا وقتى متوجه ارزش و اهميت نعمتى مى شود كه به ضد آن مبتلا بشود.**

***(235/16)***

**قوم فرعون هم اگر به قحط سالى دچار نشده بودند پس از نجات و رسيدن به فراوانى نعمت نمى گفتند: (اين از ما است ) گو اينكه طبعا و عادتا بايستى قضيه بر عكس اينكه واقع شده بود واقع مى شد، به اين معنا كه بايستى قبل از تفال بد به موسى زدن مى گفتند: (اين از ما است ) چون وقتى مردمى قحط سالى و بلا را از نحوست شخص معينى مى دانند كه بر حسب ارتك از و عادت ديرينه ، نعمت و فراخى روزى و رفاه عيش را از خود بدانند، زيرا تا به رفاه و راحت خو نكرده باشند از گرفتارى و بلا آنطور كه بايد وحشت نمى كنند، وليكن همانطور كه گفتيم از ظواهر قضيه بر مى آيد كه تفال بد به موسى زدن قبل از گفتن (اين از ما است ) بوده .
و شايد به همين جهت قوم فرعون را قبل از فال بد زدنشان ذكر كرده و نيز به همين مناسبت كلمه (حسنه ) را با لفظ (اذا) و كلمه (سيئه قحط سالى ) را با لفظ (ان ) آورده و فرموده : (فاذا جاءتهم الحسنه قالوا لنا هذه و ان تصبهم سيئه يطيروا بموسى و من معه )، از اين اختلاف در تعبير بر مى آيد كه (حسنه - رفاه عيش ) در نظر فرعونيان اصل ثابتى بوده ، و ابتلاى به قحط سالى نادر و بى سابقه بوده است . شاهد ديگر اين معنا اين است كه كلمه (حسنه ) را با (الف و لام ) جنس كه مفيد تعريف است و كلمه (سيئه ) را نكره و بدون (الف و لام ) آورده .
كلمه (يطيروا) از (تطير) و تطير مشتق از (طير) است ، و جهت اين اشتقاق اين است كه عرب به خيلى چيزها از آن جمله به طيور تفاءل مى زدند به همين جهت كلماتى از ماده (طير) اشتقاق كردند كه معناى تفاءل و يا بهره اى از شر و شآمت را بدهد مانند تطير كه به معناى اول و طائر كه به معناى دوم است .**

***(235/17)***

**پس اينكه فرمود: (الا انما طائرهم عند الله و لكن اكثرهم لا يعلمون ) معنايش اين مى شود: بهره اى كه ايشان از شر و شآمت دارند نزد خداست ، و آن عذابى است كه خداوند براى آنان تهيه ديده ، و ليكن بيشتر ايشان از اين عذاب غافلند، و خيال مى كنند از گناهان و جناياتى كه مرتكب مى شوند اثرى باقى نمى ماند، و در دفترى بايگانى نمى شود.
البته براى كلمه (طائر) معانى ديگرى هم از قبيل نامه اعمال و غير آن ذكر كرده اند، و ليكن مناسب با سياق همان معنايى است كه ما ذكر كرديم .
وقالوا مهما تاتنا به من آيه لتسحرنابها فما نحن لك بمؤ منين
كلمه (مهما) از اسماى شرط و به معناى (هر چه ) است ، و معناى آيه اين است كه (هر چه براى ما معجزه بياورى كه ما را جادو كنى ما به تو ايمان آور نيستيم ).
قوم فرعون با اين كلام خود خواسته اند موسى را براى هميشه از خود ماءيوس سازند، و اينكه معجزات او را جادو خواندند در حقيقت خواسته اند او را استهزاء نموده و بگويند تو بى خود اسم اين اعمالت را معجزه گذارده اى .
نزول عذابهاى متعدد بر قوم فرعون ، به تفصيل و در زمانهاى مناسب
فارسلنا عليهم الطوفان و الجراد و القمل و الضفادع و الدم ايات مفصلات ...)
كلمه (طوفان ) به گفته راغب به معناى هر حادثه اى است كه انسان را احاطه كند، و ليكن بيشتر متعارف شده كه در آب بسيار زياد استعمال شود. و در مجمع البحرين مى گويد: اين كلمه به معناى سيلى است كه زمين را در خود غرق كند، و اصل آن ، ماده (طوف ) است كه به معناى طواف و دور زدن مى باشد.
كلمه (قمل ) - به ضم قاف و تشديد ميم - به گفته بعضى ها به معناى ميمون هاى درشت هيكل و به گفته بعضى ديگر به معناى مگس هاى ريز است . و قمل - به فت ح قاف و سكون ميم - به معناى شپش معروف است . (جراد) و (ضفادع ) و (دم ) به ترتيب به معناى ملخ ، قورباغه و خون است .**

***(235/18)***

**كلمه (مفصلات ) از تفصيل به معناى جدا جدا كردن اجزاى يك شى ء متصل است ، كه لازمه آن متمايز شدن هر جزئى است از اجزاى ديگر. پس بنابراين ، از اينكه فرمود: (آيات مفصلات ) استفاده مى شود آياتى كه به سوى قوم فرعون فرستاده مى شده يكجا و يكدفعه نبوده ، بلكه هر كدام جداى از مابقى فرستاده مى شده ، و اين خود دليل بر اين است كه اين آيات آياتى است الهى كه هر كدام در موقع مناسبش نازل مى شود، چون اگر يكجا نازل مى شد ممكن بود خيال كنند يك امر اتفاقى و جزافى بوده و ربطى به موسى و نفرين او نداشته است .
آيه بعدى شاهد بر اين است كه معناى (مفصلات ) همان معنائى است كه ما كرديم ، براى اينكه از آن آيه استفاده مى شود: هر كدام از آيات كه فرستاده مى شده قبلا موسى از آمدن آن آيه و آن عذاب خبر مى داده ، لذا وقتى به آن برخورد مى كردند دست به دامن موسى مى شدند تا بلكه دعائى كند و آن عذاب را از ايشان برگرداند، و با موسى عهد مى بستند كه اگر اين عذاب را از آنان بر دارد به وى ايمان مى آورند و دست از بنى اسرائيل برداشته و ايشان را به موسى مى سپارند، ولى وقتى به دعاى موسى عذاب برداشته مى شد عهد خود را مى شكستند.
و لما وقع عليهم الرجز قالوا يا موسى ادع لنا ربك ...
(رجز) به معناى عذاب است ، و الف و لامى كه در اينجا بر سر آن است ، اشاره به عذابى است كه هر كدام از آيات قوم فرعون مشتمل بر آن بوده است ، و جمله (بما عهد عندك ) بطورى كه قرينه مقام افاده مى كند به اين معنا است كه : از پروردگارت براى ما رفع عذاب را بخواه ، چون خدايت با تو عهد بسته كه هيچ وقت دعايت را رد نكند. بنابراين ، لامى كه در جمله به كار رفته لام قسم خواهد بود.
جمله (لئن كشفت عنا الرجز لنومنن لك و لنرسلن معك بنى اسرائيل ) همان عهدى است كه گفتيم قوم فرعون با موسى بسته و آن را شكستند.
عهدشكنى قوم فرعون بعد از برداشته شدن عذاب از آنان**

***(235/19)***

**فلما كشفنا عنهم الرجز الى اجل هم بالغوه اذاهم ينكثون
كلمه (نكث ) به معناى عهد شكستن است ، و جمله (الى اجل هم بالغوه ) متعلق است به جمله (كشفنا)، و از اين دو جمله بر مى آيد عهدهايى كه بين موسى و قوم فرعون مى گذشته موجل به مدت معينى بوده ، مثلا اگر موسى (عليه السلام ) مى گفته كه خداوند اين عذاب را از شما بر مى دارد به شرطى كه ايمان بياوريد و بنى اسرائيل را با من روانه كنيد در آخر اضافه مى كرده كه اگر تا فلان مدت به اين عهد وفا نكرديد عذاب مرتفع نخواهد شد.
و همچنين اگر بنى اسرائيل با وى عهد مى بسته اند آنان نيز عهد خود را محدود به مدت معين مى كردند، لذا آيه شريفه مى فرمايد: (پس از آنكه عذاب برداشته مى شد و آن اجل معين سر مى رسيد عهد خود را كه با موسى بسته بودند، مى شكستند).
فانتقمنا منهم فاغرقناهم فى اليم
كلمه (يم ) در زبان عرب به معناى دريا است ، ما بقى الفاظ آيه معنايش روشن است .
و اورثنا القوم الذين كانوا يستضعفون مشارق الارض و مغاربها...
ظاهرا مراد از (ارض ) سرزمين شام و فلسطين است ، مويد و يا دليل بر اين معنا جمله بعدى است كه مى فرمايد: (التى باركنا فيها) براى اينكه خداوند در قرآن كريمش غير از سرزمين مقدس كه همان نواحى فلسطين است و غير از كعبه هيچ سرزمينى را به بركت ياد نكرده .
معناى آيه اين است كه : ما بنى اسرائيل را كه مردمى ضعيف به شمار مى رفتند قدرت داده و مشارق و مغارب سرزمين مقدس را به ايشان واگذار نموديم . و اگر در اينجا بنى اسرائيل را به مردمى مستضعف وصف كرده براى اين است كه كارهاى عجيب خارق العاده خدا را برساند، و بفهماند چگونه خداوند افتادگان را بلند مى نمايد و كسانى را كه در نظرها خوار مى آيند تقويت نموده و زمين را در تيول آنان قرار مى دهد، چه قدرتى بالاتر از اين ؟**

***(235/20)***

**اينهم كه فرمود: (و تمت كلمه ربك الحسنى ) براى اين است كه برساند به ملك و سلطنت رسانيدن بنى اسرائيل و هلاك كردن دشمنان ايشان بر وفق قضاى حتميش بوده ، موسى (عليه السلام ) هم گويا از اين قضا خبرى داشته كه در وعده به بنى اسرائيل گفته است : (عسى ربكم ان يهلك عدوكم و يستخلفكم فى الارض ). آيه شريفه (و نريد ان نمن على الذين استضعفوا فى الارض و نجعلهم ائمه و نجعلهم الوارثين ) نيز اشاره به همين معنا دارد.
و اما معناى (تماميت كلمه ) - تمام شدن كلمه ، خارج شدن آن از مرحله قوه و استعداد به مرحله فعليت و وقوع است ، البته ناگفته نگذاريم كه جهت و علت تمام شدن كلمه پروردگار در خصوص داستان بنى اسرائيل صبر ايشان بوده و لذا فرموده : (بما صبروا).
جمله (و دمرنا ما كان يصنع فرعون ...) به اين معنا است كه ما آن صنايعى كه قوم فرعون داشته و آن قصرهايى كه افراشته بودند و آن تاكستانهائى كه به وجود آورده و داربست هايى را كه براى موبن ها ساخته بودند از بين برديم .
بحث روايتى
(درباره مبتلا گشتن فرعونيان به عذابهاى متعدد و عهدشكنى ايشان )
در مجمع البيان است كه ابن عباس و سعيد بن جبير و قتاده و محمد بن اسحاق بن بشار مطلبى را گفته اند، و على بن ابراهيم هم همان مطلب را به سند خود از ابى جعفر و ابى عبد الله (عليه السلام ) روايت كرده ، و آن مطلب كه از مجموع روايات گرفته شده اين است كه : بعد از ايمان ساحران به موسى و شكست خوردن فرعون و اصرار بر كفر خود، هامان به فرعون گفت : مردم بطورى كه مى بينى يكى پس از ديگرى به موسى ايمان مى آورند، بايد فكرى كرد، من فكر مى كنم صلاح در اين باشد كه ماءمور بگذارى تا هر كس را كه به دين موسى در آمده زندانيش كنند.**

***(235/21)***

**پس فرعون هر كس را كه به موسى ايمان آورده بود حبس نمود. خداوند هم فرعونيان را به عذاب هاى گوناگونى از قبيل كمبود زراعت و امثال آن مبتلا نمود، و در آخر طوفانى بر آنان مسلط كرد تا تمامى خانه هاى آنان را در هم فرو ريخت ، فرعونيان ناگزير به بيابان گريختند، و خيمه ها به پا كردند، و اما خانه هاى بنى اسرائيل يك قطره از آب سيل به آنها نرسيد، و زمين هاى زراعتى آنان نيز آسيبى نديد، بر عكس براى فرعونيان هيچ زمين زراعتى نماند، لذا به موسى گفتند: از خدايت بخواه اين بارندگى هولناك را از ما قطع كند، كه اگر چنين كنى ما به تو ايمان آورده و بنى اسرائيل را از زندانها رها كرده با تو روانه مى سازيم .
موسى (عليه السلام ) از خدا خواست و خداوند هم عذاب را از آنان برداشت ، و ليكن متاءسفانه به وعده خود وفا ننموده و ايمان نياوردند. اين بار هامان به فرعون گفت : اگر بنى اسرائيل را آزاد كنى به دست خود، موسى را بر خود غلبه داده اى ، و او بطور مسلم سلطنت تو را از بين خواهد برد، لذا فرعون بنى اسرائيل را رها ننمود و درباره باران هاى خطرناك گفت : بارانى كه آمد عذاب نبود، بلكه نعمتى بود براى ما زيرا دشت و صحراى ما را پس از خشكى و مردگى زنده و سر سبز و خرم نمود، و چون چنين كردند خداوند هم - به روايت على بن ابراهيم در سال دوم و به روايت ديگران در ماه دوم ملخ را بر زراعتها و اشجار ايشان مسلط كرد، بطورى كه از زراعت و درختان چيزى باقى نگذاشت بلكه موى سر و ريش آنان و لباس و فرش و زندگى شان را هر چه بود خوردند، و حال آنكه همين ملخ ها به خانه هاى بنى اسرائيل داخل نمى شدند و هيچگونه آزارى نمى رساندند.**

***(235/22)***

**مردم همه سر و صدايشان بلند شد، و فرعون شديدا به جزع و فزع در آمد، و به موسى (عليه السلام ) گفت : اين بار هم از پروردگارت بخواه اين بلا را از ما بگرداند، و بطور قطع من نيز دست از بنى اسرائيل بر مى دارم . موسى (عليه السلام ) دعا كرد و ملخ بعد از آنكه يك هفته يعنى از شنبه تا شنبه ديگر بر ايشان مسلط بود از آنان بر طرف گرديد.
بعضى ها در كيفيت دعاى موسى (عليه السلام ) گفته اند كه وى نگاهى به آسمان نمود و سپس عصاى خود را به طرف مشرق و مغرب به حركت در آورد، و بدون درنگ ملخ ها از همان طرف كه آمده بودند برگشتند، تو گوئى اصلا ملخى نيامده بوده . اين بار هم هامان نگذاشت فرعون به وعده خود وفا كند و بنى اسرائيل را آزاد سازد،
لذا در سال سوم - به روايت على بن ابراهيم - و در ماه سوم - به روايت ديگران - خداوند (قمل ) را كه عبارت است از ملخ ريز و بدون بال و خيلى خبيث تر و خطرناك تر از ساير انواع ملخ بر همه زراعت آنان مسلط نمود، به اين معنى كه اين بار ملخ ساقه و ريشه ها را هم خورد، و خلاصه زمين را ليسيد.
بعضى ديگر گفته اند: موسى (عليه السلام ) ماءمور شد تا به تلى خاكى كه در دهى از دهات مصر معروف به عين شمس قرار داشت برود، موسى بدانجا رفت و عصاى خود را به آن تل خاك زد و بلافاصله ملخ هاى نام برده سراسر مصر را پر كرده حتى به جامه هاى فرعونيان در آمده و آنان را گزيدند، و اگر كسى مشغول غذا خوردن بود قمل در غذايش شده و ظرف غذايش از آن پر مى شد.**

***(235/23)***

**سعيد بن جبير گفته است : (قمل ) همان شپشه اى است كه به حبوبات مى افتد، و نيز گفته است : اگر كسى ده جراب (مشك ) گندم به آسياب مى برد از آن ده مشك بيش از سه قفيز(پيمانه ) عايدش نمى شد، و اين بلا شديدترين بلائى بود كه فرعونيان بدان دچار شدند، زيرا نه تنها حبوبات آنان به خطر افتاد بلكه موى بدن و حدقه و پلك چشم و ابروهاى آنان نيز دستخوش اين بلا شد. وقتى به بدنهايشان حمله مى كرد هر كه ميديد خيال مى كرد پوست بدن هاى آنان مبتلا به گرى شده . خلاصه خواب و آرامش از آنان سلب شد، همه به ناله و فرياد در آمدند. ناچار فرعون موسى را طلبيد و گفت : اگر اين بار از خدايت بخواهى تا عذاب را از ما بردارد بطور قطع و مسلم دست از بنى اسرائيل بر مى دارم . موسى اين بار نيز پذيرفت و دعا كرد، و به دعاى او قمل كه هفت روز تمام يعنى از روز شنبه اى تا شنبه بعد مسلط بر آنان شده بود بر طرف گرديد.و اين بار هم عهد خود را شكسته خداوند در سال چهارم و به آن روايت ديگر در ماه چهارم ضفدع (قورباغه ) را بر آنان مسلط كرد.
تمام زندگى آنان مالامال از ضفدع شد، لباس و يا ظرف و يا طعام و يا آبى نماند مگر اينكه پر از ضفدع بود، غذا مى پختند چيزى نمى گذشت كه مى ديدند پر از ضفدع شده ، مى خواستند با يكديگر صحبت كنند تا دهن باز مى كردند ضفدع به دهانشان مى افتاد،
لقمه بر مى داشتند تا دهانشان باز مى شد ضفدع قبل از لقمه دهانشان را پر كرده بود. اين بار به گريه در آمده به شكايت نزد موسى آمدند، و گفتند اينبار توبه كرده و ديگر به كردار زشت خود بر نمى گرديم ، از خدا بخواه تا ما را از شر قورباغه ها رهائى دهد، موسى دعا كرد و خداوند ضفدع را پس از آنكه هفت روز يعنى از روز شنبه تا شنبه ديگر بر ايشان مسلط بود از آنان بر داشت .**

***(235/24)***

**و چون اين بار نيز عهد خود را شكستند خداوند در سال پنجم خون را روانه بسوى ايشان كرد، به اين معنا كه آب نيل را براى ايشان خون گردانيد، بنى اسرائيل آن را آب و قبطى ها آن را خون مى ديدند، حتى قبطى ها به بنى اسرائيل التماس مى كردند كه ايشان آب را در دهان خود ريخته و از دهان خود به دهان قبطى ها بريزند، با اين حال تا در دهن اسرائيلى ها بود آب بود و به محضى كه به دهان قبطى ها منتقل مى شد خون مى گرديد. فرعون كه ديد از عطش هلاك مى شود، ناچار شد برگ درختان را بجود ولى مع الوصف رطوبت برگ درختان هم در دهانش خون مى شد، هفت روز هم به اين عذاب دچار بودند، هيچ آب و غذايى نمى خوردند مگر آنكه خون بود. زيد بن اسلم گفته است خونى كه خداوند مسلط بر فرعونيان كرد عبارت از خون دماغ (رعاف ) بود. بهر حال به نزد موسى آمدند كه از خدايت رفع اين پريشانى و عذاب را بخواه تا به تو ايمان آورده دست از بنى اسرائيل برداشته و با تو روانه شان كنيم ، موسى اين بار نيز دعا كرد و عذاب از ايشان برداشته شد مع ذلك دست از بنى اسرائيل بر نداشتند.
عياشى در تفسير خود از محمد بن قيس از ابى عبدالله (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود: مقصود از كلمه (رجز) در آيه (لئن كشفت عنا الرجز لنومنن لك ) برف است ، لذا بلاد خراسان را كه كوهستانى و برف گير است بلاد رجز گويند.
مؤ لف : اين روايت آنطورى كه بايد و شايد با سياق آيه انطباق ندارد.
آيات 154 - 138 سوره اعراف
و جوزنا ببنى اسرائيل البحر فات وا على قوم يعكفون على اصنام لهم قالوا ياموسى اجعل لنا الها كما لهم الهه قال انكم قوم تجهلون (138)
ان هولاء متبر ما هم فيه و باطل ما كانوا يعملون (139)
قال اغير الله ابغيكم الها و هو فضلكم على العالمين (140)
و اذ انجيناكم من آل فرعون يسومونكم سوء العذاب يقتلون ابناءكم و يستحيون نساءكم و فى ذلكم بلاء من ربكم عظيم (141)**

***(235/25)***

**و وعدنا موسى ثلثين ليله و اتممنها بعشر فتم ميقات ربه اربعين ليله و قال موسى لاخيه هرون اخلفنى فى قومى و اصلح و لا تتبع سبيل المفسدين (142)
و لما جاء موسى لميقاتنا و كلمه ربه قال رب ارنى انظر اليك قال لن ترينى و لكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف ترينى فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا و خر موسى صعقا فلما افاق قال سبحانك تبت اليك و انا اول المؤ منين (143)
قال ياموسى انى اصطفيتك على الناس برسالاتى و بكلامى فخذ ما اتيتك و كن من الشاكرين (144)
و كتبنا له فى الالواح من كل شى ء موعظه و تفصيلا لكل شى ء فخذها بقوه و امر قومك ياخذوا باحسنها ساوريكم دارالفاسقين (145)
ساصرف عن اياتى الذين يتكبرون فى الارض بغير الحق و ان يروا كل ايه لا يومنوا بها و ان يروا سبيل الرشد لا يتخذوه سبيلا و ان يروا سبيل الغى يتخذوه سبيلا ذلك بانهم كذبوا باياتنا و كانوا عنها غافلين (146)
و الذين كذبوا باياتنا و لقاء الاخره حبطت اعمالهم هل يجزون الا ما كانوا يعملون (147)
و اتخذ قوم موسى من بعده من حليهم عجلا جسدا له خوار الم يروا انه لا يكلمهم و لا يهديهم سبيلا اتخذوه و كانوا ظالمين (148)
و لما سقط فى ايديهم و راوا انهم قد ضلوا قالوا لئن لم يرحمنا ربنا و يغفرلنا لنكونن من الخاسرين (149)
و لما رجع موسى الى قومه غضبان اسفا قال بئسما خلفتمونى من بعدى اعجلتم امر ربكم و القى الالواح و اخذ براس اخيه يجره اليه قال ابن ام ان القوم استضعفونى و كادوا يقتلوننى فلا تشمت بى الاعداء و لا تجعلنى مع القوم الظالمين (150)
قال رب اغفر لى و لاخى و ادخلنا فى رحمتك و انت ارحم الرحمين (151)
ان الذين اتخذوا العجل سينالهم غضب من ربهم و ذله فى الحيوه الدنيا و كذلك نجزى المفترين (152)
و الذين عملوا السيات ثم تابوا من بعدها و امنوا ان ربك من بعدها لغفور رحيم (153)**

***(235/26)***

**و لما سكت عن موسى الغضب اخذ الالواح و فى نسختها هدى و رحمته للذين هم لربهم يرهبون (154)
ترجمه آيات
و پسران اسرائيل را از دريا گذرانديم و بر قومى گذشتند كه بت هاى خويش را پرستش مى كردند، گفتند اى موسى براى ما نيز خدايى بساز، چنانكه ايشان خدايانى دارند، گفت شما گروهى جهالت پيشه ايد (138)
روش اين گروه نابود شدنى است ، و اعمالى كه مى كرده اند باطل است (139)
گفت چگونه براى شما غير از خداى يكتا كه بر اهل زمانه برتريتان داده است خدايى بجويم (140)
و چون از فرعونيان نجاتتان داديم كه شما را به سختى عذاب مى كردند و پسرانتان را مى كشتند و زنانتان را زنده نگه مى داشتند و در اين از پروردگارتان امتحانى بزرگ بود (141)
و با موسى سى شبه وعده كرديم و آن را به ده شب ديگر كامل كرديم ، و وعده پروردگارش چهل شب تمام شد موسى به برادر خويش هارون گفت : ميان قوم من جانشين من باش و به اصلاح كارشان پرداز و طريقه مفسدين را پيروى مكن (142)
و چون موسى به وعده گاه ما آمد و پروردگارش با او سخن گفت ، عرض كرد: پروردگارا خودت را به من بنما كه ترا بنگرم ، گفت : هرگز مرا نخواهى ديد ولى به اين كوه بنگر اگر بجاى خويش برقرار ماند شايد مرا توانى ديد و همينكه پروردگارش بر آن كوه جلوه كرد آن را متلاشى نمود و موسى بيهوش بيفتاد و چون به خود آمد گفت : منرهى تو، سوى تو باز مى گردم و من اولين مؤ من هستم (143)
گفت : اى موسى من تو را به پيغمبرى و به سخن گفتن خويش از مردم برگزيدم ، آنچه را به تو دادم بگير و از سپاسگزاران باش ‍ (144)
و براى وى در آن لوح ها از هر گونه اندرز و شرحى از همه چيز ثبت كرده بوديم آن را محكم بگير و به قوم خويش فرمان بده كه نيكوترش را بگيرند، و به زودى سزاى عصيان پيشگان را به شما خواهيم نمود (145)**

***(235/27)***

**و كسانى را كه در اين سرزمين بناحق بزرگى مى كنند از آيه هاى خويش منصرف خواهم كرد كه هر آيه اى ببينند بدان ايمان نيارند اگر راه كمال ببينند آن را پيش نگيرند، و اگر راه ضلال ببينند آن را پيش گيرند، چنين شود زيرا آيه هاى ما را دروغ شمرده و از آن غفلت ورزيده اند (146)
next page
fehrest page
back page**

***(235/28)***

**next page
fehrest page
back page
و كسانى كه آيه هاى ما و ديدار آخرت را دروغ شمرده اند اعمالشان تباه است مگر جز در مقابل اعمالى كه مى كرده اند پاداشى به ايشان مى دهند ؟ (147)
و قوم موسى پس از رفتن وى از زيورهاى خويش گوساله اى ، پيكرى كه صداى گوساله داشت بساختند، مگر نمى ديدند كه پيكر با آنها سخن نمى گويد؟ و براهى هدايتشان نمى كند؟ آن را خدا گرفتند و ستم كاران بودند (148)
و چون پشيمان شدند و بدانستند كه گمراه شده اند گفتند اگر پروردگارمان به ما رحم نياورد و ما را نيامرزد از زيانكاران خواهيم بود (149)
و چون موسى خشمناك و اندوهگين به سوى قوم بازگشت ، گفت : پس از من چه بد نيابت كرديد چرا از فرمان پروردگارتان پيشتر رفتيد، و لوح ها را بينداخت ، و سر برادر خويش گرفته بخود مى كشيد كه گفت : پسر مادرم اين گروه زبونم داشتند و نزديك بود مرا بكشند شادمانى دشمنان بر من نپسند و مرا با گروه ستمكاران همسنگ مگير (150)
گفت : پروردگارا من و برادرم را بيامرز و ما را به رحمت خويش در آر كه تو از همه رحيمان رحيمترى (151)
كسانى كه گوساله پرستيدند بزودى خشم پروردگارشان با ذلتى در زندگى اين دنيا به آنها مى رسد، و دروغ سازان را چنين سزا مى دهيم (152)
و كسانى كه كارهاى بد كرده و پس از آن توبه آورده و مؤ من شده اند پروردگار تو از پى آن آمرزگار و رحيم است (153)
و همينكه خشم موسى آرام گرفت لوح ها را بر گرفت كه مكتوب آن براى كسانى كه از پروردگار خويش مى ترسند هدايت و رحمتى بود (154)
بيان آيات
در اين آيات شروع مى شود به نقل پاره اى از داستانهاى بنى اسرائيل و حوادثى كه بعد از خلاصى از اسارت فرعونيان برايشان پيش ‍ آمد.**

***(236/1)***

**و اينكه گفتيم (پاره اى ) براى اين است كه قرآن كريم در اين آيات تنها آن حوادثى را نقل كرده كه با غرض منظور نظر در آيات قبل تناسب دارد، و آن غرض بيان اين جهت بود كه هيچ وقت دعوت دينى متوجه به قومى نشد مگر اينكه اكثريت آن قوم را كسانى تشكيل دادند كه به آن دعوت كافر و عهد خداى را ناقض بودند، و خداوند مؤ منين ايشان را به مزيد كرامت خود و كافرين ايشان را به عذاب شديدش اختصاص داد، اينك در اين آيات داستان عبور بنى اسرائيل از دريا و درخواستشان از موسى مبنى بر اينكه موسى (عليه السلام ) جهت ايشان بتى درست كند تا آن را عبادت كنند، و داستان گوساله پرستى و در ضنن آن مساءله نزول تورات را بيان مى كند.
و جاوزنا ببنى اسرائيل البحر فاتوا على قوم ...
كلمه (عكوف ) به معناى اقبال و روى آوردن و ملازمت نمودن آن به چيزى است بر سبيل تعظيم .
و معناى اينكه فرمود: (اجعل لنا الها كما لهم آلهه ) اين است كه (تو براى ما معبودى قرار بده همچنانكه اين قوم براى خود معبودى قرار داده و درست كرده اند).
اشاره به اينكه بنى اسرائيل مردمى مادى و حس گرا و تحت تاءثير مرام بت پرستىقبطيان بوده اند.**

***(236/2)***

**در اينجا براى اينكه خواننده محترم زمينه اين فقره از كلام الهى را در دست داشته باشد ناگزيريم چند كلمه بطور اختصار درباره سير تاريخى بنى اسرائيل ايراد نماييم ، و آن اين است كه : بنى اسرائيل بعد از جدشان ابراهيم (عليه السلام ) به دين همان جناب باقى بوده و از ميان آنان اسحاق ، يعقوب و يوسف (عليه السلام ) برگزيده شدند كه ايشان را به آن دين يعنى به دين توحيد دعوت نموده و چنين اعلام مى كردند كه در دين توحيد جز خداى سبحان كسى و يا چيزى نبايد پرستش شود، و خدا را در اين باره شريكى نيست ، او بزرگتر از آن است كه جسم و يا جسمانى بوده باشد و متشكل به اشكال و محدود به حدود و اندازه ها گردد، و ليكن از داستان بنى اسرائيل بر مى آيد كه مردمى مادى و حسى بوده اند، و در زندگى هيچ وقت از مساءله اصالت حس تجاوز نمى كردند، و اعتنائى به ماوراى حس نداشته اند، و اگر هم داشته اند از باب تشريفات بوده ، و اصالت حقيقى نداشته . يهوديها با داشتن چنين عقايدى سالهاى دراز تحت اسارت قبطى ها كه رسمشان بت پرستى بود، و در عين اينكه عصبيت ايلى و خانوادگى مجبورشان مى كرده كه دين آباء و اجدادى خود را تا اندازه اى حفظ كنند بارى تحت تاثير بت پرستى آنان نيز بودند، و اين تقريبا يك طبيعتى براى ايشان شده ، و خلاصه در ارواحشان اثر عميقى باقى گذاشته بود.**

***(236/3)***

**و به همين جهت بيشترشان خداى تعالى را جز جسمى از اجسام تصور نمى كردند، بلكه بطورى كه از ظاهر تورات هاى موجود امروز بر مى آيد او را جوهر الوهى مى پنداشتند كه از نظر شكل شبيه به انسان است ، و هر چه موسى (عليه السلام ) ايشان را به معارف دينى و به حق نزديك مى كرد نتيجه اش تنها اين مى شد كه صورت و شكل خدا را در ذهن خود تغيير دهند، به همين علت وقتى در مسير راه به قومى برخوردند كه داراى بت هايى بوده و آن بت ها را مى پرستيدند، عمل ايشان را پسنديده يافته و آرزو كردند كه آنان نيز چنين بت هايى مى داشتند، لذا از موسى (عليه السلام ) تقاضا كردند براى ايشان بت هايى درست كند همچنانكه آن قوم براى خود درست كرده بودند.
موسى (عليه السلام ) چاره اى جز اين نديد كه بيان توحيد خداى سبحان را تا افق فهم ناقص و قاصر ايشان تنزل دهد، لذا نخست بر جهلى كه به مقام پروردگار خود داشتند و با اينكه بطلان روش بت پرستى روشن و واضح بود چنين تقاضايى كردند توبيخشان نمود، آنگاه پروردگارشان را برايشان تعريف و توصيف كرد، و در جملات بعدى خاطرنشان ساخت كه خداى تعالى پرستش اين بت ها را قبول نمى كند، و خداوند به هيچ شبه و مثالى تشبيه نمى شود.
ان هولاء متبر ما هم فيه و باطل ما كانوا يعملون
كلمه (متبر) از ماده (تبار) به معناى هلاك است ، و مقصود از (ما هم فيه ) روش بت پرستى است كه آن را معمول مى داشتند، و مراد از (ما كانوا يعملون ) طرز عبادت كردن آنان است ، و معناى آيه اين است كه : اين بت پرستان طريقتشان هالك و اعمالشان باطل است ، پس سزاوار نيست هيچ انسان عاقلى به آن متمايل شود، چون غرض از عبادت خداى تعالى اين است كه انسان به سعادت دائمى و خير هميشگى هدايت شود، در حالى كه پرستش اين بت ها چنين اثرى ندارد.
برهانى كوتاه و لطيف در بيان مصنوع نبودن خداى تعالى
قال اغير الله ابغيكم الها و هو فضلكم على العالمين**

***(236/4)***

**كلمه (ابغيكم ) به معناى (درخواست كنم براى شما) است و موسى (عليه السلام ) در اين جمله ، پروردگار ايشان را بر ايشان تعريف و توصيف مى كند، و در آن حكم و قاعده اى كلى تاءسيس نموده و مى فرمايد: بطور كلى هر معبودى كه من براى شما قرار دهم و يا بفرض محال برايتان بسازم آن معبود غير خداى سبحان خواهد بود، و آن كسى نخواهد بود كه عبادتش بر شما جايز و واجب باشد، زيرا آنچه كه بر شما واجب است اين است كه خداى تعالى را كه پروردگار شما است به صفت ربوبيتش كه شما را بر عالميان برترى داده عبادت كنيد.
تو گوئى در جواب آنان كه گفته بودند: (براى ما معبودى قرار ده همچنانكه اين قوم براى خود معبودهائى درست كرده اند) فرموده : چطور من براى شما غير از خدا معبودى مصنوع تهيه كنم و حال آنكه معبود مصنوع معبود نيست چون سمت پروردگارى ندارد، و پرستش غير پروردگار باطل است . قوم برگشته و گفته اند: ما چطور خدايى را بپرستيم كه نه او را مى بينيم و نه بدو راهى مى يابيم . موسى (عليه السلام ) فرموده : او را به صفاتى كه از او سراغ داريد بپرستيد، و آن صفت اين است كه او شما را با آيات باهره و دين حقى كه براى شما فرستاده و همچنين با نجات دادن شما از چنگ فرعون و عمل او شما را بر عالميان برترى داده .
اين آن معنايى است كه از آيه شريفه استفاده مى شود، و همانطور كه ملاحظه گرديد آيه شريفه در عين كوتاه بودن ، متضمن لطيف ترين بيان و كوتاه ترين برهان است ، و حقيقت را براى ذهن هايى كه قوه تعقل شان ضعيف است بطور صريح و روشن جلوه مى دهد.
و اذ انجيناكم من آل فرعون يسومونكم سوء العذاب ...
كلمه (يسومونكم ) از (سام ، يسوم ) به معناى خوار داشتن و ذليل كردن است . و (يقتلون ) از مصدر (تقتيل ) است كه به معناى زياده روى در كشتن است و (يستحيون ) از مصدر (استحياء) است كه به معناى زنده نگاه داشتن براى خدمت است .**

***(236/5)***

**از ظاهر آيه بر مى آيد كه جمله (و فى ذلكم ) اشاره به شكنجه هايى باشد كه بنى اسرائيل از آل فرعون مى ديدند.
بعضى از مفسرين گفته اند: اين آيه خطاب به اسرائيلى هاى زمان رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) است ، و برايشان منت مى گذارد آن رفتارى را كه خداوند با پدران ايشان در زمان فرعون كرده بود، و ليكن مناسب تر با سياق كلام اين است كه خطاب به همان بنى اسرائيل زمان فرعون بوده باشد كه چنان نعمت بزرگى را از ياد برده و نجات از آن بلاى عظيم را فراموش كردند، و از اين قبيل خطاب ها يعنى خطاب به مردمى كه در زمان خطاب وجود نداشته اند در قرآن يافت مى شود، مانند آيه (الم يروا انه لا يكلمهم و لا يهديهم سبيلا) كه در همين آيات مورد بحث است و روى سخن در آن با اسرائيلى هاى همان دوره است .
و واعدنا موسى ثلاثين ليله و اتممناها بعشر فتم ميقات ربه اربعين ...
كلمه (ميقات ) معنايش نزديك به معناى كلمه (وقت ) است و تقريبا همان معنا را مى دهد، و فرق آندو بطورى كه صاحب مجمع البيان گفته اين است كه : ميقات آن وقت معين و محدودى است كه بنا است در آن وقت عملى انجام شود، بخلاف وقت كه به معناى زمان و مقدار زمانى هر چيز است ، و لذا در حج مى گويند: ميقات هاى حج يعنى آن مواضعى كه براى بستن احرام معين شده .
مواعده خداوند با موسى (ع )
خداى تعالى در اين آيه مواعده اى را كه با موسى بسته بود ذكر نموده ، و اصل آن را سى شب گرفته و با ده شب ديگر آن را تكميل نموده ، آنگاه فرموده كه جمعا مواعده با وى چهل شب بوده ، و در حقيقت اين آيه ، آيه سوره بقره را تفسير مى كند كه مى فرمود: (و اذ واعدنا موسى اربعين ليله ) و توضيح مى دهد كه آن عدد، مجموع دو مواعده اصلى و تكميلى است .**

***(236/6)***

**و كوتاه سخن اينكه برگشت معناى آيه به اين است كه خداى تعالى موسى (عليه السلام ) را براى مدت سى شب به درگاه خود و براى گفتگوى با وى نزديك ساخته و ده شب ديگر براى اتمام آن گفتگوها بر آن مدت افزوده و در نتيجه ميقات پروردگارش چهل شب تمام شده است ، و اگر حساب را بر روى شب ها برده نه روزها و حال آنكه در اين مدت موسى روزها هم در ميقات بسر برده و معمولا در اينگونه موارد حساب روى روزها برده مى شود نه شب ها، شايد براى اين است كه غرض از اين ميقات تقرب به درگاه خدا و مناجات با او است كه شب ها اختصاص بيشترى براى اين كار داشته و حواس انسان جمع تر و نفس براى انس گرفتن آماده تر است ، آنهم در چنين مناجاتى كه در آن تورات نازل شده است .
همچنانكه درباره رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) هم فرموده : (يا ايها المزمل قم الليل الا قليلا) تا آنجا كه فرموده : (انا سنلقى عليك قولا ثقيلا، ان ناشئه الليل هى اشد وطا و اقوم قيلا ان لك فى النهار سبحا طويلا) و جمله (و قال موسى لاخيه هارون اخلفنى فى قومى ) حكايت كلامى است كه موسى (عليه السلام ) در موقع حركت به ميقات و جدائى از قوم خود با برادر در ميان نهاده ، به دليل اينكه موقع خليفه قرار دادن و جانشين درست كردن همان هنگام مفارقت و براى ايام غيبت است ، و اگر در اين جمله از بنى اسرائيل به عبارت (قوم من ) تعبير كرد، براى اين بود كه با سياق ساير داستانهاى اين سوره موافق باشد، چون در مطالبى كه اين سوره از نوح و هود و ساير انبياء (عليهم السلام ) نقل كرده بود تكيه زبان آن حضرات (يا قوم ، يا قوم ) بود. لذا در اين داستان هم از بنى اسرائيل به (قوم من ) تعبير فرمود، وگرنه در سوره (طه ) از ايشان به همان بنى اسرائيل تعبير كرده است .
مراد از خطاب موسى (ع ) به هارون : (و اصلح و لاتتّبعسبيل المفسدين )**

***(236/7)***

**(و اصلح و لا تتبع سبيل المفسدين ) - برادرش هارون را امر به اصلاح و اجتناب از پيروى روش اهل فساد مى كند، و حال آنكه هارون (عليه السلام ) هم خود پيغمبرى مرسل و معصوم از معصيت و پيروى اهل فساد بوده ، و قطعا موسى بهتر از هر كس به مقام برادرش عارف بوده ، پس قطعا مقصود آن حضرت از اين كلام نهى هارون از كفر و معصيت نبوده ، بلكه مقصودش اين بوده كه در اداره امور مردم به آراء مفسدين ايشاءن گوش ندهد، و مادامى كه موسى (عليه السلام ) غائب است از آنان پيروى ننمايد.
از جمله ادله اين معنا يكى كلمه (واصلح ) است كه دلالت مى كند بر اينكه مراد از جمله (لا تتبع سبيل المفسدين ) همان اصلاح امور ايشان و بر حذر بودن از اين است كه در ميان ايشان روشى را پيش گيرد كه مطابق سليقه مفسدين و مورد پيشنهاد آنان باشد.
از اينجا معلوم مى شود كه در آن روز در ميان بنى اسرائيل مردمى مفسد وجود داشته اند كه همواره در كمين بوده اند كه زحمات اين دو بزرگوار را خنثى نموده و با نقشه هاى شوم خود در كار ايشان كارشكنى كنند، لذا موسى (عليه السلام ) سفارش مى كند مبادا راه و روش و پيشنهادات ايشان را بپذيرد و در نتيجه دستخوش كيد و مكر ايشان گردد و جمعيت قوم اتحاد شان كه با تحمل آن همه محنت ها و زحمات به دست آمده به اختلاف مبدل گردد.
و لما جاء موسى لميقاتنا و كلمه ربه قال رب ارنى انظر اليك قال لن ترينى و لكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف ترينى ...**

***(236/8)***

**كلمه (تجلى ) كه در آخر اين آيه آمده است به معناى قبول جلاء و ظهور است ، و كلمه (دك ) مصدر و به معناى كوبيدن به محكمى است ، و در اين آيه به معناى اسم مفعول (مدكوك ) است ، و معناى (جعله دكا) اين است كه خداوند آن كوه را مدكوك و كوبيده مى كرد، و كلمه (خر) از (خرور) به معناى سقوط است و (صعقا) از (صعقه ) است كه به معناى مرگ و بيهوشى و از كار افتادن حواس و بطلان ادراك مى باشد، و (افاقه ) برگشتن به حالت سلامت عقل و حواس را گويند، مثلا گفته مى شود: (فلانى از حالت غش افاقه پيدا كرد) يعنى به حال عادى و استقامت درك و شعور برگشت .
معناى اين آيه بطورى كه از ظاهر نظم و سياق آن بر مى آيد اين است كه : (لما جاء موسى لميقاتنا) وقتى موسى به ميقات ما كه براى او تعيين كرده بوديم آمد (و كلمه ربه ) و پروردگارش با او گفتگو كرد (قال ) موسى گفت : (رب ارنى انظر اليك ) پروردگارا خودت را بنمايان تا نگاهت كنم ، يعنى وسائل ديدارت را برايم فراهم ساز تا به تو نظر اندازم و تو را ببينم . آرى ، ديدن فرع نظر انداختن است و نظر انداختن فرع تمكين و تمكين از ديدن است**

***(236/9)***

**(قال ) خداى تعالى به موسى فرمود: (لن ترانى ) تو ابدا مرا نخواهى ديد، (و لكن انظر الى الجبل ) معلوم مى شود كوهى در مقابل موسى (عليه السلام ) مشهود بوده كه خداى تعالى با لام عهد (الجبل ) اشاره به آن نموده ، (فان استقر مكانه فسوف ترينى ) به اين كوه نگاه كن كه من اينك خود را براى آن ظاهر مى سازم ، اگر ديدى تاب ديدار مرا آورد و بر جاى خود استوار بماند، بدانكه تو هم تاب نظر انداختن به من و ديدن مرا دارى ، (فلما تجلى ربه للجبل ) و وقتى تجلى كرد و براى كوه ظاهر گرديد (جعله دكا) با تجلى خود آن را درهم كوبيد و در فضا متلاشيش ساخت و پرتابش كرد، (و خر موسى صعقا) موسى از هيبت منظره افتاد و از دنيا رفت ، و يا بيهوش شد، (فلما افاق قال سبحانك تبت اليك ) وقتى به هوش آمد گفت : منرهى تو و من درباره درخواستى كه كردم توبه نموده (و انا اول المؤ منين ) و اولين كسى هستم كه درباره ناديدنى بودن تو ايمان آورده ام .
معناى رؤ يت در كلام موسى (ع ): رب ارنى انظر اليك**

***(236/10)***

**اين بود آن معنايى كه از ظاهر الفاظ آيه شريفه استفاده مى شود، و دقت در آن اين معنا را افاده مى كند كه اگر مساءله رويت و نظر انداختن را عرضه به فهم عوام و مردم متعارف كنيم بدون درنگ آن را حمل بر رويت و نظر انداختن به چشم مى كنند، و ليكن اين حمل صحيح نيست ، زيرا ما شك نداشته و نخواهيم داشت در اينكه رويت عبارت است از اينكه جهاز بينائى بكار بيفتد و از صورت جسم مبصر، صورتى به شكل آن و به رنگ آن برداشته و در ذهن انسان رسم كند، خلاصه اينكه عملى كه ما آن را ديدن مى خوانيم عملى است طبيعى و محتاج به ماده جسمى در مبصر و باصر هر دو، و حال آنكه بطور ضرورت و بداهت از روش تعليمى قرآن بر مى آيد كه هيچ موجودى بهيچ وجهى از وجوه شباهت به خداى سبحان ندارد، پس از نظر قرآن كريم خداى سبحان جسم و جسمانى نيست ، و هيچ مكان ، جهت و زمانى او را در خود نمى گنجاند، و هيچ صورت و شكلى مانند و مشابه او و لو به وجهى از وجوه يافت نمى شود.
و معلوم است كسى كه وضعش اينچنين باشد ابصار و ديدن به آن معنايى كه ما بر اى آن قائليم به وى متعلق نمى شود، و هيچ صورت ذهنيى منطبق با او نمى گردد، نه در دنيا و نه در آخرت ، پس غرض موسى بن عمران (عليهماالسلام ) هم از تقاضايى كه كرد اين نبوده ، چون چنين درخواستى لايق مقام رفيع شخصى مثل او كه يكى از پنج پيغمبر اولوالعزم است ، و موقف خطيرى كه وى داشته با چنين غفلت و جهالتى سازگار نيست . آرى ، تمناى اينكه خداوند در عين اينكه منزه از حركت و زمان و مكان و نواقص ماديت است خود را به انسان نشان دهد و به چشم انسان قدرتى دهد كه بتواند او را ببيند به شوخى شبيه تر است ، تا به يك پيشنهاد جدى .**

***(236/11)***

**خلاصه كلام اينكه مگر ممكن است خداوند سببى از اسباب مادى را آنقدر تقويت كند كه با حفظ حقيقت و اثر خود، در يك امر خارج از ماده و آثار ماده و بيرون از حد و نهايت عمل نموده و اثر باقى بگذارد؟ چشم ما سببى است از اسباب مادى كه سببيتش تنها در امور مادى است و محال است عمل آن متعلق به چيزى شود كه هيچ اثرى از ماديت و خواص ماديت را ندارد.
مراد از رؤ يت در درخواست موسى (ع ): (ربّ ارنى انظر اليك ) و در آيات مشابهديگر، علم ضرورى است
بنابراين بطور مسلم اگر موسى (عليه السلام ) در آيه مورد بحث تقاضاى ديدن خدا را كرده غرضش از ديدن غير اين ديدن بصرى و معمولى بوده ، و قهرا جوابى هم كه خداى تعالى به وى داده نفى ديدنى است غير اين ديدن ، چه اين نحو ديدن امرى نيست كه سؤ ال و جواب بردار باشد، موسى آن را تقاضا كند و خداوند دست رد به سينه اش بزند.
خواهيد گفت پس معناى رويت خدا در آيه مورد بحث و همچنين در آيه (وجوه يومئذ ناضره الى ربها ناظره ) و آيه (ما كذب الفواد ما راى ) و آيه (من كان يرجوا لقاء الله فان اجل الله لات ) و آيه (اولم يكف بربك انه على كل شى ء شهيد الا انهم فى مريه من لقاء ربهم الا انه بكل شى ء محيط) و آيه (فمن كان يرجوا لقاء ربه فليعمل عملا صالحا و لا يشرك بعباده ربه احدا) و نيز آيات بسيار ديگرى كه رويت خدا و لقاى او را اثبات مى كند چيست ؟ و آيا شما بين اين آيات و آياتى كه صريحا امكان رويت را نفى مى كند مانند جمله (لن ترانى ) از آيه مورد بحث و همچنين مانند آيه (لا تدركه الابصار و هو يدرك الابصار) و امثال آن چگونه جمع مى كنيد؟ و به چه بيانى منافاتى را كه بين اين دو دسته از آيات به چشم مى خورد بر طرف مى سازيد؟**

***(236/12)***

**جواب اين سؤ ال را ديگران هم داده و گفته اند: مراد از اين رؤ يت قطعى ترين و روشن ترين مراحل علم است ، و تعبير آن به رؤ يت براى مبالغه در روشنى و قطعيت آن است ، چيزى كه هست بايد دانست حقيقت اين علم كه آن را علم ضرورى مى ناميم چيست ؟ چون از هر علم ضرورى به رؤ يت تعبير نمى شود،
مثلا ما به علم ضرورى مى دانيم كه شخصى به نام ابراهيم خليل و يا به نام اسكندر و يا كسرى وجود داشته ، و با اينكه علم ما به وجود ايشان ضرورى است علم خود را رؤ يت نمى خوانيم ، و همچنين ما به علم ضرورى مى دانيم كه شهرى بنام لندن و يا شيكاگو و يا مسكو وجود دارد، و ليكن صحيح نيست به صرف داشتن اين علم بگوييم (ما لندن را ديده ايم ) حتى در مقام مبالغه در عالم بودن خود نيز صحيح نيست چنين تعبيرى بكار بريم ، اگر هم بخواهيم مبالغه كنيم بايد بگوييم : (وجود ابراهيم و اسكندر و كسرى آنقدر براى من روشن است و يقين من به وجود ايشان آنقدر زياد است كه تو گوئى من ايشان را ديده ام ) نه اينكه بگوييم : (من ايشان را ديده ام ) و همچنين در مثال لندن و شيكاگو و مسكو.
حقيقت علم ضرورى كه از آن به رؤ يت تعبير مى شود
از اين مثال روشن تر علم ضرورى به بديهيات اوليه از قبيل (يك نصف عدد دو است ) و يا (عدد چهار جفت است ) مى باشد، زيرا اين بديهيات بخاطر كليتى كه دارند محسوس و مادى نيستند و چون محسوس نيستند مى توانيم اطلاق علم بر آنها بكنيم و ليكن صحيح نيست آنها را رؤ يت بناميم ، و همچنين تمامى تصديقات عقليى كه در قوه عاقله انجام مى گيرد و يا معانيى كه ظرف تحققش وهم است كه ما اطلاق علم حصولى بر آنها مى كنيم و ليكن آنها را رؤ يت نمى ناميم ، و اگر در پاره اى از امور عقلى كلمه (راءى و راءيت ) را بكار مى بريم مقصودمان ديدن به چشم نيست بلكه مقصود حكم كردن و اظهار نظر است .**

***(236/13)***

**بله ، در ميان معلومات ما معلوماتى است كه اطلاق رؤ يت بر آنها مى شود و آن معلومات به علم حضورى ما است ، مثلا مى گوييم : (من خود را مى بينم كه منم و مى بينم كه نسبت به فلان امر ارادت و نسبت به آن ديگرى كراهت دارم ، و مى بينم كه فلان چيز را دوست و فلان چيز را دشمن مى دارم ، و مى بينم كه نسبت به فلان امر اميدوار و آرزومندم ) معناى اين ديدنها اين است كه من ذات خود را چنين مى يابم و آن را بدون اينكه چيزى بين من و آن حائل باشد چنين يافتم ، و من خود ذاتم را يافتم كه نسبت به فلان امر ارادت و محبت دارد، كراهت و بغض دارد، اميد و آرزو دارد و...، و اين امور نه به حواس محسوس اند و نه به فكر، بلكه درك آنها از اين باب است كه براى ذات انسان حاضرند، و درك آنها احتياجى به استعمال فكر و يا حواس ندارد.
البته اشتباه نشود اين تعبير غير تعبير (مى بينمت كه فلان چيز را دوست مى دارى و فلان چيز را دشمن مى دارى ) مى باشد، براى اينكه معناى جمله اخير اين است كه من با چشم خود تو را در هياءتى مى بينم كه آن و قيافه دلالت دارد بر اين كه تو در دل ، فلان چيز را دوست مى دارى .
و اين غير آن مطلبى است كه ما خاطرنشان ساخته و به حب و بغض و ارادت و كراهت نفس مثال آورديم ، چون در آن مثال كه مى گفتيم : (من مى بينم كه نسبت به فلان امر ارادت و نسبت به آن ديگرى كراهت دارم ...) مقصودمان اين است كه من خود ارادت و كراهت و حب و بغض را و خلاصه حقيقت و واقعيت اين امور را در نفس خود مى يابم ، نه اينكه از چيزى ديگر پى به وجود آنها برده و به وجود آنها استدلال مى كنم .
تعبير از اينگونه معلومات به رؤ يت تعبيرى است شايع ؛
در مواردى كه تعبير (رؤ يت خدا) آمده است خصوصياتى ذكر شده كه مراد از رؤ يت رامى رساند.**

***(236/14)***

**اين معنا كه معلوم شد اينك مى گوييم : هر جا كه خداى تعالى گفتگو از ديده شدنش كرده در همانجا خصوصياتى ذكر كرده كه از آن خصوصيات مى فهميم منظور از ديده شدن خداى تعالى همين قسم از علمى است كه خود ما هم آن را رؤ يت و ديدن مى ناميم : مثلا در آيه (اولم يكف بربك انه على كل شى ء شهيد الا انهم فى مريه من لقاء ربهم الا انه بكل شى ء محيط) كه يكى از آيات اثبات كننده رويت است ، قبل از اثبات رويت نخست اثبات كرده كه خدا نزد هر چيزى حاضر و مشهود است ، و حضورش به چيزى و يا به جهتى معين و به مكانى مخصوص اختصاص نداشته بلكه نزد هر چيزى شاهد و حاضر و بر هر چيزى محيط است ، بطورى كه اگر به فرض محال كسى بتواند او را ببيند مى تواند او را در وجدان خودش و در نفس خود و در ظاهر هر چيز و در باطن آن ببيند، اين است معناى ديدن خدا و لقاى او نه ديدن به چشم و ملاقات به جسم كه جز با روبرو شدن حسى و جسمانى و متعين بودن مكان و زمان دو طرف صورت نمى گيرد.
آيه شريفه (ما كذب الفواد ما راءى ) نيز به اين معنا اشعار دارد. چون نسبت رؤ يت را به فواد مى دهد كه بدون ترديد مراد از آن نفس ‍ انسانيت و آن حقيقتى است كه انسان را از ساير حيوانات متمايز مى سازد نه قلب صنوبرى شكل كه در قسمت درونى طرف چپ سينه قرار دارد.
نظير آيه فوق آيه شريفه (كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون ، كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ) است كه دلالت دارد بر اينكه آن مانعى كه ميان مردم و خدا حائل شده همانا تيرگى گناهانى است كه مرتكب شده اند و اين تيرگى ها است كه ديده دلها(جان ها)ى ايشان را پوشانده و نمى گذارد كه به مشاهده پروردگار خود تشرف يابند، پس معلوم مى شود كه اگر گناهان نباشد جانها خدا را مى بينند نه چشمها.**

***(236/15)***

**خداى تعالى در كلام مجيد خود يك قسم ديگر از رؤ يت را هم اثبات كرده كه در آن رؤ يت ، مانند رؤ يت مورد بحث حاجتى به عضو بينائى نيست ، و آن رويتى است كه در آيه شريفه (كلا لو تعلمون علم اليقين لترون الجحيم ثم لترونها عين اليقين ) و آيه (و كذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات و الارض و ليكون من الموقنين ) ذكر شده ، زيرا در تفسير آيه دوم در جلد هفتم ص 240 اين كتاب گفتيم كه مقصود از (ملكوت ) باطن اشياء است ، نه ظاهر محسوس آنها.
حاصل سخن در مراد از رؤ يت در كلام خدا
پس به وجوهى كه ذكر شد معلوم گرديد كه خداى تعالى در كلام خود رؤ يتى را اثبات كرده كه غير از رؤ يت بصرى و حسى است ، بلكه يك نوع درك و شعورى است كه با آن حقيقت و ذات هر چيزى درك مى شود، بدون اينكه چشم و يا فكر در آن به كار رود، شعورى اثبات كرده كه آدمى با آن شعور بوجود پروردگار خود پى برده معتقد مى شود، غير آن اعتقادى كه از راه فكر و استخدام دليل به وجود پروردگار خود پيدا مى كند، بلكه پروردگار خود را به وجدان و بدون هيچ ستر و پرده اى درك مى كند، و اگر نكند به خاطر اين است كه به خود مشغول شده و دستخوش گناهانى شده است كه ارتكاب نموده ، و اين درك نكردن هم غفلت از يك امر موجود و مشهود است نه اينكه علم به كلى از بين رفته باشد. در هيچ جاى از قرآن هم آيه اى كه دلالت كند بر زوال علم ديده نمى شود بلكه همه جا از اين جهل به غفلت تعبير شده كه معنايش اشتغال به علمى ديگر و در نتيجه از ياد بردن او است نه اينكه علم به وجود او به كلى از بين رفته باشد، و اين آن چيزى است كه كلام خداى سبحان آن را بيان نموده و عقل هم با براهين روشن خود، آن را تاءييد مى كند و همچنين با روايات وارده از ناحيه مقدسه ائمه اهل بيت (صلوات الله عليهم اجمعين ) كه بزودى در بحث روايتى آينده از نظر خواننده خواهد گذشت ، صدق ادعاى ما روشن خواهد گرديد - ان شاء الله -.**

***(236/16)***

**البته بطورى كه از كلام مجيد خداى تعالى استفاده مى شود، اين علم كه از آن به رؤ يت و لقاء تعبير شده تنها براى صالحين از بندگانش ‍ آنهم در روز قيامت دست مى دهد، همچنانكه فرمود: (وجوه يومئذ ناضره الى ربها ناظره ).
آرى ، قيامت ظرف و مكان چنين تشرفى است ، نه دنيا كه آدمى در آن مشغول و پابند به پروراندن تن خويش و يكسره در پى تحصيل حوائج طبيعى خويشتن است ، دنيا محل سلوك و پيمودن راه لقاى خدا و به دست آوردن علم ضرورى به آيات او است ، و تا به عالم ديگر منتقل نشود به ملاقات پروردگارش نائل نمى شود، همچنانكه فرموده : (يا ايها الانسان انك كادح الى ربك كدحا فملاقيه ) و در اين معنا آيات بسيار ديگريست كه دلالت دارند بر اينكه مرجع و بازگشت و منتهاى همه به سوى اوست . و همه در تلاش رسيدن به اويند.
علم ضرورى مخصوص به خداى تعالى ، حقيقتى است كه قرآن پرده از آن برداشته است.
اين است آن علم ضرورى مخصوصى كه خداى تعالى آن را درباره خود اثبات نموده و از آن به رؤ يت و لقاء تعبير فرموده است ، حال اين تعبير به نحو حقيقت است يا مجاز، بحث از آن خيلى داراى اهميت و مورد احتياج ما نيست ، هر چه هست باشد، ما اينقدر مى دانيم كه به شهادت قرائنى كه ذكر كرديم مقصود از رويت ، آن علم ضرورى مخصوص است ، حال اگر اين تعبير به نحو حقيقت باشد قهرا قرائن مذكور قرائن معينه مى شود، و اگر به نحو مجاز باشد قرينه هاى صارفه خواهد بود.**

***(236/17)***

**آن نكته اى كه قابل توجه است اين است كه قرآن كريم اولين كتابى است كه از روى اين حقيقت پرده برداشته ، و به بى سابقه ترين بيانى اين راز را آشكار ساخته است ، چون در كتابهاى آسمانى قبل از قرآن اثرى از اين راز ديده نمى شود و اصلا در پى اثبات اين قسم علم به خدا بر نيامده اند، كتب فلاسفه اى هم كه در پيرامون اينگونه مسائل صحبت مى كنند از اين نكته و اين حقيقت خالى است ، چرا كه در نزد فلاسفه علم حضورى منحصر است به علم هر چيزى به خودش ، آرى اين منتى است كه اسلام و كتاب آسمانيش در تنقيح معارف الهى بر بشر دارد.
در اينجا به تفسير آيه مورد بحث برگشته و مى گوييم : بنابر آنچه كه گذشت موسى (عليه السلام ) در جمله (رب ارنى انظر اليك ) از پروردگار متعال درخواست كرده كه او را علم ضرورى به مقام پروردگارش ارزانى بدارد، چون خداى تعالى قبلا به وى علم نظرى (پى بردن از آيات و موجودات او به خود او) را به وى ارزانى داشته بود، از اين هم بيشتر و بالاتر، او را براى رسالت و تكلم كه همان علم به خدا از طريق سمع است برگزيده بود، موسى (عليه السلام ) مى خواست از طريق رؤ يت كه همان كمال علم ضرورى است نيز علم به او پيدا كند، و خداوند بهترين مايه اميد است .
نفى رؤ يت خدا (لن ترانى ) مربوط به دنيا است و معناى نفى رؤ يت نفى طاقت وقدرت بر آن است .**

***(236/18)***

**و قهرا وقتى مساءله رؤ يت خدا به آن معنا كه گفته شد در چند جاى قرآن براى روز قيامت اثبات شد نفى ابدى آن در جمله (لن ترانى ) راجع به دنيا خواهد بود، و معنايش اين مى شود: مادامى كه انسان در قيد حيات دنيوى و به حكم اجبار سرگرم اداره جسم و تن خويش و بر آوردن حوائج ضرورى آن است هرگز به چنين تشريفى مشرف نمى شود، تا آنكه بطور كلى و به تمام معناى كلمه از بدنش و از توابع بدنش منقطع گردد (يعنى بميرد) و تو اى موسى هرگز توانائى ديدن من و علم ضرورى مرا در دنيا ندارى ، مگر اينكه بميرى و به ملاقات من آئى ، آن وقت است كه آن علم ضرورى را كه درخواست مى كنى نسبت به من خواهى يافت .
و كسى خيال نكند كه ثبوت رؤ يت در آخرت منافات با تعبير (لن ترانى ) دارد به توهم اينكه كلمه (لن ) نفى ابدى را مى رساند، زيرا براى نفى ، امكان رؤ يت در سراسر زندگى دنيايى موسى و غير موسى تعبير به (لن ترانى ) كافى است ، همچنانكه كلمه مذكور در آيه (انك لن تخرق الارض و لن تبلغ الجبال طولا) و آيه (انك لن تستطيع معى صبرا) نيز در معناى نفى ابد در دنيا استعمال شده .
و به فرضى كه اين جمله ظاهر در نفى ابد در دنيا و آخرت باشد تازه بيش از يك ظهور نيست ، كه قابل تقييد است ، همچنانكه در آيه (و لن ترضى عنك اليهود و لا النصارى حتى تتبع ملتهم ) با جمله (حتى ...) تقييد شده است ، با اين حال چه مانعى دارد امثال آيه (وجوه يومئذ ناضره الى ربها ناظره ) نيز مقيد آيه مورد بحث و مفسر معناى نفى ابدى آن بوده باشد؟.**

***(236/19)***

**مويد اينكه گفتيم برگشت نفى رؤ يت به نفى طاقت و قدرت بر آن است جمله (و لكن انظر...) است كه در آن نشان دادن خود را به موسى تشبيه كرده به نشان دادن خودش را به كوه ، و فرموده : ظهور و تجلى من براى كوه عينا مانند ظهورى است كه من براى تو كنم ، اگر كوه با آن عظمت و محكميش توانست به حال خود باقى بماند تو نيز مى توانى تجلى پروردگارت را تحمل كنى .
پس جمله (و لكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف ترينى ) استدلال بر محال بودن تجلى نيست ، به شهادت اينكه براى كوه تجلى كرد، بلكه غرض از آن نشان دادن و فهماندن اين معنا است كه موسى قدرت و استطاعت تجلى را ندارد و اگر تجلى خدا واقع شود او در جاى خود قرار نمى گيرد، و خواسته است به وى بفهماند اگر تجلى كنم وجودت به كلى از بين مى رود، همانطورى كه ديدى كوه از بين رفت .
جمله (فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا و خر موسى صعقا) اين معنا را به خوبى افاده مى كند، چون خداى تعالى وقتى كه براى كوه تجلى نمود كوه را مدكوك و متحول به صورت ذراتى از خاك گردانيد، و هويت كوه بودنش را نيز به كلى از بين برد.**

***(236/20)***

**و بطورى كه از ظاهر سياق بر مى آيد بيهوشى موسى از هول و هيبت آن منظره اى بوده كه مشاهده كرده ، و ليكن اين ظاهر قابل قبول نيست ، براى اينكه موسى از مظاهر قدرت پروردگارش چيزهايى ديده بود كه مساءله از هم پاشيدن كوه در مقابل آن خيلى مهم نبود، موسى همان كسى است كه عصاى خود را مى انداخت و فورا اژدهايى دمان مى شد و هزاران هزار مارها و طناب ها را مى بلعيد، اين همان كسى است كه دريا را شكافت و در يك لحظه هزاران هزار از آل فرعون را در آن غرق كرد، و كوه را از ريشه كند و بر بالاى سر بنى اسرائيل مانند سايه نگهداشت ، موسى صاحب چنين معجزاتى بود كه به مراتب هول انگيزتر از متلاشى شدن كوه بوده ، پس ‍ چگونه تصور مى شود در اين قضيه از ترس مرده و يا بيهوش شده باشد، با اينكه بر حسب ظاهر مى دانسته كه در اين تجلى آسيبى به خود او نمى رسد، و خدا مى خواهد او سالم باشد، و تجلى به كوه را ببيند. پس معلوم مى شود كه غير از مساءله متلاشى شدن كوه چيز ديگرى او را به اين حالت در آورده ، گويا در آن صحنه ، قهر الهى براى او و در مقابل درخواستش مجسم گرديده و او خود را به مشاهده آن مشرف ديده ، كه چنان اندكاك عجيبى به او دست داده و نتوانسته حتى يك چشم بر هم زدن در جاى خود و به روى پاهايش قرار بگيرد، استغفارى هم كه بعد از به حال آمدن كرده شاهد اين معنا است .
(فلما افاق قال سبحانك تبت اليك و انا اول المؤ منين ) - توبه اى است كه وى بعد از به هوش آمدن كرده ، چون فهميد درخواستى كه كرده بود بى موقع بوده و خداوند او را به اشتباهش واقف ساخته ، و به عنايت الهى خود، او را عملا تعليم داد و به او فهماند كه تقاضاى غير ممكنى كرده است .
لذا موسى (عليه السلام ) نخست شروع كرد به تقديس خداى تعالى و منزه دانستن او از آن خيالى كه وى درباره اش نموده و سپس ، از اقدام به آن تقاضا، توبه نمود و اظهار اميدوارى كرد كه خدا توبه اش را بپذيرد.**

***(236/21)***

**ما در جلد چهارم اين كتاب بطور مفصل بيان نموديم كه توبه لازم نيست هميشه از معصيت بوده باشد، بلكه معناى آن بازگشت به خدا است كه ممكن است از كوچكترين شائبه دورى از خدا بوده باشد.
موسى سپس اقرار نمود و چنين شهادت داد: (و انا اول المؤ منين ) يعنى من در ميان قوم خودم اولين كسى هستم كه به عدم امكان رؤ يت تو ايمان آورده ام .
اين آن معنايى است كه از مقام و سياق آيه استفاده مى شود، البته احتمال هم هست كه معناى جمله مورد بحث ، اولين ايمان آورنده به دين و هدايت بوده باشد و مقصود موسى (عليه السلام ) هم اين باشد كه : من به تو ايمان آوردم قبل از آنكه ديگران به تو ايمان بياورند، پس جا دارد در هر قصور و يا تقصيرى به تو بازگشت كنم . و ليكن اين احتمال خيلى بعيد است .
قال يا موسى انى اصطفيتك على الناس برسالاتى و بكلامى فخذ ما آتيتك و كن من الشاكرين
فرق ميان كلمه (اصطفاء) و كلمه (اختيار) اين است كه اصطفاء معناى اختيار را مى دهد به اضافه اينكه در آن تصفيه نيز نهفته ، و لذا در آيه مورد بحث با كلمه (على ) متعدى شده و (ناس ) را مفعول گرفته . و مقصود از (رسالات ) معارف الهى از قبيل اوامر، نواهى ، حكم و شرايعى است كه پيغمبران (عليهم السلام ) ماءمور به تبليغ آنها مى شوند، چه اينكه اين معارف به وسيله فرشته اى به ايشان وحى شود و يا اينكه پيغمبرى آن را مستقيما از خدا بشنود، در هر دو صورت رسالت است . چيزى كه هست اطلاق رسالت بر كلام بدون واسطه خداوند به اعتبار معناى آن كلام است ، چون كلام امرى است و معنايى كه شنونده از آن مى فهمد امرى ديگر.
مراد از تكلم خدا با موسى (ع ) و چگونگى آن**

***(236/22)***

**و مقصود از (كلام ) كه در آيه است آن خطاب هايى است كه خداوند بدون واسطه فرشته به موسى (عليه السلام ) نموده ، و به عبارت ديگر آن چيزى كه به وسيله آن مكنون غيب براى آنجناب كشف شده نه كلام معمولى دائر در ميان ما آدميان ، چون آن كلامى كه در ميان ما معمول است عبارت از قرار و تعهدى است كه ما در بين خود جعل كرده ايم ، و بنا گذاشته ايم كه مثلا فلان صوت معين اختصاص به فلان معنا داشته باشد، و هر وقت آن صدا از گوينده اى سر زند ذهن شنونده فورا منتقل به آن معنا بشود،
گوينده هم متعهد شده كه هر وقت بخواهد آن معنا را به شنونده بفهماند خصوص آن صوت را از دهان خارج نموده و يا به عبارتى ديگر آن تموج هواى مخصوص را در فضا ايجاد نمايد، و پر واضح است كه كلام به اين معنا مستلزم اين است كه متكلم داراى جسم بوده باشد، و خداى سبحان منزه است از اينكه داراى جسم باشد. از طرفى هم صرف ايجاد صوت در درخت و يا در مكانى ديگر دلالت نمى كند بر اينكه معانى اصوات ، مقصود خداى سبحان است ، چيز ديگرى غير از اصوات لازم است كه اراده و قصد خداى تعالى را كشف نموده و دلالت كند بر اينكه خداى تعالى معانى اصوات را اراده كرده ، همچنانكه اگر كسى با كوبيدن چيزى و يا مثلا دست بر هم زدن ، صدايى ايجاد كند كه معناى مخصوصى را دارا است ، مادامى كه قرينه اى در كار نباشد و يا قبلا نگفته باشد كه هر وقت من اين صدا را ايجاد كردم فلان معنا را اراده نموده ام ما به صرف ايجاد صدا نمى توانيم بگوييم مقصودش آن معنا است .**

***(236/23)***

**و نيز از طرف ديگر مى بينيم قرآن كريم كه داستان موسى و كلام خدا را نقل مى كند اين را نگفته كه موسى از خدا پرسيد آيا اين صدا از تو است ؟ و آيا تو معانى اين كلمات را اراده كرده اى يا نه !؟ بلكه از حكايت قرآن بر مى آيد كه موسى به محض شنيدن آن كلام يقين كرده است كه كلام كلام خداى تعالى است ، همچنانكه در ساير اقسام وحى نيز انبياء (عليهم السلام ) بلا درنگ يقين مى كرده اند كه پيغام از ناحيه خدا است .
پس بطور قطع و مسلم معلوم مى شود در اين موارد ارتباط خاصى هست كه آن ارتباط باعث مى شود ذهن شنونده بدون هيچ ترديدى از الفاظ منتقل به معنا شده و حكم كند كه اين معنا را خداى تعالى اراده هم كرده ، وگرنه صرف اينكه خداى تعالى صوتى را ايجاد كند كه در لغت معنايى را دارا بوده باشد مجوز اين نيست كه معناى مزبور را به خداى تعالى استناد بدهند، و بگويند اين كلام ، كلام خدا بود، به شهادت اينكه تمامى كلماتى كه از تمامى انسان ها و متكلمين سر مى زند صوت آن از خداى تعالى است ، و با اينكه خداى تعالى صوت را به آدميان داده مع ذلك ما نمى گوييم همه اين كلمات كلام خداست ، بلكه مى گوييم متكلم به اين كلامى كه خدا آن را آفريده حسن و حسين و تقى و نقى است ، و چه بسا صداها كه از برخورد دو جسم بوجود مى آيد و معنايى را هم مى رساند و ليكن ما نمى گوييم اين صوت و صدا كلام خداست .
و كوتاه سخن اينكه معناى تكلم خدا با موسى (عليه السلام ) اين است كه : خداوند اتصال و ارتباط خاصى بين موسى و عالم غيب برقرار نمود كه با ديدن بعضى از مخلوقات به آن معنايى كه مراد اوست منتقل مى شده ، البته ممكن هم هست اين انتقال مقارن با شنيدن صوتهائى بوده كه خداوند آن را در خارج و يا در گوش او ايجاد كرده ، و ما در بحثى كه در سابق راجع به كلام نموديم مطالبى گذرانديم و ان شاء الله تتمه آن را در تفسير سوره شورى ايراد خواهيم نمود.**

***(236/24)***

**به هر حال جمله (قال يا موسى انى اصطفيتك ) كلامى است كه ورودش در مورد امتنان و در موعظه موسى (عليه السلام ) است ، و غرض از آن اين است كه به موسى خاطر نشان سازد كه اين موهبت بزرگ را كوچك نشمرده و شكر آن را بجا آورد.
و كتبنا له فى الالواح من كل شى ء موعظه و تفصيلا لكل شى ء...
كلمه (لوح ) به معناى آن صفحه اى است كه براى كتابت تهيه شده ، و از اين جهت آن را لوح مى خوانند كه آن نوشته را ظاهر مى سازد، مانند (لاح ، يلوح ) كه به معناى ظاهر شدن است ، مثلا مى گويند: (لاح البرق ) يعنى برق ظاهر گرديد.
تورات نسبت به معارف و شرايعى كه مورد نياز بشر است كتاب كاملى نيست
كلمه (من ) در جمله (من كل شى ء) به شهادت سياق بعديش ، تبعيض را مى رساند، و از ظاهر سياق بر مى آيد كه كلمه (موعظه ) بيان (كل شى ء) است و جمله (و تفصيلا لكل شى ء) عطف است بر آن ، و اگر (تفصيلا) را نكره آورده براى اين است كه ابهام و تبعيض را افاده كند. بنابراين برگشت معناى آيه به اين مى شود كه ما براى موسى در الواح كه همان تورات است منتخبى از هر چيز نوشتيم ، به اين معنا كه ما براى او مقدارى موعظه نوشته و از هر مطلب اعتقادى و عملى آن مقدارى را كه مورد احتياج قوم او بود تشريح نموده و تفصيل داديم .
بنابراين ، آيه شريفه به خوبى دلالت دارد بر اينكه تورات نسبت به معارف و شرايعى كه مورد نياز بشر است كتاب كاملى نيست ، و همينطور هم هست ، همچنانكه در آيه (و انزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب و مهيمنا عليه ) بعد از ذكر تورات و انجيل ، قرآن را مهيمن و مكمل آن دو خوانده است .**

***(236/25)***

**(فخذها بقوه و امر قومك ياخذوا باحسنها) - اين جمله تفريع است بر جمله (و كتبنا له فى الالواح ) چون در حقيقت جمله (نوشتيم براى او در الواح ) به معناى گفتن هم اشعار دارد، و مثل اين است كه فرموده باشد: (ما به موسى گفتيم براى تو در الواح از هر چيزى نوشته ايم پس آن الواح را محكم بگير)، و محكم گرفتن كنايه است از اينكه آن را شوخى و سرسرى فرض نكند بلكه جديش بگيرد و در آن رعايت احتياط را بكند. و وجه اين كنايه اين است كه اگر كسى امرى را جدى بداند و درباره آن رعايت احتياط را بنمايد قهرا همه قوت و قدرت خود را در نگهدارى و فوت نشدن آن بكار مى بندد.
از ظاهر جمله (و امر قومك ياخذوا باحسنها) بر مى آيد كه ضمير (ها) به آن مواعظ و آداب و شرايعى بر مى گردد كه جمله (من كل شى ء) اشاره به آن مى كرد، و (اخذ به احسن )، كنايه است از حسن ملازمت در آن امور، و پيروى و اختيار آن ، وجه اين كنايه هم اين است كه اگر كسى در كارهايش همواره پى خوبى باشد طبعا از خوب و بد هر چيز و هر عمل ، خوب آن را انتخاب مى كند و همچنين از خوب ، خوبتر را زيرا غريره زيبا پسنديش او را وادار مى كند به اينكه خوبتر را برگزيند. پس اخذ به احسن امور، لازمه زيباپسندى است . و بنابراين ، معناى جمله اين است كه : قوم خود را دستور ده تا از گناهان و زشتى ها دورى نموده و ملازمت كنند آنچه را از حسنات كه تورات به سوى آن هدايت مى كند.
نظير اين آيه در كنايه آيه شريفه (الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه اولئك الذين هديهم الله و اولئك هم اولوا الالباب ) است .
مقصود از جمله : (ساءريكم دارالفاسقين ) در آيه شريفه و وجوهى كه در معناى آنگفته شده است**

***(236/26)***

**(ساريكم دار الفاسقين ) - از ظاهر سياق بر مى آيد كه مراد از اين فاسقان آن كسانى باشد كه با زير بار نرفتن هدايت موسى و نپذيرفتن دستور اخذ به احسن ، مرتكب فسق شده اند، يعنى طريق احسان در امور و پيروى حق و رشد را ملازمت نكرده اند، چون كسى كه نسبت به طريق حق فسق ورزد خداوند او را از راه راست به سوى پيروى و دنبال كردن گناهان منحرف مى سازد، و از رشد به سوى ضلالت مى كشاندش ، و در نتيجه همانطورى كه در آيه بعد تفصيل مى دهد سرانجام كارش به خسران و هلاكت مى كشد.
بنابراين ، آيه بعدى كه مى فرمايد: (ساصرف عن آياتى ) تفسير و يا شبه تفسيرى است براى جمله (ساريكم دار الفاسقين ). بعضى ها گفته اند: مقصود از (دار فاسقان خانه تبهكاران ) جهنم است ، و در حقيقت كلام مشتمل بر تهديد و تحذير است . بعضى ديگر گفته اند: مراد از آن خانه هاى فرعون و فرعونيان است ، بعضى ديگر گفته اند: مراد از آن خانه هاى عاد و ثمود است . مفسرينى ديگر آن را به خانه هاى عمالقه و غير ايشان كه در شام بوده تفسير كرده و در معناى آيه گفته اند: به زودى خداوند شهر شام و خانه هاى آنجا را به شما نشان مى دهد. بعضى ديگر در معناى آن گفته اند: بزودى حكومت و قدرت به دست مردمى فاسق مى افتد و ايشان بر شما حكومت خواهند كرد.
ساصرف عن آياتى الذين يتكبرون فى الارض بغير الحق و ان يروا كل آيه لا يومنوا بها...
وجه تقييد تكبر و امثال آن به (بغير الحق )**

***(236/27)***

**در اين آيه تكبر در زمين به قيد (بغير حق ) مقيد شده و حال آنكه تكبر در زمين جز به غير حق نيست ، همچنانكه در جاى ديگر (بغى - ستمگرى و فساد انگيزى ) در زمين مقيد به همين قيد شده ، در صورتى كه هميشه بغى به غير حق هست ، و دو قسم نيست يكى به حق و يكى ديگر به غير حق . جواب اين شبهه اين است كه اين گونه تقييدها در حقيقت توضيح است نه تقييد، و غرض از اين توضيح اين است كه بفهماند تكبر و يا بغى از اين جهت مذموم است كه به غير حق است ، پس اينكه بعضى ها گفته اند: (قيد مزبور احترازى است ، و دلالت مى كند بر اينكه تكبر دو قسم است به حق و به غير حق ،و تكبر به حق تكبر بر دشمنان خدا و بر اشخاص ‍ متكبر است ) صحيح نيست ، زيرا تكبرى كه در آيه است مطلق تكبر نمى باشد، بلكه تكبر در زمين است كه معنايش خودنمايى و خوار شمردن بندگان خدا و زير دست قرار دادن آنان است ، و اين قسم تكبر هيچوقت به حق و ممدوح نمى شود.
جمله (و ان يروا كل آيه لا يومنوابها) عطف است بر جمله (يتكبرون ) و بيان يكى از اوصاف متكبرين است كه همان اصرار بر كفر و تكذيب مى باشد.
و همچنين جمله (و ان يروا سبيل الرشد لا يتخذوه سبيلا...) و اينكه جمله را با تمام خصوصياتى كه در اثبات دارد در نفى تكرار نموده براى اين است كه شدت اعتناى متكبرين را به مخالفت با (سبيل رشد) و پيروى از (سبيل بغى ) برساند و دلالت كند بر اينكه انحراف ايشان قصدا و از روى عمد بوده و هيچ عذرى از قبيل خطا و يا جهل نداشتند.
و جمله (ذلك بانهم كذبوا باياتنا) صفات رذيله ايشان را تعليل نموده و مى فرمايد: همه اين كجروى هاى ايشان آثار تكذيبى است كه به آيات خدا نموده و از آن غفلت ورزيده اند، البته ممكن هم هست تعليل جمله (ساصرف عن اياتى ) بوده باشد.
و الذين كذبوا باياتنا و لقاء الاخره حبطت اعمالهم هل يجزون الا ما كانوا يعملون
معناى اين آيه روشن است و از آن چند نكته استفاده مى شود:**

***(236/28)***

**اول اينكه كيفر و پاداش اعمال خود اعمال است ، توضيح اين نكته در مباحث گذشته مكرر ايراد شد.
حبط عمل و بى اجر بودن آن ، خود يك نحو كيفر است
دوم اينكه حبط عمل و بى اجر بودن آن ، خود يك نحو كيفر است ، زيرا همانطورى كه گفته شد پاداش هر عمل ، نيكى خود عمل است و وقتى عمل نيك بى اجر باشد پس در حقيقت بى اجر كردن آن خود يك نحو كيفر است ، چون نتيجه بى اجر شدن حسنات كسى كه هم حسنات دارد و هم سيئات اين است كه چنين كسى جز كيفر سيئات پاداش ديگرى نداشته باشد.
البته ممكن هم هست آيه را طور ديگرى معنا كرده و بگوييم : مراد از جزاء، پاداش نيك است و جمله (هل يجزون الا ما كانوا يعملون ) كنايه است از اينكه ايشان به هيچ عملى پاداش و ثواب داده نمى شوند، چون بعد از حبط، هيچ عمل صالحى ندارند، همچنانكه فرموده : (و قدمنا الى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا) و دليل اينكه مراد از جزاء، پاداش و ثواب مى باشد اين است كه اين جزاء همان جزاى اعمال است كه قبلا در آيه ذكر شده بود، و قهرا به قرينه ذكر حبط، منظور از آن جزاى اعمال صالح خواهد بود.
next page
fehrest page
back page**

***(236/29)***

**next page
fehrest page
back page
پس اينكه بعضى ها به اين آيه استدلال كرده اند بر اينكه ترك واجب در صورتى كه تارك آن در آن موقع كه مى بايست واجب را انجام دهد به هيچ كارى مشغول نشود عقاب ندارد، به توهم اينكه چنين كسى كارى نكرده كه عقاب داشته باشد، و در آيه (هل يجزون الا ما كانوا يعملون ) نيز عقاب بر اساس عمل بيان شده است ، استدلالشان فاسد است ، زيرا همانطورى كه گفته شد مقصود از جزايى كه در آيه است ثواب و پاداش نيك است و معناى آيه اين است كه : براى ايشان در آخرت ثوابى نيست ، چون در دنيا عمل نيكى انجام ندادند تا آن روز پاداش آن را ببينند. علاوه بر اينكه مساءله عقاب داشتن ترك اوامر الهى چه در صورت اشتغال به كارى ديگر و چه در غير آن صورت اگر از ضروريات كلام خداى تعالى نباشد نزديك به ضرورت هست ، و در امثال آيه (و من يعص الله و رسوله فان له نار جهنم ) بطورى كه ملاحظه مى كنيد صحبتى از اشتغال به كار ديگر در ميان نيست .
و اتخذ قوم موسى من بعده من حليهم عجلا جسدا له خوار...
كلمه (حلى ) كه در اصل بر وزن فعول بوده جمع (حلى ) - به فتح حاء و سكون لام - است مانند (ثدى ) كه جمع (ثدى ) است ، و اين كلمه به معناى چيزهايى است كه آدمى خود را با آن زينت مى دهد از قبيل طلا، نقره و امثال آن . و كلمه (عجل ) به معناى بچه گاو، و (خوار) به معناى آواز مخصوصى است كه گاوها دارند، و اينكه در بيان خصوصيات گوساله سامرى فرمود: (جسدا له خوار) دلالت دارد بر اينكه گوساله مزبور جاندار نبوده بلكه تنها صداى گوساله را داشته است .
اشاره به ماجراى گوساله پرستيدن بنىاسرائيل**

***(237/1)***

**اين آيه داستان گوساله پرستى بنى اسرائيل را ذكر مى كند، و تفصيل آن بطورى كه در سوره (طه ) آمده اين است كه : بعد از رفتن موسى (عليه السلام ) به ميقات پروردگار، بنى اسرائيل از دير آمدنش به تنگ آمدند و سامرى از ناشكيبائى ايشان استفاده نمود و آنان را بفريفت ، به اين طريق كه زينت آلات ايشان را گرفت و از آن مجسمه گوساله اى ريخت كه مانند ساير گوساله ها صدا مى كرد، و آن را معبود ايشان خواند و گفت : اين است اله شما و اله موسى . بنى اسرائيل هم گفته او را پذيرفته و در برابر آن به سجده در آمدند و آن را معبود خود پنداشتند. البته در سوره مورد بحث اين جزئيات ذكر نشده ، و آنچه هم كه ذكر شده بى نياز از جزئيات مذكور در سوره (طه ) نيست . و اين خود دليل روشنى است بر اينكه سوره (طه ) قبل از سوره مورد بحث نازل شده .
به هر حال اينكه فرمود: (و اتخذ قوم موسى من بعده من حليهم عجلا جسدا) معنايش اين است كه : قوم موسى بعد از رفتن وى به ميقات پروردگار خود و قبل از آنكه برگردد - چون بعد از ذكر اين داستان مراجعت موسى را بيان مى كند - گوساله اى را براى خود معبود گرفتند، و اين گوساله مجسمه اى بود داراى آواز.
جمله (الم يروا انه لا يكلمهم و لا يهديهم سبيلا) ايشان را مذمت مى كند به اينكه چطور يك مطلب روشن و واضحى را كه عقل هر كس در اولين نظر آن را درك مى كند درك نكردند و هيچ به خود نگفتند: اگر اين گوساله خداى ما بود لابد و لاجرم با ما حرفى مى زد و ما را به راه راست هدايت مى كرد.**

***(237/2)***

**و اگر از ميان همه صفاتى كه منافى با الوهيت گوساله است ، خصوص حرف نزدن و هدايت نكردن آن را ذكر نمود و از ساير صفات آن از قبيل جسميت ، مصنوع بودن ، محدوديت و گنجيدنش در مكان و زمان و امثال اينها سكوت كرد، با اينكه اينها نيز منافات با الوهيت آن دارد، براى اين بود كه اين دو صفت يعنى تكلم و هدايت از روشن ترين صفاتى است كه الوهيت مستلزم آن است ، زيرا هر كس هر چيزى را اله و معبود خود مى داند ناگزير است از اينكه آن اله را به آن نحوى كه خود او دوست مى دارد پرستش كند، لاجرم آن اله مى بايستى راه پرستش مورد علاقه خود را به بندگان خود معرفى كند و اين خود مستلزم تكلم و تفهيم است ، و بنى اسرائيل با اينكه مى ديدند گوساله حرف نمى زند و آنان را هدايت نمى كند با اين همه پيشنهاد الوهيت آن را از سامرى پذيرفتند.
جهت ديگرى كه باعث شد از ميان همه صفات گوساله مزبور اين دو صفت ذكر شود
اين بود كه در ذهن بنى اسرائيل اين مشخصه از موسى (عليه السلام ) مركوز و معهود بود كه او با خداوند حرف مى زند و مردم را به راه او هدايت مى كند و خداوند با او حرف مى زند و او را به راه خود دلالت مى نمايد و چون چنين ارتكازى را داشتند مى بايست اين معنا را فهميده باشند كه اگر گوساله مزبور خداى ايشان و خداى موسى بود، قدرت بر سخن گفتن مى داشت و مردم را هدايت مى كرد، و چون اين سؤ ال بود كه چطور بنى اسرائيل مطلبى به اين روشنى را نفهميدند لذا فرمود: (اتخذوه و كانوا ظالمين ).
معناى جمله : (و لمّا سقط فى ايديهم ...) در آيه شريفه
و لما سقط فى ايديهم و راوا انهم قد ضلوا قالوا...**

***(237/3)***

**در مجمع البيان فرموده : معناى جمله (سقط فى ايديهم ) اين است كه بلا در دست هايشان قرار گرفت ، يعنى طورى بلا بر ايشان مسلط شد كه گويى دستهايشان در آن بود، و اين تعبير را غالبا درباره نادمينى كه به آثار سوء عمل گذشته شان مبتلا شده اند و اين ابتلاء را پيش بينى نمى كردند بكار برده و گفته مى شود (سقط فى يده )، البته (اسقط فى يده ) هم گفته مى شود، و ليكن اولى فصيح تر است . بعضى هم گفته اند معناى جمله مزبور اين است كه : اثر سوئى كه او را زيان مى رساند در دستش افتاد.
البته در تفسيرهاى مطول وجوه بسيارى در توجيه اين جمله ذكر شده و ليكن بيشتر آن وجوه - اگر نگوييم همه آنها - خالى از تكلف نيست ، و از همه آنها نزديك تر به ذهن همان وجهى است كه ما از كتاب مجمع البيان نقل نموديم ، چون از ظاهر سياق آيه بر مى آيد كه مراد از جمله مورد بحث اين است كه بنى اسرائيل وقتى بخود آمدند و فهميدند كه چه عملى كرده اند، و بدست آوردند كه در اين عمل گمراه بوده اند گفتند: (چه و چه ). پس ظاهر سياق ، معناى تنبه و توجه به غفلت گذشته را افاده مى كند، گويا عملى را كه كرده اند به حضور آن كسى كه براى او كرده اند تقديم نموده اند و او عملشان را زشت و نكوهيده يافته و آن را جلو صاحبانشان پرت كرده ، و صاحبان عمل آن را برداشته و از نزديك در آن نظر انداخته و ديده اند كه سخت گمراه بوده اند و در انجام اين عمل آن امرى را كه نمى بايست در آن اهمال كنند رعايت ننموده و در نتيجه عملشان فاسد شده است ، و بهر حال جمله مورد بحث به منزله يك مثل معروف است .**

***(237/4)***

**آيه شريفه از جهت معنا مترتب بر آيات بعدى است كه داستان مراجعت موسى را ذكر مى كند، چون بنى اسرائيل بعد از مراجعت موسى متنبه شدند. و در آيات سوره (طه ) نيز تنبه ايشان را بعد از مراجعت موسى (عليه السلام ) ذكر مى كند، و اگر در اينجا جلوتر ذكر كرده براى اين است كه در اينجا تنها خواسته است ندامت ايشان را از كرده خود ذكر نمايد و بدنبال آن ، اظهارات ايشان را كه گفتند: (لئن لم يرحمنا ربنا و يغفر لنا لنكونن من الخاسرين ) نقل نمايد، چون هر گوينده اى وقتى بخواهد ندامت و پشيمانى قومى را حكايت كند مناسب تر آن است كه خطاى آنها را ذكر نموده آنگاه بلافاصله اظهار ندامتشان را نقل كند، و ميان اين دو فاصله زياد نيندازد، خداى تعالى هم به همين ملاحظه وقتى در آيه قبلى گوساله پرستى ايشان را ذكر نمود بلافاصله و بدون پرداختن به جريان برگشتن موسى (عليه السلام ) در آيه بعد، ندامت و حسرت ايشان را نقل نمود.
علاوه بر اين ، از آنجائى كه اظهار ندامت بنى اسرائئل صورت دعا را دارد، و در ذيل داستان مراجعت موسى (عليه السلام ) هم صحبت از دعاى موسى به خود و برادرش به ميان آمد لذا اظهار ندامت بنى اسرائيل را جلوتر ذكر كرد تا اين دو دعا با هم نقل نشده باشد.
و لما رجع موسى الى قومه غضبان اسفا...
كلمه (اسف ) - به كسر سين - صفت مشبهه از (اسف ) است كه به معناى شدت غضب و اندوه است . و (خلفتمونى ) از (خلافه ) است كه به معناى جانشينى براى كسى است بعد از آن كس .
معناى جمله : (اعجلتم امر ربّكم )**

***(237/5)***

**و (عجلتم ) از (عجله ) است كه معنايش طلب كردن چيزى است قبل از رسيدن موقعش ، راغب در كتاب مفردات مى گويد: وقتى گفته مى شود (عجلت امرا كذا) معنايش اين است كه تو فلان كار را قبل از رسيدن موقعش انجام دادى . در نتيجه معناى آيه اين مى شود: وقتى موسى به سوى قوم خود بازگشت در حالى كه خشمگين و اسفناك بود - چون خداى تعالى او را در هنگام مراجعتش از گمراهى و گوساله پرستى قومش خبر داده بود - ايشان را مذمت و توبيخ نمود و گفت : چه بد جانشينانى براى من بوديد، چرا از فرمان پروردگارتان پيشتر رفتيد؟ و حال آنكه فرمان او فرمان كسى است كه خير و صلاح شما به دست اوست ، و او هيچ فرمانى نمى دهد مگر اينكه همه به مقتضاى حكمت بالغه او است ، و عجله ديگران و رضايت و كراهتشان هيچ اثرى در كارهاى او ندارد. و از ظاهر سياق بر مى آيد كه مراد از امر همان چيزى بوده كه خداوند بخاطر او موسى را به ميقات خود دعوت فرمود، و آن مساءله نزول تورات بوده .**

***(237/6)***

**بعضى از مفسرين جمله (اعجلتم امر ربكم ) را چنين معنا كرده اند: چرا شتاب كرديد در پرستش گوساله و صبر نكرديد تا از ناحيه پروردگارتان امر صادر شود ؟ بعضى ديگر در معناى آن گفته اند: باعث اين گمراهى شما و گوساله پرست شدنتان اين بود كه شما درباره وعده ثوابى كه خداوند در مقابل پرستش داده بود عجله كرديد و چون وعده خداوند به آن زودى كه شما انتظار داشتيد نرسيد از عبادت او به عبادت گوساله عدول كرديد، و چرا عجله كرديد؟ بعضى ديگر گفته اند معنايش اين است كه : شما درباره آن امرى كه خداوند به شما كرده بود كه منتظر برگشتن موسى باشيد و در غيابش عهد او را حفظ كنيد عجله كرديد و پيش خود گفتيد مدتى را كه موسى مقرر كرده بود به پايان رسيد و باز نگشت ، پس ديگر باز نمى گردد، آنگاه عهد وى را شكسته و آن را تغيير داديد. و از ميان اين چند معنايى كه براى اين جمله شده آن معنايى كه ما ذكر كرديم با سياق آيه مناسب تر است .
رفتار تند موسى (ع ) با هارون (ع ) بعد از بازگشتن به سوى بنىاسرائيل و مواجه شدن با گوساله پرستى**

***(237/7)***

**و كوتاه سخن اينكه موسى (عليه السلام ) وقتى از جريان كار قومش آگاه شد عصبانى شد و از در توبيخ و مذمت روى به آنان كرد و بطور استفهام انكارى پرسيد: (بئسما خلفتمونى من بعدى اعجلتم امر ربكم ؟ و القى الالواح ) آنگاه الواح را كه همان الواح تورات بود از دست خود انداخت ، (و اخذ براس اخيه ) و موى سر برادر خود را در دست گرفت (يجره اليه ) و او را به طرف خود مى كشيد. و بطورى كه در سوره (طه ) حكايت شده به وى گفت : اى هارون ! چه مانع شد تو را از اينكه وقتى ديدى گمراه مى شوند دستور مرا پيروى نكنى ؟ آيا امر مرا عصيان ورزيدى ؟ (قال ) هارون گفت : (يابن ام ) اى فرزند مادر! - و اگر در اين خطاب اسم مادرش را برد، و نگفت (اى برادر) و يا (اى پسر پدر) براى اينكه شفقت و رحمت او راتحريك كند - (ان القوم استضعفونى و كادوا يقتلوننى ) من درباره گوساله پرستيدن ايشان اظهار مخالفت نمودم ، و ايشان را از اين عمل منع كردم ، و ليكن ديدم اعتنايى به حرفهاى من نكردند و نزديك بود مرا بكشند، (فلا تشمت بى الاعداء و لا تجعلنى مع القوم الظالمين ) پس مرا پيش روى اين دشمنان خوار مكن و زبان شماتت ايشان را بر من دراز مساز، و مرا يكى از دشمنان خود مپندار. و در سوره (طه آيه 94) عذر او را چنين ذكر مى كند: (انى خشيت ان تقول فرقت بين بنى اسرائيل و لم ترقب قولى ).
رفتار حضرت موسى (ع ) با برادرش هارون منافاتى با عصمت آن حصرت ندارد**

***(237/8)***

**و بطورى كه از ظاهر سياق آيه مورد بحث و همچنين آيات راجع به اين داستان از سوره (طه ) بر مى آيد موسى (عليه السلام ) همان مقدار كه بر بنى اسرائيل غضب كرد بر هارون نيز غضب كرد و معلوم مى شود وى چنين پنداشته كه هارون در مبارزه عليه بنى اسرائيل كوتاه آمده ، و همه جد و جهد خود را به كار نبرده ، و به نظر خود چنين صلاح دانسته ، با اينكه موقع جدا شدن از او سفارش ‍ كرده و بطور مطلق گفته بود: (و اصلح و لا تتبع سبيل المفسدين - در ميان قوم به اصلاح امر ايشان بپرداز و راه مفسده جويان را پيروى مكن ). در اينجا ممكن است كسى بپرسد آيا اين مقدار اشتباه از موسى بن عمران (عليهماالسلام ) با عصمت آنجناب منافات ندارد؟ جوابش اين است كه : نه ، ادله عصمت انبياء اين سنخ اشتباهات را كه در حقيقت اختلاف در سليقه و مشى است نفى نمى كند، تنها امورى را نفى مى كند كه مربوط به حكم خداى سبحان باشد، نه چيزهائى كه مربوط به زندگى و مشى در زندگى است .
و همچنين است گرفتن موى سر هارون و كشيدن آن ، چون اين نيز اثر آن خيالى بود كه موسى (عليه السلام ) درباره هارون كرد، و مقدمه زدن او بود، موسى (عليه السلام ) مى خواسته برادر خود را در يك امر ارشادى تاديب كرده باشد نه در يك حكمى از احكام مولوى پروردگار، تا اشتباه در آن منافات با عصمت داشته باشد، و لذا مى بينيم وقتى هارون جريان را برايش شرح داد و موسى فهميد كه وى بى تقصير و معذور بوده براى خودش و او دعا نمود و عرض كرد: (رب اغفر لى و لاخى ...).
وجوهى كه مفسرين براى اين عمل حضرت موسى (ع ) بيان كرده اند.
البته ساير مفسرين براى اين عمل موسى بن عمران (عليهماالسلام ) وجوه ديگرى ذكر كرده اند كه ذيلا از نظر خواننده گرامى مى گذرد.**

***(237/9)***

**1 - موسى (عليه السلام ) اين كار را براى اين كرد كه به قوم خود بفهماند عملى كه در غياب او كرده اند خطاى بسيار بزرگى بوده ، عملى بوده كه او را سخت در انديشه و اندوه فرو برده ، چون انسان در اينگونه مواقع كه به نهايت درجه خشم و اندوه دچار مى شود از اين سنخ كارها از خود نشان مى دهد، مثلا ريش خود را مى كند و يا لبان خود را با دندانهايش فشار مى دهد. موسى (عليه السلام ) هم هارون را به جاى خود فرض كرده همان كارهائى را كه ديگران به خود مى كنند او به هارون كرد.
2 - موسى (عليه السلام ) مقصودش اين بود كه به مردم بفهماند عملى كه كرده اند كوچك و ناچيز نبوده ، بلكه كفر و برگشتن از دين بوده و اين خود انحراف بسيار بزرگى است ، و خواست تا بار ديگر امثال و نظائر اين كار را تكرار نكنند.
3 - مقصودش از اينكه هارون را بطرف خود كشيد اين بود كه آهسته از او حال قوم را بپرسد، و لذا وقتى هارون جريان حال مردم را برايش شرح داد عذرش را پذيرفته و برايش دعا كرد.
4 - موسى (عليه السلام ) ديد كه برادرش هارون مانند خودش دچار خشم و تاءسف شده لذا دست بر سر او گذاشت و او را نوازش ‍ نمود، باشد كه بدين وسيله قلق و اضطرابش را تسكين دهد، از طرفى هارون ديد ممكن است مردم اين عمل موسى (عليه السلام ) را حمل بر توهين و استخفاف وى كنند لذا شروع كرد به اظهار برائت و بى تقصيرى خود، موسى هم كه از منظور وى آگاه بود او را دعا فرمود.
اين بود بعضى از آن وجوهى كه مفسرين در ذيل آيه مورد بحث ذكر كرده اند، و اگر نگوييم همه آنها لااقل بيشتر آنها وجوهى هستند كه با سياق آيات راجع به اين داستان سازگارى ندارند.
چرا با اين كه موسى (ع ) قبل از بازگشت از ميقات از گوساله پرستى بنىاسرائيل خبر داشته غضبناك نشد؟**

***(237/10)***

**مطلبى كه در اينجا ممكن است مورد سؤ ال واقع شود اين است كه موسى (عليه السلام ) قبل از مراجعت به سوى قوم در همان ميقات از جريان كار قومش خبردار بود، به شهادت اينكه آيه شريفه مى فرمايد: (و لما رجع موسى الى قومه غضبان اسفا- وقتى كه موسى با خشم و اندوه به سوى قوم خود بازگشت ). علاوه بر اين ، آيه (فانا قد فتنا قومك من بعدك و اضلهم السامرى ) صريحا مى فرمايد كه خداوند در ميقات جريان كار قوم موسى را به موسى خبر داد، موسى در ميقات عصبانى و خشمناك نشد، وقتى به سوى قوم بازگشت غضب كرد و الواح را به زمين زد و موى سر هارون را گرفت و مى كشيد. و حال آنكه خبرى را كه خداوند بدهد حتى از حس ‍ صادق تر است ، چون حس ممكن است خطا تشخيص دهد و ليكن خداى تعالى جز به حق چيزى نمى فرمايد، پس چه شد كه موسى در ميقات از شنيدن خبر قوم خود خشمناك نشد، و وقتى خبر مزبور را به حس ديد خشمناك گرديد؟.
جواب اين است كه اطلاع پيدا كردن به يك مطلبى غير از مشاهده و احساس آن است ، و هر كدام حكم جداگانه اى دارد، و هرگز غضب كه همان هيجان قوه دافعه است به صرف علم و اطلاع ، تحقق پيدا نمى كند بلكه وقتى صورت خارجى پيدا مى كند كه شخص ‍ مورد غضب در برابر انسان قرار بگيرد، آن موقع است كه قوه دافعه به هيجان مى آيد و انسان با بد و بيراه گفتن و يا احيانا با زدن آن شخص خشم خود را فرو مى نشاند.**

***(237/11)***

**و همچنين علم به يك پيش آمد خير حكمى دارد و رسيدن به آن و احساس آن ، حكمى ديگر، مثلا وقتى خبردار شويد از اينكه دوست مورد علاقه تان از سفر آمده حالى پيدا مى كنيد، و موقعى كه به ديدار آن دوست نائل مى شويد حال ديگرى به شما دست مى دهد، موقعى كه خبر را مى شنويد تنها خوشحال مى شويد، و ليكن اعضاء و جوارح اثرى از خود نشان نمى دهد، و اما موقعى كه خبر را به حس مشاهده مى كنيد يعنى دوست خود را زيارت مى كنيد دست به گردنش انداخته و او را در آغوش مى گيريد. و همچنين موقعى كه به تنهايى امر عجيبى مى بينيد تنها تعجب مى كنيد، و اما اگر كسى همراه شما باشد علاوه بر تعجب خنده هم مى كنيد، و نظائر اين معنا بسيار است .
قال رب اغفرلى و لاخى و ادخلنا فى رحمتك ...
اين آيه شريفه دعاى موسى (عليه السلام ) است ، و ما در آخر جلد ششم اين كتاب در بحثى كه پيرامون معناى مغفرت گذرانديم اين معنا را بحث كرديم كه طلب مغفرت موردش منحصر در صورت ارتكاب گناه نيست ، بلكه در جايى هم كه گناهى ارتكاب نشده طلب مغفرت معنا دارد.
ان الذين اتخذوا العجل سينالهم غضب من ربهم ...
اگر كلمه (غضب ) و همچنين كلمه (ذلت ) در اين جمله بطور نكره يعنى بدون (الف و لام ) استعمال شده براى اين است كه عظمت غضب و ذلت را برساند.
در اين آيه خداى تعالى غضب و ذلت حيات را بيان نكرده كه چيست ، احتمال دارد اهمال در آن براى اشاره به آن حوادثى باشد كه بعدا برايشان پيش آمده ، و آن حوادث اين بوده كه گوساله معبودشان سوخته و زباله اش در آب دريا پراكنده گرديده است ، و سامرى مطرود و جمعى از پيروانش كشته شده اند. و يا اشاره به كشتار دسته جمعى و از بين رفتن و اسارت آنان باشد، ممكن هم هست منظور از غضب عذاب آخرت و منظور از ذلت انحطاط و خوارى در دنيا بوده باشد.**

***(237/12)***

**و بهر حال از ذيل آيه كه فرمود: (و كذلك نجزى المفترين ) بر مى آيد كه اين غضب و ذلت در زندگى دنيا اختصاص به قوم موسى نداشته بلكه سنتى است كه خداوند آن را در حق هر ملتى كه به خدا افتراء ببندد جارى مى سازد، بحث هاى علمى و عقلى كه مكرر از نظر خواننده گذشت نيز مويد همين معنايى است كه از جمله استفاده مى شود.
و الذين عملوا السيئات ثم تابوا من بعدها و آمنوا ان ربك من بعدها لغفور رحيم
ضميرى كه در (من بعدها) ى اول است به سيئات و ضميرى كه در دومى است به توبه بر مى گردد، و معناى آيه روشن است .
و اين آيه گر چه عام است ، و ليكن از نظر مورد به منزله استثنائى است براى جمله (الذين اتخذوا العجل ). و بنابراين ، معنايش اين مى شود كه : توبه اگر به معناى واقعى و حقيقيش براى كسى دست بدهد، حتى اگر براى گوساله پرستان هم دست بدهد خداوند آن را پذيرفته و مانعى براى قبول شدنش نيست . و اين معنا در تفسير آيه (انما التوبه على الله ...) نيز گذشت .
آيه مورد بحث و همچنين آيه قبلى آن ، دو جمله معترضه هستند كه در وسط داستان قرار گرفته و خطاب در آن دو متوجه به رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) است ، براى اينكه در آيه اول فرمود: (و كذلك نجزى المفترين ) و در دومى فرمود: (ان ربك ...)، كه معلوم است كاف خطاب در هر دو متوجه به شخص رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) است . و از جمله (سينالهم غضب ) نيز به خوبى استفاده مى شود كه سياق كلام سياق حكايت حال گذشته گان است براى آنجناب .
و لما سكت عن موسى الغضب اخذ الالواح ...
كلمه (رهبه ) به معناى ترسى است كه تواءم با احتياط باشد و معناى ساير كلمات آيه روشن است .
بحث روايتى
رواياتى در ذيل (اجعل لنا الها كما لهم آلهة )**

***(237/13)***

**در الدر المنثور است كه ابن ابى شيبه و احمد و نسائى و ابن جرير و ابن منذر و ابن ابى حاتم و ابوالشيخ و ابن مردويه همگى از ابى واقد ليثى روايت كرده اند كه گفت :
قبل از جنگ حنين روزى در خدمت رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) از شهر بيرون شده و به درخت سدرى رسيديم . من عرض كردم يا رسول الله ! چه مى شود كه شما اين درخت را براى ما مسلمين (ذات انواط) قرار دهى تا ما نيز مانند مشركين ذات انواط داشته باشيم و اين ذات انواط درخت سدرى بوده كه كفار شمشيرهاى خود را به آن آويخته و در پيرامون آن معتكف مى شدند. رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) در پاسخ من از در تعجب و وحشت فرمود: (الله اكبر) آنگاه اضافه كرد: اين همان پيشنهادى است كه بنى اسرائيل به موسى كرده و گفتند: (اجعل لنا الها كما لهم آلهه ) شما نيز سنت امت هاى گذشته را عملى مى كنيد.
مؤ لف : الدر المنثور اين روايت را به طرق ديگرى از عبدالله بن عوف از پدرش از جدش نيز روايت كرده ، الا اينكه در اين روايات اسم ابى واقد ليثى برده نشده ، و در آنها اين جمله نيز ذكر شده كه درخت سدر مذكور درخت بسيار بزرگى بوده كه مشركين سلاح هاى خود را به آن آويخته و سپس به عبادت آن مى پرداختند، و به همين جهت (ذات انواط) ناميده شد، چون (نوط) به معناى آويزان است .
و در تفسير برهان در ذيل آيه (و جاوزنا ببنى اسرائيل البحر...)، از محمد بن شهراشوب روايت شده كه گفت : وقتى راس ‍ الجالوت به امام على بن ابيطالب (عليه السلام ) عرض كرد كه شما مسلمانان بيش از سى سال از رحلت پيغمبرتان نگذشت كه به جان هم افتاده و بروى يكديگر شمشير كشيديد، حضرت در جوابش فرمود: شما پاهايتان از آب دريا خشك نشده به پيغمبر خود موسى بن عمران (عليه ماالسلام ) گفتيد: (اجعل لنا الها كما لهم آلهه )!**

***(237/14)***

**و در تفسير عياشى از فضيل بن يسار از ابى جعفر (عليه السلام ) روايت شده كه فرمود: وقتى موسى (عليه السلام ) مى خواست از بين بنى اسرائيل خارج شده و به ميقات پروردگار خود برود ايشان را وعده داد كه بعد از سى روز برگردد، و چون خداى تعالى ده روز بر مدت ميقات افزود و در نتيجه مراجعت موسى ده روز عقب افتاد بنى اسرائيل به يكديگر گفتند: موسى با ما خلف وعده كرد و به همين بهانه ، كردند آنچه را كه نمى بايست مى كردند.
روايتى پيرامون نحوه سخن خداوند با موسى عليه السلام
و در الدر المنثور است كه بزاز و ابن ابى حاتم و ابونعيم در كتاب حليه و بيهقى در كتاب اسماء و صفات از جابر روايت كرده اند كه گفت :
رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) فرمود: وقتى خداى تعالى در ميقات با موسى سخن گفت نحوه سخنش غير آن نحوه سخنى بود كه در روز اول بعثتش با او سخن گفته بود و موسى چون چنين ديد پرسيد: پروردگارا! آيا اين كلامى است كه قبلا آن را با من در ميان نهادى ؟ فرمود: اى موسى ! من با تو با نيروى ده هزار زبان حرف زدم و مرا نيروى تمامى زبان ها بلكه از آن هم بيشتر است . پس ‍ وقتى بسوى بنى اسرائيل بازگشت از وى پرسيدند كلام رحمان را چگونه يافتى براى ما توصيف كن . گفت : شما توانايى درك آن را نداريد، فقط مى توانم بگويم كه دل نشين ترين صوت صاعقه هايى كه شنيده ايد شبيه به آن است ، و ليكن باز هم آن نيست .**

***(237/15)***

**مؤ لف : ذيل روايت اشكالى ندارد، زيرا مثالى كه زده براى تقريب ذهن بوده ، و ليكن صدر آن اشكال دارد، و معلوم نيست مقصود از ده هزار زبان چيست ، و بعيد نيست كه منظور از آن تاءثير در تفهيم بوده باشد، و غرض اين باشد كه كلام خداى تعالى از جهت تفهيم به منزله ده هزار زبان است كه يكديگر را در فهمانيدن مطلب كمك كنند، چون قدرت زبانها در فهماندن مطلب مختلف است ، بعضى از زبانها قدرت كمترى و بعضى ديگر قدرت بيشترى را دارند، و مغايرتى هم كه در دو كلام خداوند بوده از همين نظر بوده است .
دو روايت در مورد تقاضاى موسى (ع ) رؤ يت خداوند را
و در كتاب معانى الاخبار به سند خود از هشام روايت كرده كه گفت : نزد امام صادق (عليه السلام ) بودم كه ناگاه معاويه بن وهب و عبدالملك بن اعين بر آن جناب در آمدند، معاويه بن وهب رو به آن حضرت نمود و عرض كرد: شما درباره روايتى كه مى گويد رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) پروردگار خود را ديده چه مى گوييد؟ و اگر اين روايت بنظر شما صحيح است رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) پروردگار خود را به چه صورتى ديده ؟ و همچنين روايتى كه مى گويد مؤ منين در بهشت پروردگار خود را مى بينند؟ اگر اين نيز صحيح است به چه صورتى خواهند ديد؟
حضرت تبسمى نمود و فرمود: اى معاويه ! چقدر زشت است كه مردى هفتاد يا هشتاد سال از عمرش بگذرد، و در اين مدت در ملك خدا زندگى نموده و از نعمت هاى خداوندى بهره مند باشد و خدا را آنطور كه بايد نشناسد؟ آنگاه فرمود: اى معاويه ! محمد بن عبدالله (صلوات الله عليه ) پروردگار خود را نديد، و خداوند بزرگتر از آن است كه بمشاهده چشم ها در آيد، بايد دانست كه رؤ يت دو گونه است ، يكى رؤ يت به چشم و يكى رؤ يت به قلب ،**

***(237/16)***

**هر كس مقصودش از رؤ يت خدا رؤ يت به قلب باشد او مصيب است و به خطا نرفته و هر كس مقصودش از آن رؤ يت به چشم باشد او دروغ گفته و به خداى تعالى و آيات او كفر ورزيده ، براى اينكه خود رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) فرمود: هر كس خدا را به خلق خدا تشبيه كند كافر شده است .
پدرم نيز از پدرش از حسين بن على (عليهماالسلام ) روايت كرده كه فرمود: شخصى از اميرالمؤ منين (عليه السلام ) پرسيد: اى برادر رسول خدا آيا پروردگار خود را ديده اى ؟ حضرت فرمود: من هرگز عبادت نمى كنم پروردگارى را كه نديده ام و ليكن چشم ها او را به مشاه ده اعيان نمى بيند، بلكه دل ها او را به حقيقت ايمان مى بيند.
اى معاويه ! چطور ممكن است مؤ من پروردگار خود را به مشاهده بصرى ببيند؟ و حال آنكه هر چيزى كه در چشم بگنجد و به رؤ يت در آيد آن چيز بدون شك مخلوق است و مخلوق را هم ناچار خالقى مى بايد، پس هر كس چنين ادعايى بكند خدا را مخلوق و حادث دانسته ، و هر كس او را به مخلوقات او تشبيه كند براى او شريكى اتخاذ نموده .**

***(237/17)***

**واى بر چنين مردمى ، مگر نشنيده اند كلام خداى را كه فرموده : (لا تدركه الابصار و هو يدرك الابصار و هو اللطيف الخبير)؟ و آن كلام ديگرش را كه خطاب به موسى نموده و فرموده : (لن ترينى و لكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف ترينى فلما تجلى ربه للجبل جعله دكاو خر موسى صعقا)، تازه آن تجلى هم كه به كوه كرد و كوه را به آن صورت در آورد به اين نحو بود كه از نور بى پايان خود مقدارى را كه - در مثل - از سوراخ سوزن عبور كند ظاهر ساخت ، و سرزمين طور را آنطور متلاشى و كوه ها را منهدم ساخت و موسى از ترس افتاد و مرد، بلكه مرد و افتاد، (فلما افاق ) يعنى وقتى خداوند جان او را دوباره به كالبدش برگردانيد: (قال سبحانك تبت اليك ) توبه كردم از اينكه به زبان بياورم گفتار كسانى را كه خيال مى كنند تو به چشم در مى آيى ، من به معرفتى كه به تو داشتم و مى دانستم كه تو به چشم ها در نمى آيى بازگشت نموده (و انا اول المؤ منين ) و من اولين كس هستم كه ايمان آورده ام به اينكه تو مى بينى و ديده نمى شوى و اينكه تو در منظر اعلى و مسلط بر همه عالمى .
و در كتاب توحيد به سند خود از على بن ابى طالب (صلوات الله عليه ) روايت كرده كه در ضمن حديثى فرمود: موسى (عليه السلا م ) در ضمن حمد و ثنائى كه بر زبان جارى مى ساخت عرض كرد:**

***(237/18)***

**(رب ارنى انظر اليك ) و چون اين سؤ ال ، سؤ ال بزرگى بود لذا مورد عتاب الهى قرار گرفت و جواب آمد: (لن ترينى ) تو در دنيا مرا نخواهى ديد تا آنكه بميرى ، وقتى مردى در آخرت مرا خواهى ديد. و ليكن اگر ميل دارى در همين دنيا مرا ببينى نظر به كوه كن ، اگر كوه بر جاى ماند تو نيز مرا خواهى ديد. آنگاه خداوند بعضى از آيات خود را اظهار نمود و به كوه تجلى كرد، كوه قطعه قطعه شد و از هم پاشيد، (و خر موسى صعقا) و موسى مرد و به زمين افتاد، آنگاه خداوند او را دوباره زنده نمود و مبعوث كرد، موسى وقتى زنده شد عرض كرد: (سبحانك تبت اليك و انا اول المؤ منين ) يعنى من اولين كس هستم كه ايمان آورده به اينكه تو را نمى توان ديد.
مؤ لف : بطورى كه ملاحظه مى كنيد اين دو روايت همان بيانى را كه ما در ذيل اين آيه كرديم تاءييد مى كنند، زيرا چند نكته از آن دو استفاده مى شود:
اول اينكه درخواست موسى رويت قلبى بوده نه بصرى كه بهر معنا تصور شود بر خداى تعالى محال است ، و حاشا بر مقام موسى بن عمران و كليم الله كه نسبت به ساحت پروردگار خود از يك امر بديهى بى خبر بوده باشد، در حالى كه او خودش مردمى را كه براى ميقات انتخاب نموده بود بخاطر همين كه درخواست رؤ يت خدا را كرده بودند سفيه خواند و به پروردگار خود عرض كرد: (اتهلكنا بما فعل السفهاء منا) با اين حال چطور ممكن است خودش اقدام به كارى كند كه مردم را بخاطر همان كار سفيه خوانده ؟
گفتگوها و مشاجرات علماء و اهل بحث اشاعره و معتزله درباره درخواست رؤ يت توسطموسى**

***(237/19)***

**و عجب اينجا است كه روزگارى همين مطلب بديهى ، اهل بحث و علماى اسلامى را به خود مشغول كرده و از صدر اسلام تا زمان حضرت رضا (عليه السلام ) مورد نزاع واقع شده است ، مخصوصا در زمان امام باقر و امام صادق (عليه السلام ) كه نزاع و مشاجره در آن به اوج شدت رسيده ، معتزله آن را بطور مطلق انكار مى كردند، و اشاعره آن را نسبت به آخرت اثبات و نسبت به دنيا انكار مى نمودند. طايفه ديگرى هم بودند كه مى گفتند خداوند هم در آخرت ديده مى شود و هم در دنيا. و از اين عجيب تر اينكه هر سه فرقه به همين آيه استدلال مى كردند، و اين مشاجره همچنان ادامه داشت تا آنكه با از بين رفتن فرقه معتزله بدست آل ايوب سر و صداى آن خوابيد.
اين فرقه بر مدعاى خود - خداوند نه در دنيا ديده مى شود و نه در آخرت - به آيه (لن ترانى ) و ساير ادله عقليه و نقليه عدم امكان رؤ يت بصرى استدلال مى كردند، و آيات و رواياتى را كه دلالت بر امكان آن دارند تاءويل مى كردند.**

***(237/20)***

**و اما اشاعره - عمده چيزى كه اين طايفه به آن استدلال مى كردند تنظير در جمله (و لكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف ترينى )، و نيز آيات و رواياتى كه دلالت دارند بر امكان رؤ يت در آخرت ، اين طايفه نيز روايات و آيات داله بر عدم امكان را تاءويل مى كردند، همچنانكه در ساير مسائل كلامى همين روش را معمول مى داشتند، البته بغير از آيات و روايات مزبور، گاه گاهى به ادله ديگرى نيز تمسك مى جستند از آن جمله مى گفتند: هيچ دليلى در دست نيست كه دلالت بر انحصار رؤ يت بصرى در جسمانيات كند و بنابراين چه مانعى دارد بگوييم رؤ يت بصرى به امور غير مادى نيز تعلق مى گيرد، و خلاصه چشم انسان مجردات را هم مى بيند. و نيز استدلال كرده اند به اينكه چشم جوهر و عرض را مى بيند، و جز موجود مطلق هيچ جامعى بين جوهر و عرض نيست ، پس وقتى چشم آدمى موجود مطلق را مى بيند صحيح است بگوييم چشم همه چيز را مى بيند هر چند آن چيز موجود مادى جسمانى نبوده باشد.
و ليكن امروز بطلان اين دو استدلال و همچنين حرف هاى ديگرى كه در اين باره زده اند آنقدر روشن شده كه مى توان آن را جزو بديهيات شمرد.
بهر حال ، ما فعلا لازم نمى دانيم درباره آن حرف ها و نقض و ابرامى كه طرفين دارند گفتگو كنيم ، خواننده اگر بخواهد درباره آن اطلاعى بدست آورد بايد به كتب كلامى و تفاسير مبسوط اين دو فرقه مراجعه كند.
گفتگوى ما در اين بود كه روايت توحيد و روايت معانى الاخبار بحث گذشته ما را تاءييد مى كند.
آرى ، از بحثى هم كه ما درباره رؤ يت ايراد نموديم اين معنا بدست آمد كه :
اولا رؤ يت بصرى چه به همين نحوى كه تاكنون بوده باقى بماند و چه در اثر پيشرفت زندگى مثلا در آخرت تحولاتى به خود بگيرد مادامى كه مادى بوده باشد، و تنها به اجسام و اشكال و الوان تعلق بگيرد و خلاصه مادامى كه رؤ يت عبارت بوده باشد از بكار افتادن عضلات و عدسى هاى چشم و گرفتن و پس دادن نور،**

***(237/21)***

**محال است كه به خداى تعالى تعلق گرفته و در نتيجه انسان خدا را ببيند، و در اين معنا هيچ فرقى بين دنيا و آخرت نيست ، برهان عقلى و آيات و روايات هم بر اين معنا دلالت دارند. بله ، در اين ميان علمى است ضرورى و مخصوص كه به خداى تعالى تعلق مى گيرد و آن را نيز رؤ يت مى نامند، و مقصود آيات و رواياتى كه رؤ يت خدا را اثبات مى كند به شهادت قرائن بسيار و صريحى كه در آنها است همين علم است كه جز در موطن آخرت براى كسى دست نمى دهد، و اين غير آن علم ضرورى است كه از راه استدلال حاصل مى شود. و ثانيا جمله (رب ارنى انظر اليك ...)، بطور كلى از مساءله رؤ يت بصرى از حيث اثبات و نفى و سؤ ال و جواب اجنبى است ، و اصلا متعرض آن نيست ، و مدار كلام در آن رؤ يت ، به معناى ديگرى است كه اصطلاح روايات بر آن است ، و آن رؤ يت به قلب است .
بيان ضعف روايتى كه مى گويد موسى (ع ) از زبان قومش تقاضاى رؤ يت كرد**

***(237/22)***

**و اما روايت عيون الاخبار كه متضمن سوالات ماءمون است از حضرت رضا (عليه السلام ) و در آن دارد كه : (حضرت رضا (عليه السلام ) در جواب از مساءله درخواست رؤ يت فرمود: موسى اين سؤ ال را از زبان قومش كرد، چون قوم او اصرار داشتند خدا را ببينند و مى گفتند: (ارنا الله جهره فاخذتهم الصاعقه ) و وقتى خداوند دوباره زنده شان كرد ناچار موسى را وادار كردند كه اين درخواست را براى خود كند، و موسى قبول نمى كرد ولى وقتى ديد اصرار مى كنند عرض كرد: (رب ارنى ) يعنى خدايا اينها مى گويند كه تو خودت را به من بنمائى )؟ همانطورى كه در اخبار راجع به بهشت آدم اشاره كرديم سندش ضعيف است . علاوه بر اين مضمون آن با اصول مسلم اخبار ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) سازگار نيست ، زيرا اخبار آن حضرات و مخصوصا خطبه هاى اميرالمؤ منين و حضرت رضا (عليه السلام ) مملو است از داستان تجلى و رؤ يت به قلب ، و با اين حال جهت ندارد كه آن حضرت رؤ يتى را كه در آيه مورد بحث مورد سؤ ال و جواب واقع شده حمل بر رؤ يت بصرى نموده ، آنگاه به امثال جوابهاى جدلى متوسل شده و آيه را توجيه كنند، توجيهى كه هم خلاف ظاهر خود آيه است و هم خلاف ظاهر حال موسى (عليه السلام ) است ، زيرا اگر بنى اسرائيل از او درخواست كرده بودند كه رؤ يت خدا را براى خود تقاضا كند، بطور مسلم درخواستشان را رد مى كرد.
همچنانكه وقتى از او خواستند كه برايشان بتى تعيين كند و گفتند: (اجعل لنا الها كما لهم آلهه ) درخواستشان را رد نموده و فرمود: (انكم قوم تجهلون ).
تجلى خدا تعالى فى حد نفسه امر ممكنى است ولى كسى و چيزى تابتحمل آن را ندارد**

***(237/23)***

**دومين نكته اى كه از روايت توحيد و روايت معانى الاخبار استفاده مى شود اين است كه خداوند درخواست موسى را اجابت نموده و او را به ديدار خود - به آن معنايى كه ما براى رؤ يت خدا نموديم - اميدوار ساخت اين اجابت وعده براى ايام زندگى دنيوى موسى نبود، بلكه او را وعده داد كه در آخرت به ديدار خود نائل سازد، و از ظاهر روايات بر مى آيد كه ائمه (عليهم السلام ) اين معنا را از خود قرآن و از آيه (فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا و خر موسى صعقا) استفاده نموده اند.
آرى ، از استدراك (و لكن انظر الى الجبل ) بر مى آيد كه همان تالى فاسد و اثرى كه در تجلى به كوه فرض شده عينا همان اثر در تجلى به موسى هست ، و همچنانكه كوه تاب تجلى خدا را ندارد موسى نيز نمى تواند آن را تحمل كند، به شهادت اينكه وقتى تجلى صورت گرفت كوه از هم پاشيده شد، و اگر اين تجلى به موسى مى شد موسى نيز مانند كوه از بين مى رفت . از اينجا به خوبى معلوم مى شود كه تجلى خداى تعالى فى حد نفسه امر ممكنى است و تنها اندكاك و از بين رفتن طرف تجلى مانع از اين است كه خداوند خود را تجلى دهد، و اگر اين مانع نبود خداوند خود را براى هر كسى كه شايستگى دارد تجلى مى داد، همچنانكه در روايات بسيار زيادى از طرق ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) دارد كه خداوند سبحان براى اهل بهشت تجلى مى كند، و اهل بهشت در هر روز جمعه به زيارت خداى تعالى موفق مى شوند، و همچنانكه آيه (وجوه يومئذ ناضره الى ربها ناظره ) آن را تاءييد مى كند.
دو نكته ديگر كه از روايت استفاده مى شود.
نكته سومى كه از دو روايت مزبور، استفاده مى شود اين است كه صعقه موسى عبارت بود از مردن او و خلاصه اينكه موسى با ديدن تجلى به كوه از دنيا رفت نه اينكه بيهوش شده باشد.**

***(237/24)***

**چهارم آنكه مقصود از تحديد نور خدا به مقدار سوراخ سوزن كه در روايت معانى الاخبار بود، تشبيه معنا به امور محسوسه است ، وگرنه نور خدا نور جسمى نيست تا به سوراخ سوزن و يا اندازه هاى حسى ديگر تقدير و تحديد شود، و لذا مى بينيم همين معنا را در روايت ديگرى كه به زودى خواهد آمد به نوك انگشت كوچك مثال زده اند، و بهر حال مقصود از اينگونه مثالها بيان كمى مقدار و كوچكى آن است ، مى خواسته اند بفهمانند نورى كه خداوند آن روز تجلى داد به مقدارى بود كه براى متلاشى ساختن كوه كافى باشد،
وگرنه كمال نور او نامتناهى است ، و هيچ امر متناهى و مفروضى نيست كه با نور او برابرى كند، آرى متناهى ، محاذى و برابر غير متناهى قرار نمى گيرد.
رواياتى ديگر در مورد تقاضاى رؤ يت ، تجلى براى جبلّ، صعقه موسى ، دكّجبل و...
و در الدر المنثور است كه احمد و عبد بن حميد و ترمذى - ترمذى اين روايت را صحيح دانسته - و ابن جرير و ابن منذر و ابن ابى حاتم و ابن عدى در كتاب كامل و ابوالشيخ و حاكم - وى نيز صحيح دانسته - و ابن مردويه و بيهقى در كتاب رؤ يت از چند طريق از انس بن مالك روايت كرده اند كه گفت : رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) وقتى آيه (فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا و خر موسى ) را قرائت كرد، فرمود: اينطور، و نوك انگشت ابهام رابه بند انگشت كوچك - و در روايت ديگرى دارد كه بر مفصل بالائى انگشت كوچك - گذارد، و فرمود: كوه از هم پاشيده شد و موسى در حالى كه دچار صعقه شده بود به زمين افتاد - و در روايت ديگرى دارد كه كوه در زمين فرو رفت و تا قيامت همچنان در زمين نشست مى كند.**

***(237/25)***

**مؤ لف : در احاديث ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) چنين آمده كه كوه در اثر اندكاك پوسيده شد. و در بعضى دارد كه به دريا فرو رفت و تا روز قيامت در آن فرو مى رود. و در بعضى ديگر تا اين ساعت همچنان در دريا فرو مى نشيند. و ما اگر اين روايات را با يكديگر تفسير كنيم حاصل جمع آنها اين مى شود كه كو ه مزبور پوسيده شده و در دريا فرو ريخت و ديگر اثرى از آن باقى نيست .
و نيز در آن كتاب است كه : ابوالشيخ و ابن مردويه از طريق ثابت از انس از رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) روايت كرده اند كه در ذيل آيه (فلما تجلى ربه للجبل ) فرمود: اين مقدار از نور خود را ظاهر ساخت - آنگاه انگشت بزرگ را به روى بند انگشت كوچك قرار داد - حميد كه راوى اين حديث است به ابامحمد كه روايت را از انس نقل كرده گفت : اين حرفها چيست كه تو به آن دل مى بندى ؟ ابامحمد به سينه اش زد و گفت : تو كيستى و چيستى اى حميد!؟ انس بن مالك از رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) براى من حديث نقل مى كند آن وقت تو مى گويى اين حرف ها چيست ؟!
و نيز د ر الدر المنثور است كه حكيم ترمذى در كتاب نوادر الاصول و ابو نعيم در كتاب حليه از ابن عباس روايت كرده اند كه گفت : رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) آيه (رب ارنى انظر اليك ) را تلاوت كرد و فرمود: خداى تعالى در جواب موسى فرمود:
اى موسى ! هيچ زنده اى مرا نمى بيند مگر آنكه مى ميرد، و هيچ خشكى نمى بيند مگر آنكه از جاى كنده مى شود، و هيچ ترى نمى بيند مگر آنكه متلاشى مى شود، تنها اهل بهشت مرا مى بينند كه مرگ ندارند نه چشم هايشان از كار مى افتد و نه بدن هايشان مى پوسد.
مؤ لف : اين روايت نظير روايت قبلى است كه از كتاب توحيد از على (عليه السلام ) نقل شد، و توضيح معنايش گذشت .**

***(237/26)***

**و در تفسير عياشى از ابى بصير، از ابى جعفر و ابى عبدالله (عليه السلام ) روايت شده كه فرمودند: وقتى موسى (عليه السلام ) از خداى تعالى درخواست رؤ يت نمود و عرض كرد: (رب ارنى انظر اليك ) و خطاب آمد: (لن ترينى و لكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف ترينى ) به بالاى كوه رفت تا تماشا كند درهاى آسمان باز شد و ملائكه فوج فوج با گرزهايى كه از نوك آنها نور مى درخشيد بيرون شده و دسته دسته از جلوى موسى عبور كردند، و هر دسته اى كه بر وى عبور مى كردند مى گفتند: اى پسر عمران ! ثابت باش كه امر عظيمى درخواست كرده اى ، موسى همچنان در تماشاى اين صحنه سرگرم بود كه خداى عزوجل به كوه جلوه اى كرد و كوه را از هم متلاشى نمود و موسى به زمين در غلتيد. بعد از آنكه خداوند دوباره جان او را به او برگردانيد و موسى به خود آمد عرض كرد: (سبحانك تبت اليك و انا اول المؤ منين ).
و نيز در همان كتاب از ابى بصير روايت شده كه گفت : من از امام صادق (عليه السلام ) شنيدم كه مى فرمود: وقتى موسى بن عمران از خداوند درخواست كرد كه او را ببيند خداوند دستور داد تا وى در يك محل معينى بنشيند، آنگاه ملائكه را دستور داد تا دسته دسته با رعد، برق ، باد و صاعقه از وى عبور كنند، هر موكبى كه از ملائكه به وى عبور مى كرد موسى بند بند بدنش به لرزه درمى افتاد و مى پرسيد كداميك از شما پروردگار منيد؟ هر دسته اى در جوابش مى گفتند موكب پروردگارت از دنبال مى آيد ولى اى موسى بدانكه امر عظيمى را درخواست كرده اى .
مؤ لف : اين روايت جعلى است ، چون مطالب آن با هيچ يك از اصول مسلمى كه از كتاب و سنت اتخاذ شده سازگارى ندارد.
يكى از (كروبين ) وسطه تجلى خدا شده است**

***(237/27)***

**و در بصائر الدرجات به سند خود از ابى محمد عبدالله بن ابى عبدالله فارسى و از غير او روايت كرده كه ايشان بدون ذكر سند از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده اند كه فرمود: (كروبيين ) قومى هستند از شيعيان ما كه از خلق اولند و خداوند محل ايشان را پشت عرش خود تعيين نموده ، اگر نور يكى از آنان بر اهل زمين تقسيم شود كافى است كه همه اهل زمين صاحب نور شوند. آنگاه فرمود: موسى (عليه السلام ) بعد از آنكه آن درخواست را از خداى تعالى كرد خداوند يكى از همين كروبيين را امر كرد تا تجلى كند، و اين تجلى بود كه كوه را متلاشى ساخت .
مؤ لف : از اين روايت بر مى آيد كه تجلى خداوند هم مانند ساير امورى كه منسوب است به او از قبيل قبض ارواح ، زنده كردن ، روزى دادن و وحى و غير آن قابل وساطت هست ، همانطورى كه ساير امور را بواسطه فرشتگان خود انجام مى دهد، مثلا قبض ارواح را بوسيله ملك الموت و زنده كردن مردگان را بوسيله صاحب صور و رزق را بوسيله ميكائيل و وحى را بوسيله جبرئيل روح الامين انجام مى دهد، تجلى را نيز بوسيله يكى از ملائكه كروبيين مى كند. و ما به زودى در محل مناسبى شرح اين روايت را خواهيم داد. - ان شاء الله - و نام كروبيين در تورات هم آمده است .
و در الدر المنثور است كه ابن مردويه و حاكم -وى سند را صحيح دانسته - از انس روايت كرده اند كه گفت رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) كلمه (دكا) را با تنوين و بدون مد قرائت مى فرمود.
و نيز در همان كتاب است كه ابن مردويه از انس روايت كرده كه گفت : رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) كلمه (دكا) را با تشديد و با مد قرائت كرده است .**

***(237/28)***

**و نيز مى نويسد ابونعيم در كتاب حليه از معاويه بن قره از پدرش روايت كرده كه گفت : رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) فرمود: وقتى خداوند تجلى كرد از عظمت تجلى او، شش كوه كه در آن حوالى بودند از جاى كنده شده و به طرف حجاز پرتاب شدند و از آن شش كوه (احد)، (ورقان ) و (رضوى ) در مدينه و (ثور)، (ثبير) و (حراء) در مكه قرار گرفتند.
مؤ لف : اين روايت را از ابن ابى حاتم و ابى الشيخ و ابن مردويه از انس نيز نقل كرده است .
و نيز مى نويسد: طبرانى در كتاب اوسط از ابن عباس روايت كرده كه گفت : رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) فرمود: بعد از آنكه خداوند براى موسى تجلى كرد هفت كوه از جاى خود كنده شدند، از آن هفت كوه پنج عدد در حجاز و دو عدد در يمن قرار داشتند، كوه (احد)، (ثبير)، (حراء)، (ثور) و (ورقان ) در حجاز و كوه (حصور) و (صير) در يمن .
مؤ لف : راجع به كوه هايى كه در آن روز در اثر تجلى از جاى كنده شدند روايات ديگرى نيز هست ، و اين روايات صرفنظر از اختلافى كه در مضمون آنها است نمى تواند مفسر كلمه (دكا) باشد، چون با مورد آيه منطبق نيست ، و اگر مقصود آنها تفسير كلمه مزبور نباشد اشكالى در آنها نيست ، الا اينكه اثبات مضمون آنها مشكل است ، زيرا اين سنخ مطالب را نمى توان با امثال اين روايات آحاد كه به حد تواتر نيستند اثبات نمود.
رواياتى درباره الواح تورات و گوساله پرستى بنىاسرائيل**

***(237/29)***

**و همچنين رواياتى كه از طرق شيعه و سنى وارد شده بر اينكه الواح تورات از جنس زبرجد بوده و يا رواياتى كه تنها از طرق اهل سنت وارد شده بر اينكه الواح مذكور از درخت سدر بهشتى و طول آن لوح دوازده ذراع بوده ، و يا اينكه موسى در موقعى كه خداوند الواح را مى نوشت صداى صفير قلم را مى شنيد، و يا بعضى اخبار ما كه دارد الواح موسى فعلا در كوهى از كوه هاى يمن دفن است ، و يا در آن موقع سنگى آن الواح را در خود فرو برد، و در شكم آن سنگ محفوظ است ، و يا اخبار آحاد ديگرى كه هيچ يك از آنها قابل اعتماد نبوده و براى اثبات مضمون خود حجيت ندارند، چون همه آنها خبر واحد است و قرينه قطعيه اى هم همراه هيچ يك از آنها نيست ، علاوه بر اينكه ربطى هم به تفسير ندارد، و بحث تفسير بى نياز از اين است كه در پيرامون اينگونه روايات غور و موشكافى كند.
و در كتاب روح المعانى مى گويد: از على بن ابيطالب (كرم الله وجهه ) روايت شده كه آنجناب كلمه (خوار) را (جوار) - با جيم به صداى پيش و با همزه - قرائت نموده و معناى آن آواز و صوت شديد است .
و در الدر المنثور در ذيل آيه (و القى الالواح ...) مى گويد: احمد، عبد بن حميد، بزاز، ابن ابى حاتم ، ابن حيان ، طبرانى ، ابوالشيخ و ابن مردويه همگى از ابن عباس روايت كرده اند كه گفت : رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) فرمود: خداوند موسى را رحمت كند، كجا شنيدن مثل ديدن است ، موسى تنها از خداى تعالى شنيد كه قومش در غياب او فريب خورده اند، و با اينكه از پروردگارش ‍ شنيد مع ذلك از در خشم الواح را به زمين نكوبيد، ولى وقتى كه به سوى قومش برگشت و به چشم خود ديد كه قومش چه كرده اند آنها را به زمين كوبيد.**

***(237/30)***

**و در تفسير عياشى از محمد بن ابى حمزه از مرد ديگرى كه اسم نبرده از امام صادق (عليه السلام ) روايت شده كه فرمود: وقتى خداى تبارك و تعالى به موسى خبر داد كه قومش در غياب او مجسمه گوساله اى ساخته و آن را معبود خود گرفته اند آن موقع عصبانى نشد، ولى وقتى بسوى قوم بازگشت و انحراف ايشان را به چشم خود ديد با شدت خشم الواح را به زمين زد، آرى ديدن اثر بيشترى دارد تا شنيدن .
و در كافى به سند خود از سفيان بن عيينه از سدى از ابى جعفر (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود: هيچ بنده اى چهل روز ايمان خود را براى خداوند خالص نمى كند مگر اينكه خداوند او را موفق به زهد نموده يعنى دنيا را از نظرش مى اندازد و او را نسبت به دردهايش و دواى دردش بينا مى سازد و حكمت را در دلش ثابت و پاى برجا نموده و آن را از زبانش جارى مى سازد. راوى اين حديث ترديد داشته در اينكه امام فرمود: (چهل روز ايمان خود را براى خداوند خالص نمى كند) و يا فرمود: (چهل روز ذكر خدا را تجليل نمى كند) و سپس اضافه كرده است كه امام (عليه السلام ) آيه (ان الذين اتخذوا العجل سينالهم غضب من ربهم و ذله فى الحيوه الدنيا و كذلك نجزى المفترين ) را تلاوت نمود و فرمود: تنها قوم موسى دچار ذلت نشدند بلكه هر صاحب بدعتى ذليل مى شود، و هيچكس نيست كه به خداى عزوجل و به رسول خدا و اهل بيت او افتراء ببندد و ذليل نشود.
بحث روايتى
next page
fehrest page
back page**

***(237/31)***

**next page
fehrest page
back page
(پاره اى از روايات از ائمه عليهم السلام در معناى رؤ يت قلب )
در اين بحث پاره اى از روايات را كه در معناى رؤ يت قلب از ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) وارد شده نقل مى كنيم .
مرحوم صدوق در كتاب توحيد و امالى به سند خود از حضرت رضا (عليه السلام ) روايت كرده كه در ضمن خطبه اى از خطبه هاى خود فرمود: خداوند يگانه است اما نه يگانه عددى ، و او ظاهر است ، اما ظهورش مانند ظهور ساير موجودات نيست كه ما به مباشرت خود آنها را مى بينيم ، و او متجلى است ، اما تجليش مانند تجلى و طلوع خورشيد و ماه نيست تا در انتظار طلوعش به جستجو برآييم ، و او باطن است اما باطن بودنش مانند غروب آفتاب و يا غيبت ساير موجودات به مفارقت و جدا شدن نيست .
مؤ لف : داستان تجلى دائمى خداى تعالى براى تمامى موجودات و مخلوقات خود در كلمات اميرالمؤ منين و ساير ائمه (عليهم السلام ) مكرر آمده ، و ما در مباحث توحيد در ذيل آيه (لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثه ) پاره اى از آن كلمات را ايراد نموديم .
و نيز در كتاب توحيد به سند خود از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه در ضمن مطالبى كه درباره توحيد ايراد نموده چنين فرموده است : خداى تعالى واحد و صمد است ، ازلى و صمدى است ، او را ظلى نيست تا نگاهش بدارد، بلكه او است كه هر چيزى را به ظلش نگاه مى دارد، او عارف به هر مجهول و خودش معروف در نزد هر جاهل است نه او در خلق خويش است و نه خلقش در او است .**

***(238/1)***

**مؤ لف : ظاهر اينكه فرمود: (معروف در نزد هر جاهل است ) اين است كه او را در نزد مخلوقاتش معرفتى است كه هيچگاه دستخوش غفلت نمى شود، و در پس پرده جهل قرار نمى گيرد، بخلاف معرفتى كه از طريق استدلال حاصل مى شود، و در نتيجه وقتى صورت برهان از صفحه ذهن محو شود معرفت نيز از بين مى رود، اين در صورتى است كه مقصود از جمله مذكور اين باشد كه انسان درباره هر چيز جاهل باشد نسبت به پروردگارش جاهل نيست ،
و اما اگر مقصود از آن اين باشد كه خداى سبحان نزد هر جاهلى معروف است هر چند خودش از معرفت خود غافل باشد گفتار ما كه منظور از معرفت ، معرفت حاصله از استدلال نيست روشن تر خواهد بود.
اصطلاح (ظلّ) و (ظلال ) در لسان اهل بيت عليهم السلام
و كلمه (ظل ) در آنجا كه فرمود: (او را ظلى نيست تا نگاهش بدارد...)، اصطلاحى است در ميان ائمه هدى (عليهم السلام ) و مقصود از ظل چيزى ، حد آن چيز است ، و به همين جهت آن را از خداى سبحان نفى و درباره غير او اثبات كردند. امام باقر (عليه السلام ) آن را در پاره اى از احاديث ذر و احاديث طينت تفسير نموده و از آن جمله فرموده : (خداى تعالى طايفه اى از بندگان خود را از طينت بهشت و طايفه ديگرى را از طينت آتش خلق فرمود، آنگاه همه آنان را در ظلال قرار داد. پرسيدند ظلال چيست ؟ فرمود: هيچ سايه خود را در آفتاب نديده ايد، سايه شما چيزيست ولى چيزى نيست ). خواسته اند بفرمايند ظل همان حدود وجودى موجودات است كه بنظر مى رسد چيزى غير وجود آنها است و حال آنكه نيست ، مانند سايه كه بنظر مى رسد غير خود انسان است و حال آنكه نيست ، آرى حدود وجودى موجودات غير از تعينات آنها چيز ديگرى نيست ، ليكن در عين اينكه چيزى نيست اگر نباشد موجودى به وجود در نمى آيد، و بعيد نيست كه ائمه (عليهم السلام ) اين اصطلاح را از آيه (ظلال ) اقتباس كرده باشند.**

***(238/2)***

**و در كتاب ارشاد و غير آن از اميرالمؤ منين (عليه السلام ) روايت شده كه در ضمن يكى از كلمات خود فرموده است : خداوند بزرگتر از آن است كه از چيزى پوشيده و پنهان شود، و يا چيزى از او پوشيده بماند.
و نيز از همان جناب روايت شده كه فرمود: من هيچ چيزى را نديدم مگر آنكه قبل از ديدن آن ، خدا را ديدم . و نيز فرموده : من هرگز پروردگارى را كه نديده باشم عبادت نمى كنم .
و در نهج البلاغه از آنجناب نقل شده كه فرمود: ديدگان او را به رؤ يت بصرى نديده ، و ليكن دلهاست كه او را به حقيقت ايمان ديدار كرده است .
همانطور كه مقصود از رؤ يت ، ديدن به چشم نيست ، مقصود ايمان قلبى از راهاستدلال هم نيست
و در كتاب توحيد به سند خود از ابى بصير روايت كرده كه گفت : از امام صادق (عليه السلام ) پرسيدم آيا مؤ من در روز قيامت خدا را مى بيند؟ فرمود: آرى قبل از قيامت او را ديده اند.
عرض كردم چه وقت ؟ فرمود: در آن موقعى كه از ايشان پرسيد: (الست بربكم - آيا من پروردگار شما نيستم )؟ و ايشان در جواب گفتند: بلى . آنگاه پس از مقدارى سكوت فرمود: مؤ منين او را در دنيا هم مى بينند، مگر تو همين الان او را نمى بينى ؟ عرض كردم : اجازه دارم اين مطلب را از قول شما براى ديگران نقل كنم ؟ فرمود: نه ، براى اينكه هر كسى معناى اينگونه مطالب را نمى فهمد، آنوقت مردم جاهل گفتارت را شبيه به كفر مى پندارند، و نمى فهمند كه رؤ يت به قلب غير از رؤ يت به چشم است ، و هيچ با هم ربطى ندارند، و خداوند بزرگتر از آن اوصافى است كه ملحدين و مشبهه برايش قائلند.**

***(238/3)***

**مؤ لف : از اين روايت بخوبى استفاده مى شود كه مقصود از رؤ يت همانطور كه رؤ يت به چشم نيست اعتقاد و ايمان قلبى هم كه از راه استدلال كسب مى شود نيست ، و اگر لفظ رؤ يت در مورد خداى تعالى زياد استعمال نمى شود جهتش همين است كه از اين لفظ معناى رؤ يت جسمانى به ذهن عامه مردم تبادر مى كند، و خلاصه اينكه ترس از گمراه شدن مردم مانع شيوع استعمال اين لفظ در مورد خداى تعالى است ، وگرنه در مورد خدا نيز حقيقت رؤ يت كه عبارت از مشاهده علمى چيزى غير از راه استدلال است ثابت و صادق است ، بلكه تعدادى از روايات هم كه رؤ يت خدا را انكار مى كنند - و بزودى بعضى از آنها از نظر خواننده مى گذرد - به اين لسان انكار شده كه خداى سبحان از طريق فكر، معلوم و معروف واقع نمى شود.
چند روايت درباره حجاب بين خدا و خلق
و در توحيد به سند خود از امام موسى بن جعفر (عليه السلام ) روايت كرده كه در خلال كلماتى كه در توحيد ايراد فرموده چنين گفتند: بين خدا و خلقش غير خود خلق حجابى نيست ، پس اگر از خلق خود محجوب شده اين محجوبيش مانند محجوب بودن ماديات بخاطر حائل شدن حائلى نيست ، آرى ، او از خلقش مستور است بدون سترى مستور، او بزرگ و شايسته بزرگى است و معبودى جز او نيست .
مؤ لف : در كتاب علل و كتاب جوامع توحيد همين معنا از حضرت رضا (عليه السلام ) نيز روايت شده و روايت شريفه بالا معرفت حقيقى به خدا و آن معرفتى را كه جهل و خطا و زوال و تغيير نمى پذيرد تفسير نموده و مى فرمايد:**

***(238/4)***

**خداى تعالى از هيچ موجودى پوشيده و نهان نيست مگر بوسيله خود آن موجود - بخلاف ما كه اگر از كسى و يا چيزى پنهان مى شويم بوسيله ديوار و يا چيز ديگرى خود را پنهان مى كنيم - پس در حقيقت حجاب و مانع از مشاهده خداى تعالى خود موجودات هستند. آنگاه اضافه مى كند كه ساتريت و حجاب بودن موجودات بطور حقيقت نيست ، حجابى است كه نمى بايست حجاب و مانع باشد، و خلاصه اينكه مى فهماند: خداى سبحان بايستى براى مخلوقات مشهود باشد، الا اينكه خود بينى مخلوقات ، ايشان را از مشاهده خداوند غافل ساخته و نمى گذارد متوجه شوند به اينكه خدا را دائما مشاهده مى كنند. آرى ، علم به او هميشه و در هر حال هست ، و ليكن علم به علم است كه گاهى به خاطر سرگرمى به چيزهاى ديگر مفقود مى گردد.
امام صادق (عليه السلام ) هم همين نكته را در پاسخ شخصى كه نزد وى از ابتلاى به وسوسه و كثرت شبهات شكايت كرد اساس كلام قرار داده و به آن تكيه كرد و فرمود: آيا هيچ سوار كشتى شده اى و هيچ برايت پيش آمد كرده كه كشتيت در دريا شكسته شده باشد و تو تنها بر تخته اى سوار شده باشى و امواج هولناك دريا تو را به اينطرف و آنطرف كشانيده و تو به كلى از نجات ماءيوس شده باشى ؟ و آيا اگر به چنين ورطه اى در افتاده اى هيچ در آن حال دلت به جايى بستگى داشته ؟ عرض كرد: آرى . حضرت فرمود همان كسى كه در آن حال تكيه گاه تو بود خداى متعال است .
و در كتاب جوامع توحيد از حضرت رضا (عليه السلام ) روايت شده كه فرمود: حجاب ميان خدا و خلق همان آفرينش خلق است .
و در كتاب علل به سند خود از ثمالى روايت كرده كه گفت : خدمت امام على بن الحسين (عليهماالسلام ) عرض كردم به چه علت خدا خود را از خلائق محجوب كرد؟ فرمود: براى اينكه خداوند خلقت ايشان را تا اندازه اى و به اعتبارى بر اساس جهل بنا نهاده است .**

***(238/5)***

**مؤ لف : معناى اين روايت از روايت قبلى كتاب توحيد به خوبى بدست مى آيد، و از آن بر مى آيد كه مقصود از (خلقت انسان بر اساس جهل ) اين است كه خداوند انسان را طورى آفريده كه به خود مشغول باشد و اين اشتغال او را از لقاى پروردگار حاجب و مانع گردد.
و در كتاب محاسن به سند خود از ابى جعفر (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود:
(خداى تعالى بود و هيچ چيز جز او نبود، نورى بود كه ظلمتى در او نبود، راستيى بود كه دروغى در او نبود، دانايى بود كه هيچ جهلى در او نبود، حياتى بود كه مرگ در او راه نداشت ، و اكنون هم همين طور است و از اين ببعد هم تا ابد همين طور خواهد بود...)
و در كتاب توحيد به سند خود از حضرت رضا (عليه السلام ) روايت كرده كه در ضمن حديثى فرمودند: رسول خدا هر وقت در مقام بر مى آمد كه با چشم دل پروردگار خود را ببيند خداوند او را در نورى نظير نور حجاب ها قرار مى داد و در نتيجه هر چه در آن حجاب ها بود برايش روشن مى شد.
و نيز در همان كتاب به سند خود از محمد بن فضيل روايت كرده كه گفت از امام ابى الحسن (عليه السلام ) پرسيدم آيا رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) پروردگار خود را مى ديد؟ فرمود: آرى با دل خود مى ديد، مگر نشنيده اى كلام خداى عزوجل را كه مى فرمايد: (ما كذب الفواد ما راى دل در آنچه ديده بود دروغ نگفت )، از اين آيه به خوبى بر مى آيد كه آنجناب پروردگار خود را مى ديده و ليكن نه به چشم سر بلكه به قلب .
روايتى از امام صادق (ع ) درباره معرفت به خدا**

***(238/6)***

**و نيز به سند خود از عبدالاعلى مولى آل سام از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه در ضمن حديثى فرمودند: و هر كه گمان كند كه خدا را شناخته و وقتى از او بپرسند چطور شناختى او در جواب ، خدا را به حجاب و يا صورت و يا مثالى تشبيه كند چنين كسى مشرك است ، زيرا حجاب و مثال و صورت غير خدا است ، خداى تعالى واحد است و توحيد او ضرورى است ، بنابراين ، چگونه داراى توحيد است كسى كه او را به غير او شناخته است ، تنها راه شناختن خدا اين است كه او را با او و از راه خود او بشناسند، هر كس او را به وسيله غير او بشناسد در حقيقت او را نشناخته ، بلكه همان غير را شناخته است ، چون ميان خداو خلايق واسطه اى نيست تا خلايق او را به وسيله آن واسطه بشناسند، خداوند همه عالم را از هيچ آفريده .
به اسمائى مسمى مى شود و او غير آن اسماء است و اسماء هم غير اوست ، و اگر به وصفى توصيفش مى كنيم او غير واصف و واصف غير اوست ، بنابراين هر كس خيال كند كه ايمانش به خداى تعالى ايمان به كسى است كه او را نمى شناسد او گمراه از معرفت است ، چون مخلوق جز با خدا چيزى را درك نمى كند، پس معرفت به خدا هم جز با خداى تعالى بدست نمى آيد. آرى ، نه خداوند در مخلوقات است و نه مخلوقات در اويند.
انحصار معرفت به خدا در فكر واستدلال ، خودجهل به خدا و شرك خفى به او است
مؤ لف : اين روايت معرفت خدا را براى هر موجودى كه داراى درك است هر چند دركش ناچيز باشد اثبات مى كند، و آن را به آدميان انحصار نمى دهد، چون ملاك اين معرفت و راه آن را فكر ندانسته تا در نتيجه مخصوص آدميان باشد و صريحا مى رساند كه انحصار معرفت به فكر و استدلال خود جهل به خدا و شرك خفى به او است .**

***(238/7)***

**بيان اين معنا منوط به يادآورى مقدماتى است كه در همين روايت مى باشد، و آن مقدمات يكى اين است كه تعلق گرفتن معرفت انسان به چيزى ادراك همان چيز است ، همچنانكه ادراك چيزى عبارت است از تعلق گرفتن معرفت ما به آن چيز و لا غير. پس اگر فرض ‍ كنيم كه ما چيزى را به وسيله چيز ديگرى شناخته ايم و آن چيز ديگر واسطه در شناسائى ما بوده پس در حقيقت همين واسطه متعلق ادراك ما قرار گرفته نه آن چيزى كه صاحب اين واسطه بود، زيرا اگر معرفت بواسطه معرفت به صاحب واسطه هم بوده باشد بايستى به يك معنا واسطه و صاحب واسطه يكى باشند هر چند به اعتبارى ديگر غير هم بوده باشند، و تا به يك اعتبار يكى نباشند ممكن نيست معرفت به يكى از آن دو معرفت به ديگرى باشد، مثلا حسين نامى كه از جلو ما عبور مى كند و ما او را در ذهن خود تصور مى كنيم ، اين صورتى كه از آن شخص در ذهن ما ترسيم مى شود واسطه ميان ما و درك حسين است در عين اينكه به وجهى عين او نيست به وجه ديگرى عين او است زيرا اگر عين او نباشد لازمه اش اين است كه ما حسين را نديده درك نكرده باشيم و در نتيجه تمامى علوم ما جهل بوده باشد.**

***(238/8)***

**و ليكن اين حرف در معرفت خدا جريان ندارد زيرا ميان ما و خداى تعالى چيزى واسطه نيست و در نتيجه ما آنطور كه حسين را درك مى كرديم و به وى معرفت پيدا مى كرديم نمى توانيم به خداوند معرفت پيدا كنيم ، مگر اينكه او را با خود او بشناسيم . بنابراين ، كسى كه ادعا مى كند من خداى تعالى را بوسيله تفكرات و تصور و تصديق و يا بوسيله آيات خارجى شناخته ام در حقيقت به شرك خفى مبتلا شده چون قائل به وجود واسطه اى بين خدا و خلق شده ، واسطه اى كه نه خدا است و نه خلق خدا و معلوم است كه چنين چيزى بايد مستقل و بى نياز از خدا باشد، و يا به عبارتى ديگر خدايى مانند خداى تعالى و شريك او خواهد بود، پس اگر خداى تعالى به ذات خود شناخته شد كه خوب وگرنه به هيچ وسيله و واسطه ديگرى شناخته نمى شود و چون خداوند بطور مسلم قابل شناختن است پس او شناخته به ذات خويش است ، يعنى معروفيت او و ذات او يك چيز است ، و چون محال است كه شناخته نشود لذا ثبوت ذات او عين ثبوت شناخته شدن او است .
در علم به هر چيزى نخست علم به آفريدگار آنحاصل مى شود و محال است كه خداى تعالى شناخته نشود**

***(238/9)***

**خواهيد پرسيد چطور خداى تعالى قابل شناسائى است و محال است كه شناخته نگردد؟ در جواب براى توضيح مطلب مى گوييم : هيچ موجودى از موجودات و مخلوقات به ذات خود مستقل از خداى تعالى نيست ، نه در خارج و نه در ذهن ، و هر موجودى كه ما تصور و فرض كنيم وجودش نظير وجود رابطه اى است كه در جمله (عدد چهار جفت است ) ميان عدد چهار و جفت برقرار است ، همچنانكه رابطه ميان آن دو به هيچ وجهى از وجوه مستقل از آن دو طرف نيست ، همينطور هيچ موجودى مستقل از آفريدگار خود نخواهد بود. بنابراين ، اگر علم ما و يا علم مخلوق ديگرى به چيزى تعلق بگيرد در همان حال به آفريدگار آن چيز نيز تعلق گرفته ، چون آن چيز هم در خارج و هم در ذهن ما همراه با آفريدگارش است ، چون اگر وجودش متكى به وجود آفريدگارش نباشد خواه ناخواه بايد مستقل از او باشد. پس هيچ عالمى پى به معلومى نمى برد مگر اينكه قبل از پى بردن به آن معلوم به وجود آفريدگار آن معلوم پى برده باشد.
و چون خود آن عالم هم مخلوق است و در عالم بودنش مستقل از خالق خود نيست - چه اگر مستقل از خالقش باشد مخلوق نخواهد بود - پس هم خود عالم در عالم بودنش محتاج به خدا است و هم معلومى كه تحصيل كرده در معلوم بودنش محتاج به خدا است ، به اين معنا كه معلوم هيچ وقت معلوم نمى شود مگر آنكه خالقش معلوم شود، و ما هر چيزى را كه بفهميم و به هر چيزى كه علم پيدا كنيم نخست علم ما به خالق آن چيز تعلق گرفته و در ثانى به خود آن چيز، همچنانكه خالق آن چيز نخست خودش عالم بود نه اينكه به طفيل علم او ما نيز عالم شده ايم . با در نظر گرفتن اين مطلب در آيه شريفه (و لا يحيطون بشى ء من علمه الا بماشاء)، و همچنين در كلام اميرالمؤ منين (عليه السلام ) كه فرمود: (ما رايت شيئا الا و رايت الله قبله - من هيچ چيز نديدم مگر آنكه قبل از ديدن آن چيز خدا را ديدم ) - دقت بفرماييد -.**

***(238/10)***

**خلاصه كلام اينكه خداى تعالى معروف و معلوم است به دليل اينكه به حكم ضرورت ثبوت هر علمى به هر معلومى منوط بر اين است كه نخست او معروف و معلوم باشد.
پس اينكه امام صادق (عليه السلام ) در روايت بالا فرمودند: (هر كه گمان كند كه خدا را به حجاب و يا صورت و يا مثالى شناخته او در حقيقت به خدا شرك ورزيده )
بعيد نيست كه مقصود آنجناب از كلمه حجاب همان واسطه هايى باشد كه فرض كرديم فاصله ميان خدا و عارف به او قرار گيرد، و مراد از صورت ، صورت ذهنى باشد كه هميشه تواءم با اوصاف محسوس از قبيل اشكال و الوان و مقادير است ، و مراد از مثال ، معانى عقلى و غير محسوس باشد. ممكن هم هست بگوييم مراد از صورت صور محسوس و مراد از مثال صور خيالى است . و يا مراد از صورت تصور و مراد از مثال تصديق آن تصور است ، و به هر حال روايت به هر كدام از اين چند معنا باشد علوم فكرى را شامل است ، و روايات ديگر در اينكه علم فكرى به خداى تعالى احاطه پيدا نمى كند بسيار زياد است .
توضيح فقرات ديگرى از روايت كه معرفت با واسطه به خدا را شرك دانسته است
مقدمه ديگر جمله (خداى تعالى واحد است و توحيدش ضرورى است ) مى باشد، زيرا از اين جمله نيز بدست مى آيد كه معرفت با واسطه ، شرك است ، زيرا در چنين معرفت ، چيزى بعنوان واسطه اثبات شده كه نه خالق است و نه مخلوق ، و چنين چيزى هر چند به وجهى از وجوه مباين با خدا است ليكن به وجهى ديگر بايد مشارك با او باشد، و اين خود شرك است ، و خداوند كسى است كه هيچ چيزى به هيچ وجهى از وجوه مشارك با او نيست ، تا در نتيجه واحد نباشد، و از قبيل صور علميه نيست ، كه در معنا و حقيقت با معلوم خارجى متحد و در وجوه از آن جدا و در نتيجه مركب از ماهيت و وجود باشد.**

***(238/11)***

**مقدمه ديگر جمله (چگونه داراى توحيد است كسى كه او را به غير او شناخته ) مى باشد، زيرا در اين جمله خاطرنشان ساخته كه چنين عقيده اى شرك است ، چرا كه ذات خدا را مركب دانسته و براى او شريك اثبات كرده است .
و نيز جمله (تنها راه شناختن خدا اين است كه او را با خود او از راه خود او بشناسند) است كه واسطه در معرفت را لغو كرده ، و جمله (هر كس او را بوسيله غير او بشناسد در حقيقت او را نشناخته بلكه همان غير را شناخته ) است كه به ضميمه تعليل (چون ميان خدا و خلائق واسطه اى نيست ) مى رساند كه بيرون از خدا و خلايق هيچ موجودى نيست كه خلايق را با خدا مرتبط سازد: (خداوند همه عالم را از هيچ آفريده ) آفريدن او مانند صنع صنعتگران نيست كه مواد تركيبى خارجى به ضميمه نقشه مصنوع در ذهن او، او را با مصنوعش ارتباط دهد.
و جمله (به اسمائى مسما مى شود و او غير آن اسماء است ) به منزله دفع اعتراضى است كه ممكن است بشود، و آن اين است كه كسى بگويد: (ما اگر خدا را مى شناسيم تنها از راه اسمائى مى شناسيم كه جمال و جلال او را حكايت مى كنند) در جمله بالا اين اعتراض را جواب مى دهد به اينكه مسمى شدن به اسماء، خود اقتضا دارد كه او غير اسماء باشد، براى اينكه اگر غير اسماء نبود و اسماء عين او و او عين اسماء بود مى بايست معرفت او به اسماءش معرفت خود او باشد نه معرفت او به چيز ديگر. جمله (او غير واصف و واصف غير او است ) نيز همين معنا را تاءكيد مى كند.**

***(238/12)***

**جمله (هر كس خيال كند كه ايمانش به خدا ايمان به كسى است كه او را نمى شناسد) اشكالى است كه از طرف صاحب اعتراض ‍ بيان شده ، در حقيقت صاحب اعتراض برگشته و مى گويد: (ايمان ما به خدا ايمان به امر مجهولى است كه راهى به شناسائى ذات او نداريم ، تنها چيزى كه در اين باره براى ما امكان دارد ايمان به آيات او است ، كه آن را بطور مجاز ايمان به خدا هم مى گوييم ، در حالى كه ايمان به خدا نيست ، جمله (او گمراه از معرفت است ) اشكال بالا را جواب داده و مى فرمايد: چنين كسى نمى فهمد كه چه مى گويد، براى اينكه او بدون ترديد چيزى را درك مى كند و چنان نيست كه هيچگونه دركى نداشته باشد، و چون ناگزير از اقرار به چنين دركى است مى گوييم (هيچ مخلوقى هيچگونه دركى ندارد مگر بوسيله خدا) پس اين شخص خدا را مى شناسد وگرنه ممكن نبود كه بوسيله خدا چيز ديگرى را بشناسد، (معرفت خدا هم جز بوسيله خود خداى تعالى بدست نمى آيد) چون گفتيم هيچ رابطه مشتركى ميان خالق و مخلوق نيست ، آرى نه خدا در مخلوقات است و نه مخلوقات در اويند.
پس خلاصه مفاد روايت اين شد كه معرفت خداى سبحان براى هر داراى درك و صاحب شعورى ضرورى است ، الا اينكه بسيارى از خلق از اينكه چنين معرفتى دارند غافلند، و كسانى هم كه خدا را شناخته و مى فهمند كه خدا را شناخته اند اينگونه افراد به خوبى مى دانند كه خدا را با خود خدا شناخته اند، بلكه هر چيز ديگرى را هم بوسيله خدا شناخته اند، و اين مفاد بعضى از قسمت هايش در روايات ديگرى نيز ديده مى شود، و اين قبيل روايات در ميان روايات صادره از ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) آنقدر زياد است كه نه مى شود همه را در اينجا نقل كرد و نه حاجتى به نقل آنها است .**

***(238/13)***

**در خاتمه اين بحث خاطرنشان مى سازيم كه اگر ما در مساءله رؤ يت و ديدن خداى تعالى بحث فلسفى جداگانه اى ايراد ننموديم براى اين بود كه بيانات ائمه (عليهم السلام ) در روايات اين باب خود بياناتى بود فلسفى و با نقل روايات مذكور ديگر حاجتى به ايراد بحث فلسفى جداگانه اى نبود.
آيات 160 - 155 سوره اعراف
و اختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا فلما اخذتهم الرجفه قال رب لوشئت اهلكتهم من قبل و اياى اتهلكنا بما فعل السفهاء منا ان هى الا فتنتك تضل بها من تشاء و تهدى من تشاء انت ولينا فاغفر لنا و ارحمنا و انت خير الغافرين (155)
و اكتب لنا فى هذه الدنيا حسنه و فى الاخره انا هدنا اليك قال عذابى اصيب به من اشاء و رحمتى وسعت كل شى ء فساكتبها للذين يتقون و يوتون الزكوه و الذين هم باياتنا يومنون (156)
الذين يتبعون الرسول النبى الامى الذى يجدونه مكتوبا عندهم فى التورئه و الانجيل يامرهم بالمعروف و ينهيهم عن المنكر و يحل لهم الطيبات و يحرم عليهم الخبائث و يضع عنهم اصرهم و الاغلال التى كانت عليهم فالذين آمنوا به و عزروه و نصروه و اتبعوا النور الذى انزل معه اولئك هم المفلحون (157)
قل يا ايها الناس انى رسول الله اليكم جميعا الذى له ملك السموت والارض لا اله الا هو يحيى و يميت فامنوا بالله و رسوله النبى الامى الذى يومن بالله و كلماته و اتبعوه لعلكم تهتدون (158)
و من قوم موسى امه يهدون بالحق و به يعدلون (159)
و قطعناهم اثنتى عشره اسباطا امما و اوحينا الى موسى اذ استسقئه قومه ان اضرب بعصاك الحجر فانبجست منه اثنتا عشره عينا قد علم كل اناس مشربهم و ظللنا عليهم الغمام و انزلنا عليهم المن و السلوى كلوا من طيبت ما رزقناكم و ما ظلمونا و لكن كانوا انفسهم يظلمون (160)
ترجمه آيات**

***(238/14)***

**و موسى از قوم خويش هفتاد مرد براى وعده گاه ما انتخاب كرد، و چون به زلزله دچار شدند گفت : پروردگارا اگر خواسته بودى از اين پيش ايشان و مرا هلاك كرده بودى ، چرا ما را براى كارى كه كم خردان ما كرده اند هلاك مى كنى ؟ اين جز آزمايش تو نيست ، و هر كه را خواهى بدان گمراه كنى ، و هر كه را خواهى هدايت كنى ، سرپرست ما تويى ما را بيامرز و به ما رحمت آر كه تو از همه آمرزگاران بهترى (155)
و براى ما در اين دنيا و در آخرت نيكى مقرر دار، كه ما به تو بازگشته ايم ، گفت : عذاب خويش را به هر كه خواهم مى رسانم ، و رحمت من به همه چيز رساست ، و آن را براى كسانى كه پرهيزكارى كنند و زكات دهند و كسانى كه به آيه هاى ما ايمان بياورند مقرر مى كنيم (156)
همان كسان كه آن رسول پيغمبر ناخوانده درس را كه وصف وى را نزد خويش در تورات و انجيل نوشته مى يابند پيروى كنند، پيغمبرى كه به معروفشان وا مى دارد و از منكر بازشان مى دارد و چيزهاى پاكيزه را حلالشان مى كند و پليدى ها را حرامشان مى كند تكليف گرانشان را با قيدهايى كه بر آنها بوده است بر مى دارد، كسانى كه بدو ايمان آورده و گراميش داشته و ياريش كرده اند و نورى را كه به وى نازل شده پيروى كرده اند آنها خودشان رستگارانند (157)
بگو: اى مردم من فرستاده خداى يكتا به همه شمايم ، خدايى كه ملك آسمانها و زمين از او است ، خدايى جز او نيست ، زنده مى كند، و مى ميراند، پس به خدا و فرستاده او پيغمبر ناخوانده درس كه به خدا و كلمات او مؤ من است ايمان بياوريد و او را پيروى كنيد شايد كه هدايت شويد (158)
و از قوم موسى گروهى هستند كه به حق هدايت مى يابند و بدان باز مى گردند (159)**

***(238/15)***

**آنان را به دوازده سبط دوازده گروه تقسيم كرديم ، و چون قوم موسى از او آب خواستند بدو وحى كرديم كه عصاى خود را به اين سنگ زن و از آن دوازده چشمه بشكافت و هر گروهى آبخورگاه خويش را بدانست ، و ابر را سايه بان ايشان كرديم و ترنجبين و مرغ بريان به ايشان نازل كرديم ، از چيزهاى پاكيزه كه روزيتان كرده ايم بخوريد، با كفران نعمت به ما ستم نكردند بلكه به خودشان ستم مى كردند (160).
بيان آيات
در اين آيات چند فصل ديگر از داستانهاى بنى اسرائيل آمده و در آن بسيارى از آيات و معجزاتى كه خداوند بر آنان نازل كرده بود ذكر شده و نيز خاطرنشان شده است كه بنى اسرائيل نسبت به اين آيات كه همه به منظور هدايت ايشان به راه حق و به سوى تقوا نازل شده بود كفر ورزيده و ستم كردند.
و اختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا...
تقدير آيه (و اختار موسى من قومه ) است ، يعنى موسى از قوم خود هفتاد نفر را انتخاب كرد، و بنابراين ، كلمه (قومه ) كه به صداى بالا خوانده مى شود فتحه آن بخاطر حذف كلمه (من ) و به اصطلاح منصوب به نزع خافض است .
انتخاب هفتاد نفر از بنى اسرائيل و حضور آنان در ميقات ونزول رجفه ، جزئى از داستان ميقات و نزول تورات است .**

***(238/16)***

**و اين آيه دلالت دارد بر اينكه خداى سبحان براى بنى اسرائيل ميقاتى معين كرده بود تا براى امر عظيمى در آن ميقات حاضر شوند، و موسى (عليه السلام ) هفتاد نفر از ايشان را براى اينكار انتخاب كرد، و اما اينكه اين امر عظيم چه بوده آيه شريفه از آن ساكت است ، و تنها اين جهت را ذكر كرده كه بعد از حضور در ميقات بخاطر ظلم بزرگى كه مرتكب شده بودند زلزله مهيبى ايشان را هلاك كرد، چون در آيه شريفه دارد كه موسى عرض كرد: (پروردگارا اگر مى خواستى مرا و اين قوم را قبل از اين هلاك مى كردى آيا ما را بخاطر كار زشتى كه سفهائى از ما مرتكب شده اند هلاك مى فرمايى )، از اين جمله به خوبى بر مى آيد كه خداوند ايشان را با رجفه هلاك ساخته .
و همين معنا اين احتمال را تاءييد مى كند كه قصه مذكور در اين آيه همان قصه اى است كه خداوند در آيه شريفه (و اذ قلتم يا موسى لن نومن لك حتى نرى الله جهره فاخذتكم الصاعقه و انتم تنظرون ثم بعثناكم من بعد موتكم لعلكم تشكرون ) و در آيه شريفه (يسئلك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهره فاخذتهم الصاعقه بظلمهم ثم اتخذوا العجل من بعد ما جاءتهم البينات فعفونا عن ذلك ) به آن اشاره فرموده است .
وقتى داستان وارده در آيه مورد بحث همان داستان باشد قهرا مقصود از (رجفه ) كه در آيه مورد بحث است همان رجفه صاعقه اى خواهد بود كه در آن داستان بوده ، نه رجفه در اندام ايشان كه بعضى از مفسرين احتمالش را داده اند، و اين اختلاف در تعبير در آيات راجع به داستان صالح (عليه السلام ) نيز ديده مى شود، يكى مى فرمايد: (فاخذتهم الرجفه فاصبحوا فى دارهم جاثمين ) و يكى مى فرمايد: (فاخذتهم صاعقه العذاب الهون ).**

***(238/17)***

**و از آيه (153) سوره (نساء) كه چند سطر قبل نقل شد بر مى آيد كه درخواست رؤ يت مربوط به نزول كتاب بوده ، و گوساله پرستى ايشان بعدا اتفاق افتاده ، و چنين استفاده مى شود كه همراهان موسى به اين منظور در ميقات حاضر شدند كه نزول تورات را ناظر باشند، و مقصودشان از رؤ يت اين بود كه نزول تورات را به چشم خود ببينند، تا كاملا اطمينان پيدا كنند به اينكه تورات كتابى است آسمانى ، و نازل از طرف خداى تعالى شاهد ديگر اين معنا اين است كه از ظاهر آيه بر مى آيد همراهان موسى كه موسى ايشان را از ميان بنى اسرائيل انتخاب كرده بود نسبت به اصل دعوت وى ايمان داشته اند، و غرضشان از اينكه گفتند: (ما هرگز ايمان نمى آوريم تا خدا را آشكارا ببينيم ) اين بوده كه ايمان خود را از جهت نزول تورات مشروط و متعلق بر مشاهده و رؤ يت كرده باشند.
و همه اين قرائن شاهد بر اين است كه داستان مورد نظر آيه مورد بحث جزئى از داستان ميقات و نزول تورات است ، و از مجموع آيات بر مى آيد كه موسى وقتى خواست به ميقات برود و تورات را بگيرد از ميان بنى اسرائيل اين هفتاد نفر را انتخاب كرده ، و نامبردگان ، به شنيدن صداى خدا و اينكه چگونه با پيغمبر خود سخن مى گويد قناعت نكرده از وى درخواست كردند تا خدا را به ايشان نشان دهد، و بخاطر همين درخواست صاعقه اى بر ايشان نازل شد و همه را هلاك كرد، و خداوند با دعاى موسى دوباره ايشان را زنده نمود، آنگاه خود موسى درخواست رؤ يت نموده و آن وقايع پيش آمد، كه از جمله آنها داستان گوساله پرستى قوم بود در ايام غيبت موسى .
و اين معنا در اخبار وارده از ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) نيز وارد شده ، و به زودى از نظر خوانندگان خواهد گذشت - ان شاء الله تعالى -.**

***(238/18)***

**البته همانطورى كه گفتيم اين مطلب از قرائنى كه در سياق آيات هست استفاده مى شود، نه اينكه آيه مورد بحث در مقام بيان آن باشد، ما خود اعتراف داريم كه آيه تنها در مقام بيان ظلم بنى اسرائيل و نزول عذاب بر ايشان و دعاى موسى در حق ايشان است و اما اينكه اين داستان جزئى از داستان ميقات است آيه از آن ساكت است ، ليكن بايد دانست از اين هم كه غير آن داستان است ساكت است .
سخن صاحب المنار مبنى بر اينكه داستان هفتاد نفر غير داستان ميقات موسى (ع ) است .
صاحب تفسير المنار در ذيل آيه مورد بحث گفته : داستان مذكور در اين آيه غير داستان ميقات موسى است ، و استدلال كرده به اينكه اولا از فصاحت كلام خداى تعالى به دور است كه در وسط نقل داستانى به داستان ديگرى بپردازد، و ثانيا اگر رجفه ، كيفر درخواست رؤ يت بود جا داشت بفرمايد: (آيا ما را به جرم سخنى كه سفهاى ما گفته اند هلاك مى سازى ) نه اينكه بفرمايد: (آيا ما را به جرم عملى كه سفهاى ما كرده اند...) بعلاوه در اين آيه نفرموده كه همراهان موسى چه گفته اند، و معلوم نيست كه در اينجا نيز جمله (خدا را به ما آشكارا نشان ده ) را گفته باشند، بلكه حق مطلب اين است ، كه در اينجا سه داستان از بنى اسرائيل نقل شده ، يكى داستان درخواست رؤ يت و نزول صاعقه ، ديگر داستان ميقات موسى و صعقه خود او، و سوم داستان ميقات رفتن هفتاد نفر و نزول رجفه كه - ان شاء الله - در مبحث روايتى آينده ايرادش خواهيم كرد.**

***(238/19)***

**صاحب المنار سپس اضافه كرده است كه : بخاطر همين اشكالات بوده كه جمعى از مفسرين گفته اند ميقاتى كه در آيه مورد بحث ذكر شده غير از ميقات اول است كه ميقات خود موسى است ، و داستان از اين قرار بوده كه پس از بازگشتن موسى از ميقات و مواجه شدن با گوساله پرستى قوم ، خداوند او را ماءمور كرده تا دوباره به اتفاق جمعى از بنى اسرائيل به ميقات برود، و اين عده در آنجا از عمل زشتى كه مرتكب شده اند عذرخواهى كنند. موسى (عليه السلام ) هفتاد نفر از ايشان را برگزيده و به طور برده است ، و در آنجا بود كه بخاطر آن سخنى كه گفته بودند به رجفه يعنى لرزه بدنى مبتلا شدند، و وقتى موسى ديد نزديك است همگى از اين درد هلاك شوند دعا كرد و به دعاى وى نجات يافتند.
آنگاه گفته است : عده ديگرى از مفسرين گفته اند: بعد از مرگ هارون ، بنى اسرائيل موسى را به قتل وى متهم ساخته و گفتند: تو به وى حسد برده و او را كشتى . موسى وقتى ديد در اين امر خيلى پافشارى دارند هفتاد نفر از ايشان را كه از آن جمله فرزند خود هارون بود انتخاب نمود و به كنار قبر هارون آورد و در اين باب با قبر او سخنى گفته و هارون از قبر جواب داده و او را بى گناه معرفى نموده ، در اينجا بود كه گفتند: ما به برائت تو نزد قوم شهادت نمى دهيم مگر اينكه از خدايت بخواهى تا ما را نيز پيغمبرانى قرار دهد، و بخاطر اين حرف دچار رجفه شدند.
و بعضى ديگر گفته اند: بنى اسرائيل از موسى تقاضاى رؤ يت خدا را كرده و موسى از ميان ايشان هفتاد نفر را انتخاب نموده و به طور برد، در آنجا اين تقاضا را كردند و به رجفه دچار شدند، و خداوند دوباره ايشان را زنده كرد، الا اينكه اين خود يك جريان مستقل و غير از جريان ميقات موسى بوده .
اشكال بر كلام صاحب المنار و اشاره به قرآن درنقل داستان ها**

***(238/20)***

**اين بود كلام صاحب المنار در ذيل آيه مورد بحث ، و ليكن خواننده محترم به خوبى مى داند اقوالى كه صاحب المنار نقل كرده مخصوصا دو قول اول هيچ شاهدى بر آنها در خود آيه ديده نمى شود، و روايات وارده در اين داستان نيز هيچ يك از آنها را تاءييد نمى نمايد.
و اما اينكه گفت : (اگر داستان وارده در آيه مورد بحث همان داستانى باشد كه در آيه (143) يعنى آيه (لما جاء موسى لميقاتنا و كلمه ربه ) وارد شده ، لازمه اش اين است كه داستان گوساله پرستى بنى اسرائيل در وسط اين داستان گنجيده شده باشد و اين از فصاحت قرآن بدور است ).
جوابش اين است كه وقتى از فصاحت قرآن بدور است كه عنايتى در كار نباشد و اما اگر عنايت و خصوصيتى در كار بيايد هيچ مانعى نيست از اينكه در وسط نقل داستانى به داستان ديگرى پرداخته شود، و امثال آن در قرآن كريم بسيار است ، آرى اگر قرآن كريم كتابى تاريخى و رمانى مانند ساير رمانها بود البته اين انتقال به داستانى در خلال داستانى ديگر عيب شمرده مى شد، و ليكن قرآن كريم كتاب هدايت و دلالت و حكمت است ، از هر قضيه و هر اتفاقى كه در ادوار گذشته رخ داده تنها آن قسمتش را نقل مى كند كه به كار هدايت بخورد.**

***(238/21)***

**و اما اينكه گفت : (اگر رجفه بخاطر همان سؤ ال رؤ يتى باشد كه در آيه (143) بود جا داشت در اين آيه بفرمايد: (بما قال السفهاء منا) نه (بمافعل )، جوابش اين است كه مؤ اخذه اى كه خداوند از ايشان كرده و ايشان را به رجفه مبتلا ساخته بخاطر نافرمانى ايشان بوده . و نافرمانى خود عمل و فعلى است ، هر چند از قبيل گفتار باشد و لذا مى گوييم آيه (انما تجزون ما كنتم تعملون ) بدون ترديد شامل گناهان زبانى از قبيل كلمات كفرآميز و دروغ و افتراء نيز مى شود، و على الظاهر جهتش همين است كه عذاب و كيفر در مقابل خود عمل نيست ، تا گناهان زبانى را شامل نشود بلكه در مقابل چيزى است كه لازمه عمل و قول است ، از قبيل اسائه ادب و يا عناد و يا بى اعتنايى به مقام پروردگار كه اينها جداگانه عمل شمرده مى شوند.
علاوه بر اين ، اين اشكال اگر وارد باشد و جواب نداشته باشد تازه اشكالى است كه بر اقوال منقول در المنار نيز وارد است .
براى اينكه همه آن اقوال عذاب رجفه را در قبال سخن نكوهيده اى مى دانستند كه از همراهان موسى سر زده بود، پس بخوبى معلوم شد كه هيچ يك از اشكالهاى المنار وارد نيست . و داستان وارده در آيه مورد بحث همان داستانى است كه در چند آيه قبل وارد شده بود.
قال رب لوشئت اهلكتهم من قبل و اياى ... من تشاء**

***(238/22)***

**غرض موسى (عليه السلام ) از اين جمله اين بود كه خداوند همراهانش را دوباره زنده كند، چون مى ديد اگر تنها به ميان قوم برگردد و خبر مرگ همراهان را براى ايشان ببرد او را به قتل آنان متهم ساخته و به همين بهانه از دين بيرون مى روند، و دعوتش بكلى از بين مى رود، اين بود مقصود موسى ، و ليكن از آنجايى كه موقف و موقعيتى كه داشت اجازه نمى داد غرض خود را صريحا به زبان بياورد، و همراهان خود را بخاطر آن معصيت بزرگى كه مرتكب شدند، و در نتيجه مورد غضب شديد الهى قرار گرفته و هلاك گرديدند مستحق اين نمى ديد كه بار ديگر عنايت الهى دستگيرشان شده و چشم به دنيا باز كنند.
لذا مطلب را پوست كنده به زبان نياورد، بلكه براى اينكه رحمت خدا را بر غضبش غلبه داده و راءفتش را بر انگيزد، و به عبارت ديگر براى اينكه زمينه ذكر حاجت را با بر طرف كردن موانع اجابت فراهم ساخته باشد در آغاز سخن اسم ربوبيت را كه خود مهيج رحمت است به زبان آورد و آنگاه گفت : (لوشئت اهلكتهم من قبل ) زمام امر اين مردگان از پيش هم در دست تو بود (واياى ) و همچنين من ، اگر مى خواستى مى توانستى قبل از اين همه ما را هلاك كنى ، و اگر همراهان مرا قبل از اين هلاك مى كردى هيچگونه تهمتى متوجه من نمى شد. آنگاه گفت : (اتهلكنا بما فعل السفهاء منا) و براى اينكه رعايت ادب را كرده باشد بصورت استفهام گفت از شاءن تو و رحمت و سنت ربوبيت دور است كه مردمى را بخاطر اعمال سفهاى آنان مواخذه فرمايى .**

***(238/23)***

**سپس گفتار خود را با جمله (ان هى الا فتنتك -اين نيست جز امتحانى از تو) و همچنين با جمله (تضل بها من تشاء و تهدى من تشاء) تاءكيد نموده و خلاصه چنين رسانيد كه هلاك كردن همراهان من يكى از موارد امتحان عمومى تو است كه بندگان خود را با آن مى آزمايى تا هر كه گمراه شدنى است گمراه شده و هر كه هدايت شدنى است هدايت شود، و از سنت تو نيست كه هر كه در اثر امتحان تو گمراه شد هلاكش سازى .
و كوتاه سخن اينكه ، تو آن خدايى كه رحمتت همواره بر غضبت پيشى دارد، و سنت تو چنين نيست كه در عقاب بدكاران از بندگانت عجله كنى ، و يا آنان را بخاطر نفهمى هاى عده اى سفيه و نادان عقاب نمايى ، تو آن خدايى هستى كه مرا به سوى قومم مبعوث فرمودى ، و به من وعده دادى كه در پيش بردن دعوتم ياريم كنى ، و هلاكت اين عده فعلا براى من صلاح نيست و باعث تهمت بر من است :
انت ولينا فاغفرلنا و ارحمنا و انت خير الغافرين
در اين جمله شروع مى شود به نقل دعاهايى كه موسى (عليه السلام ) در آن روز كرده بود، موسى (عليه السلام ) در اين جمله كوتاه نيز حاجت و دعاى خود را در بين دو صفت از صفات خداى تعالى يكى صفت ولايت كه مخصوص به مقام ربوبى است و يكى آمرزش ‍ او كه بهترين آمرزش ها است قرار داد و بعد حاجت خود را درخواست نمود و چنين گفت : (فاغفرلنا و ارحمنا) و اين بهترين حاجتى است كه خدا درخواست آن را از بندگان خود مى پسندد.**

***(238/24)***

**موسى (عليه السلام ) ذكر اين دو صفت را كافى دانست از اينكه به حاجت اصليش (زنده كردن همراهان ) تصريح كند، و خواست تا با تصريح نكردن به آن اظهار تذلل و شرمسارى نمايد، وگرنه شكى نيست كه مقصودش از اين كلام اظهار حاجت خود بوده ، اگر چه تصريح نكرده ، براى اينكه آيه اى كه در سوره بقره راجع به اين مطلب است مى فرمايد: خداوند همراهان موسى را زنده كرد، و معلوم است كه اگر استجابت دعاى موسى در كار نبود خداوند مردمى را كه به عذاب خود هلاك كرده دوباره بدون جهت آنان را زنده نمى كند.
واكتب لنا فى هذه الدنيا حسنه و فى الاخره انا هدنا اليك
كلمه (هدنا) از ماده (هاد، يهود) است كه به معناى بازگشتن است ، و جمله (انا هدنا اليك ) جملات قبل از خود را كه فصلى از دعاهاى موسى است تعليل مى كند، موسى نخست از درگاه پروردگار خود مسئلت مى نمايد كه در زندگى دنيا يك نوع حسنه و در زندگى آخرتش حسنه ديگرى روزيش كند، آنگاه جمله مزبور را اضافه مى كند، و تعليل بودن آن به اين عنايت است كه حسنه زندگى دنيا جز نيكويى عيش آن چيز ديگرى نمى تواند باشد، و رجوع به خدا كه عبارت است از سلوك طريقه و پيروى راه فطرت او، آدمى را به نيكويى عيش و حيات طيب در دنيا و آخرت هدايت مى كند، و به عبارت ديگر حيات طيب از آثار بازگشت به سوى خدا است ، و با اينكه موسى از قول خود و ديگران مى گويد: (ما به سوى تو بازگشت كرديم ) جاى آن هست كه خداوند در آينده حيات طيب را روزيشان فرمايد، مناسب با كلمه (واكتب ) كه به معناى قضاء و تقدير است نيز همين روزى كردن در آينده است . و اما فصل اول از دعاى آنجناب يعنى جمله (فاغفر لنا و ارحمنا)، جملات سابق بر آن از قبيل (انت ولينا) و همچنين (وانت خير الغافرين ) كفايت تعليل آن را مى كند، و ارتباطى با تعليل (انا هدنا اليك ) ندارد - دقت بفرماييد -.
قال عذابى اصيب به من اشاء و رحمتى وسعت كل شى ء**

***(238/25)***

**اين جمله جواب خداى سبحان است به درخواست موسى ، و بطورى كه مى بينيد خداوند اين جواب را طورى بيان كرده كه هم جواب درخواست موسى باشد و هم در مقابل كلامى كه او قبل از درخواست خود گفته بود و به عرض رسانيده بود كه (رب لوشئت اهلكتهم من قبل و اياى ) قرار بگيرد، و اگر رساندن عذابش را مقيد به جمله (هر كه را بخواهيم ) كرده و در رحمت خود چنين تقييدى را به كار نبرده براى اين بوده كه عذاب از اقتضاى عمل گنهكاران ناشى مى شود نه از ناحيه خود او، از ناحيه او جز رحمت ناشى نمى شود همچنانكه فرموده : (ما يفعل الله بعذابكم ان شكرتم و آمنتم ) و نيز فرموده : (لئن شكرتم لازيدنكم و لئن كفرتم ان عذابى لشديد).
بيان اينكه رحمت خدا عام و عذاب او خاص است .
و از اين دو آيه به خوبى بر مى آيد كه اگر خداوند گنهكاران را عذاب مى كند، اين عذاب كردنش به اقتضاى ربوبيتش نيست ، وگرنه جا داشت تمامى افراد را عذاب كند، و حال آنكه مشيتش به عذاب افراد معينى تعلق مى گيرد، و معلوم است كه مشيتش تعلق نمى گيرد مگر به عذاب كردن آن افرادى كه نعمتش را كفران كرده اند، پس باز عذاب او مستند به گنهكاران است نه مستند به خود او.
علاوه بر اينكه از آيات كريمه قرآن بر مى آيد كه اصولا عذاب همان فقدان رحمت است ، همچنانكه نقمت عدم بذل نعمت است ، و اين نرسانيدن نعمت و رحمت جز در مورد افرادى كه بخاطر كفر و گناه استعداد رحمت و نعمت را از دست داده اند تحقق پيدا نمى كند، پس در حقيقت سبب عذاب ، همان نبودن سبب رحمت است .**

***(238/26)***

**و اينكه گفتيم از ناحيه خود او جز رحمت و نعمت ناشى نمى شود دليلش خيلى روشن است ، براى اينكه سعه رحمت و افاضه نعمت از مقتضيات الوهيت و از لوازم صفت ربوبيت است ، هيچ موجود مربوب و مخلوق نيست مگر اينكه وجودش براى خود او و براى بسيارى از موجودات ديگر نعمت است ، چون موجودات همه به هم مربوطند و خير و شرى كه در يك موجود هست يا هم براى خودش و هم براى ديگران نعمت است مانند نيرومندى و ثروت و امثال آندو كه هم صاحبش از آن منتفع مى شود و هم ديگران و يا اگر براى خودش نقمت است حد - اقل براى ديگران نعمت است ،
مانند بلاها و امراض و آفاتى كه براى صاحبش مايه ضرر است ، و ليكن موجودات ديگر از بلاى او منتفع مى شوند، بنابراين مى توان گفت كه رحمت الهى واسعه است ، و اختصاص به مؤ من و يا صاحبان شعور نداشته و مخصوص به دنيا يا به آخرت نيز نيست ، حتى شمول و عموميتش فعلى است نه شاءنى ، و مشيت او هم همواره ملازم با رحمت او است .
البته اگر عذاب را نسبت به خود معذب و رحمت و نعمت را نسبت به شخص متنعم در نظر بگيريم و عذاب آن و لذت اين را مقياس ‍ قرار دهيم رحمت الهى ، واسعه نخواهد بود، بلكه رحمتش خاص و عذابش نيز خاص خواهد بود، الا اينكه اين يك معنايى است قياسى كه از مقايسه حال افرادى نسبت به حال افراد ديگر تحقق مى يابد، وقتى مى بينيم افرادى از نعمت هايى كه خداوند به ديگران ارزانى داشته محروم مانده اند و اين حرمان را يك نوع عذاب و ناراحتى مى يابيم قهرا نعمتى را كه آن دسته ديگر دارا هستند در مقابل اين عذاب رحمت مى شود، و همچنين وقتى آفات و ناگواريها و عقاب دنيوى و اخروى عذاب باشد قهرا ايمنى از آنها خود يك نوع رحمت مى شود، و ليكن به آن معنايى كه گذشت همه اينها رحمت است .
اشاره به دو قسم رحمت براى خداى تعالى : رحمت عام و رحمت خاص**

***(238/27)***

**پس مى توان گفت كه براى خداى تعالى دو قسم رحمت است ، يكى رحمت عام كه مؤ من و كافر، نيكوكار و فاجر و با شعور و بى شعور همه بوسيله آن به وجود آمده و از ابتداى هستى و در مسير وجودشان مادامى كه وجود دارند بوسيله آن روزى مى خورند. و ديگر رحمت خاص كه خود عطيه اى است كه خداوند آن را تنها به كسانى مى دهد كه داراى ايمان و عبوديت باشند، مانند حيات طيب و زندگى نورانى در دنيا، و جنت و رضوان در آخرت كه كفار و مجرمين بخاطر كفر و جرمشان از آن بهره اى ندارند، و بهره آنان چيزى است در مقابل اين رحمت مانند عذاب استيصال و زندگى نكبت بار از دنيا، و آتش و آلام آن در آخرت . پس اين رحمت است كه در مقابل عذاب است نه رحمت واسعه عامه ، زيرا عذابى كه در مقابل رحمت واسعه قرار بگيرد وجود ندارد بلكه هر موجودى كه بتوان كلمه (چيز) را بر آن اطلاق كرد مصداقى از مصاديق رحمت عامه واسعه است ، حال يا براى خودش رحمت است و يا براى غير، چون اصل خلقتش به ملاك و به منظور رحمت بوده ، بنابراين ، چيزى باقى نمى ماند كه كلمه (چيز) بر آن اطلاق بشود، و ما آن را از مصاديق عذاب بشماريم .
وقتى اين معنا معلوم شد به خوبى روشن مى گردد كه جمله (عذابى اصيب به من اشاء و رحمتى وسعت كل شى ء)، خصوصيت عذاب و عموميت رحمت را بيان مى كند، و اگر ميان عذاب و رحمت عامه مقابله انداخته با اينكه ميان آندو تقابل نيست براى اين است كه با ذكر رحمت عامه زمينه را براى خصوصى شدن آن در حق پرهيزكاران از مؤ منين فراهم نموده بفرمايد: (فساكتبها...).**

***(238/28)***

**از آنچه گذشت به دست آمد كه سعه رحمت شاءنى نيست تا در جمله (و رحمتى وسعت كل شى ء) رحمت را مقيد به مشيت تقديرى نموده و بگوييم : در اين جمله نيز چيزى نظير (من اشاء) در تقدير است ، زيرا بطورى كه از ظاهر آيه بر مى آيد مراد از رحمت ، رحمت عامه است كه بالفعل همه موجودات را فرا گرفته و لابد خدا خواسته كه فرا گرفته ، پس اينكه جمعى از مفسرين گفته اند در اين جمله نيز (ان شئت - اگر بخواهيم ) در تقدير است ، صحيح نيست .
فساكتبها للذين يتقون و يوتون الزكوه و الذين هم باياتنا يومنون
اين جمله تفريع بر جمله (عذابى اصيب به من اشاء و رحمتى ...) است ، و معناى آن اين است كه لازمه وجوب اصابه عذاب به پاره اى از مردم و شمول رحمت بر تمامى موجودات اين است كه رحمت را بر آن بعض ديگر كه عبارتند از: پرهيزكاران و دهندگان زكات واجب كنم .
آيه : (فساءكتبها للذين يتقون ...) استجابت و تقييد دعاى موسى (ع ) را مى رساند
خداى سبحان مشمولين رحمت خود را به اوصاف عامى توصيف كرده و فرموده : (هر كس تقوى داشته باشد و زكات دهد و به آيات خدا ايمان آورد)، و نفرموده : (هر كس از شما چنين و چنان باشد) همچنانكه مشمولين عذاب را هم بطور عموم ذكر كرد، و به قوم و قبيله موسى (عليه السلام ) اختصاص نداد و فرمود: (هر كه رابخواهم ) تا نتيجه اين بيان عام نيز عموميت داشته باشد.**

***(238/29)***

**و اين بيان عام نسبت به درخواست موسى (عليه السلام ) يك نحوه تقييد است ، براى اينكه موسى درخواست حسنه و رحمت را براى قوم خود با جمله (انا هدنا اليك ) تعليل كرده ، و در حقيقت خواسته است بگويد: پروردگارا از قوم من همه آن افرادى را كه بازگشت كرده اند بخاطر همان بازگشتشان مشمول رحمت و حسنه خود كن ، و خداوند درخواست اين عموميت و وسعت را اجابت نكرد، بلكه آن را تقييد نمود و فرمود: من به زودى رحمت خود را براى آن افرادى كه هم بازگشت كردند و هم تقوا پيشه خود ساخته و هم به آيات من ايمان آوردند مى نويسم .
next page
fehrest page
back page**

***(238/30)***

**next page
fehrest page
back page
و اين تقييد كسر شاءن موسى (عليه السلام ) نيست ، زيرا راهنما و معلم انبياء (عليهم السلام ) خداى سبحان است ، و اين خدا است كه به كليم خود روش درخواست كردن را مى آموزد، و دستور مى دهد كه درخواست خود را مقيد به پرهيز از محرمات و ايمان به آيات خدا و تسليم در برابر احكام نازل بر انبياء كند، و موسى چنين نكرده بود، او تنها مساءله بازگشت را ذكر كرده بود،
و معلوم است كه كلمه بازگشت شامل تقوا و ايمان به آيات خدا و خلاصه شامل تسليم در برابر احكام خدا نيست ، و اين تصرفى كه خداى تعالى در درخواست موسى كرده نظير تصرفى است كه در درخواست ابراهيم كرده و آن را تقييد نموده بود.
ابراهيم (عليه السلام ) در آيه (قال انى جاعلك للناس اماما قال و من ذريتى قال لا ينال عهدى الظالمين ) از خدا خواسته بود كه ذريه اش را نيز مانند خودش امام قرار دهد، و خداوند در جوابش فرمود دعايت تنها درباره آن افرادى از ذريه ات مستجاب است كه ستمكار نباشند، چون عهد من (امامت ) به ستمكاران نمى رسد. و نيز مانند تصرفى است كه در آن دعاى ديگرش كرده و آن را تعميم داد، و قرآن كريم آن دعا وجوابش را چنين حكايت مى كند: (و ارزق اهله من الثمرات من آمن منهم بالله و اليوم الاخر قال و من كفر فامتعه قليلا ثم اضطره الى عذاب النار و بئس المصير)ابراهيم در اين دعا تنها مردم با ايمان اهل مكه را مورد نظر قرار داده بود، و ليكن خداى تعالى فرمود: من دعاى خير او را در حق كفار ايشان نيز اجابت مى كنم .**

***(239/1)***

**پس معلوم شد: اولا آيه مورد بحث متضمن استجابت و تقييد دعايى است كه موسى (عليه السلام ) در جمله (و اكتب لنا فى هذه الدنيا حسنه و فى الاخره ) كرده بود، و عجب از بعضى مفسرين است كه گفته اند سياق آيه مورد بحث دلالت دارد بر اينكه خداى تعالى دعاى موسى را رد كرده و آن را مستجاب ننموده . و همچنين از بعضى ديگر كه گفته اند موسى (عليه السلام ) براى قوم خود دعا كرد و خداوند دعايش را در حق امت محمد (صلوات الله عليه ) مستجاب نمود و استدلال كرده اند به اينكه جمله (الذين يتبعون الرسول ) بيان از جمله (للذين يتقون ) است . - و ما به زودى به نقل و جواب آن مى پردازيم .
و ثانيا معلوم شد كه خداى تعالى دعاى اول موسى (عليه السلام ) را هم كه همان طلب مغفرت براى قوم خود بود مستجاب كرده است ، چون معقول نيست كه خداوند دعاى بيهوده غير مستجابى را در كلام خود نقل كند، چيزى كه هست در اينجا مانند موارد ديگرى مشابه آن به سكوت از رد دعا اكتفا شده است ، چون همين سكوت از رد دعا خود دليل بر استجابت آن است ، و جمله (فساكتبها) به هيچ وجه مربوط به اين دعا نيست ، بلكه استجابت دعاى دوم او است ، كه از خداوند حسنه دنيا و آخرت خواسته است .
مؤ يد اينكه خداوند دعاى اول موسى را نيز مستجاب كرده و از گناه قومش كه گفتند: (ارنا الله جهره ) در گذشته اين است كه در جاى ديگر داستان مى فرمايد: (ثم بعثناكم من بعد موتكم لعلكم تشكرون ) زيرا به نظر خيلى بعيد مى رسد كه خداوند ايشان را دوباره زنده كرده باشد در حالى كه آن گناهانشان را كه بخاطر آن هلاكشان كرده بود نيامرزيده باشد.**

***(239/2)***

**و به هر حال معناى جملات آن آيه اين است كه : (فساكتبها) يعنى به زودى رحمت خود را نصيب و واجب مى كنم (و اگر تعبير به كتابت كرده براى اين بوده كه حتمى بودن آن را بهتر برساند، چون كتابت ثبوت و وجوب بيشترى را افاده مى كند). (للذين يتقون ) براى كسانى كه از گناهان و ترك واجبات دورى مى كنند، (و يوتون الزكوه ) و زكات مى دهند. زكات به معنى حق مالى و يا مطلق انفاق در راه خدا است ، و براى اين زكاتش گفته اند كه باعث زيادى مال و اصلاح مفاسد اجتماع و تكميل نواقص آن مى شود، و چه بسا اشخاصى كه گفته اند: منظور از دادن زكات پاك كردن دل و اصلاح اخلاق است ، و ليكن اين حرف قابل اعتنا نيست .
(والذين هم باياتنا يومنون ) ايمان آوردن به آيات به معناى تسليم در برابر هر آيه و نشانه اى است كه از ناحيه خداوند رسيده باشد، چه اينكه آن نشانه معجزه باشد، مانند معجزات موسى و عيسى و رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) و چه اينكه احكام آسمانى باشد، مانند شرايع دين موسى و دستورات ساير انبياء (عليهم السلام ) و چه خود انبياء باشند، و يا علامتى از علامات نبوت پيغمبرى باشد، مانند علائمى كه خداوند در كتاب تورات موسى و انجيل عيسى براى محمد (صلى الله عليه و آله و سلم ) ذكر كرده ، همه اينها آيات خداوند هستند كه بر هر كس واجب است در برابر آن تسليم شود و آن را تكذيب نكند.
اين بود معناى آيه ، و در اين آيه التفات بكار رفته يعنى سياق كلام از تكلم مع الغير (ما) به غيبت (قال ) تغيير يافته است ، زيرا در اول فرموده : (موسى از قوم خود هفتاد نفر براى ميقات ما برگزيد) آنگاه در آخر فرموده : (خدا گفت عذاب خود را به هر كس بخواهم مى رسانم ) و گويا اين تغيير لحن براى اين بوده كه زمينه و مقام گفتار در اول كلام مقام اظهار عظمت بوده ،**

***(239/3)***

**و عظماء در اين مقام هميشه از خود و اطرافيان خود دم مى زنند، و مى گويند: (ما چنين كرديم و ما چنان كرديم ) به خلاف آخر كلام كه مقام ، مقام اظهار عنايت خاصه نسبت به مخاطب و يا نسبت به خطاب است و در چنين مقامى بايد به صيغه افراد (قال ) تعبير كرد، و لذا مى بينيم در آيات مورد بحث و در موارد ديگرى كه مناجات انبياء و اولياء (عليهم السلام ) نقل شده ، آنجا كه دعاهاى نوح و ابراهيم (عليه السلام ) آمده و آنجا كه دعاى موسى (عليه السلام ) در شب طور بازگو شده و آنجا كه ادعيه ساير صالحين و استجابت دعاهايشان به ميان آمده همه جا لحن كلام آنان لحن متكلم وحده است ، كه با مقام مناجات و اظهار كوچكى تناسب دارد، و هيچ جا از اين لحن عدول نشده است مگر براى فهماندن نكته زائدى .
و اما التفاتى كه در جمله (و الذين هم باياتنا يومنون ) بكار رفته و با اينكه سياق كلام در اول آيه سياق متكلم وحده بوده و مى فرمود: (پس من به زودى مى نويسم رحمت خود را...) در آخر فرموده : (و كسانى كه به آيات ما ايمان مى آورند)، ظاهرا نكته اش اين باشد كه بخواهد اين آيه را با آيه بعدى كه خود يك نوع بيانى است براى جمله (و كسانى كه ...) متصل سازد، زيرا آيه بعدى بطورى كه بعدا نيز اشاره خواهيم كرد به منزله جمله معترضه اى است كه از نتيجه بحث گريز مى زند و سياق آن از سياق آيه مورد بحث يعنى خطاب مشافهى ميان موسى و خداى تعالى خارج است ، و از آن آيه به بعد به سياق اصلى كلام يعنى سياق تكلم با غير برگشت مى شود.
پس اينكه فرمود: (و الذين هم باياتنا يومنون ) و نفرمود: (و الذين هم باياتى يومنون ) براى اين است كه به نحو لطيفى آيات بعدى را با آيات قبل از آيه مورد بحث متصل سازد و اين از عجائب سياقات قرآنى است - دقت بفرماييد كه جاى دقت است -.
الذين يتبعون الرسول النبى الامى الذى يجدونه مكتوبا عندهم فى التوريه و الانجيل ... كانت عليهم**

***(239/4)***

**معناى (اصر) در (و يضع عنهم اصرهم )
راغب در مفردات گفته است : (اصر) به معناى گره زدن و حبس كردن به قهر است ، گفته مى شود: (اصرته فهو ماصور) يعنى زندانى كردم او را و او فعلا زندانى است ، كلمه (ماصر و ماصر) - به فتح صاد و كسر آن - به معنى زندان كشتى است ، در قرآن هم كه مى فرمايد: (و يضع عنهم اصرهم ) معناى ش اين است كه خداوند چيزهايى را كه مانع ايشان از خيرات و رسيدن به صواب مى شود از آنان بردارد، و در آنجا كه مى فرمايد: (و لا تحمل علينا اصرا) نيز به همين معنا است ، گر چه بعضى ها گفته اند معنايش ‍ ثقل و سنگينى است ، و ليكن تحقيقش همان است كه من گفتم . و (اغلال ) جمع (غل ) و به معناى طوق و بندى است كه به دست و پاى اشخاص مى اندازند.
(الذين يتبعون الرسول النبى الامى ...) اين آيه بحسب ظاهر سياق ، بيان جمله (و الذين هم باياتنا يومنون ) است ، و ظاهر آن نيز بيان بودنش را تاءييد مى كند، براى اينكه رسول خدا را پيغمبرى درس نخوانده معرفى مى كند كه امر به معروف و نهى از منكر كرده و هر پاك و پاكيزه اى را بر بشر حلال و هر ناپاك و پليدى را حرام مى كند، و موانع و غل و زنجيرهايى را كه مانع سعادت بشر است از دست و پاى آنان باز مى كند، و همه اينها آيات و نشانه هاى نبوت آن حضرت و خاتميت نبوت او است ، و همان آياتى است كه خداوند قبلا در تورات و انجيل براى ايشان بيان كرده بود پس ايمان به آنها ايمان به آن آيات است ، و يهود و نصارا اگر بخواهند دستورات اكيد تورات و انجيل را درباره ايمان به آيات بكار ببندند ناگزيرند به نشانه هاى نبوت خاتم النبيين (صلى الله عليه و آله و سلم ) نيز ايمان بياورند.**

***(239/5)***

**اين آن معنايى است كه از ظاهر سياق آيه استفاده مى شود، و ليكن انصاف اين است كه نمى توان به چنين معنايى ملتزم شد، و بدون شك نمى توان گفت آن رحمتى كه خداوند بر يهود واجب كرد به شرط اينكه تقوا پيشه كرده و به آيات خداوند ايمان بياورند تنها شامل آن عده معدود و انگشت شمارى است كه معاصر عصر رسول خدا بوده و به دعوت وى ايمان آورده اند، و ميليون ها يهود حتى پارسايان بى شمارى كه از زمان موسى و استجابت دعايش تا زمان بعثت خاتم انبياء (صلى الله عليه و آله و سلم ) به دنيا آمده و رفته اند همه از آن رحمت محرومند، توهم اين معنا را هم نمى توان كرد، چرا كه خود قرآن شهادت مى دهد به اينكه گروه بى شمارى از بنى اسرائيل دعوت الهى موسى را اجابت نموده و خداوند هم ايمانشان را پذيرفته و وعده خيرشان داده است ، با اين حال چطور ممكن است رحمت الهى مبسوط بر بنى اسرائيل را منحصر در عده قليلى از ايشان دانست .
بنابراين ، جمله (الذين يتبعون الرسول النبى الامى ...) گر چه بيان جمله (و الذين هم باياتنا يومنون ) است و ليكن در سعه و ضيق مساوى با آن نيست ، بلكه بيان خاصى است كه از مبين عام خود، استخراج و انتزاع شده ، و در آن از هزاران نفر يهود - كه مشمول مبين عام است - تنها مؤ منين به نبوت خاتم النبيين و آيات آن ذكر شده تا غرض از سوق كلام كه همان بيان حقيقت دعوت محمدى (صلى الله عليه و آله و سلم ) و لزوم اجابت آن بر يهوديان است معلوم گردد.
و از اين سنخ بيان كه ميان (مبين ) و (بيان ) از نظر سعه و ضيق اختلاف باشد در قرآن كريم بسيار ديده مى شود، مثلا از ابليس ‍ حكايت شده كه بطور عموم گفته است : (فبعزتك لاغوينهم اجمعين ...) و در جاى ديگر دايره فعاليت خود را تنگ كرده و گفته است : (لاتخذن من عبادك نصيبا مفروضا) بطورى كه ملاحظه مى كنيد اين جمله استخراج شده است از جمله اول كه از او حكايت شده .**

***(239/6)***

**و نيز در اول همين سوره نخست خطاب به اين امت نموده مى فرمايد: (و لقد خلقناكم ثم صورناكم ) آنگاه بطور عموم مى فرمايد: (يا بنى آدم اما ياتينكم رسل منكم ) در اين مثال بعكس مثال بالا (بيان ) عام و (مبين ) خاص است ، و اين سنخ بيان همانطورى كه در سابق گفته شد از قبيل استخراج خطاب از خطاب و منظور از آن تعميم دادن مطلب است ، و نظائر آن در قرآن كريم بسيار است .
بنا بر آنچه گذشت برگشت بيان بودن جمله (الذين يتبعون الرسول ) به استخراج بيان از بيان براى تطبيق دادن بيان بر مورد حاجت است ، و مثل اين است كه فرموده باشد: وقتى رحمت مكتوب بر بنى اسرائيل منحصرا براى كسانى مكتوب و واجب شده است كه تقوى پيشه كنند و زكات دهند و به آيات ما ايمان بياورند، در اين زمان كه زمان بعثت آخرين پيغمبر ما است مصداق آن اشخاص از بنى اسرائيل تنها كسانى هستند كه اين پيغمبر را پيروى كنند، براى اينكه در اين عصر تنها ايشانند كه تقوى داشته و زكات مى دهند و هم به آيات ما ايمان دارند، موسى و عيسى و محمد (صلى الله عليه و آله و سلم ) را تصديق نموده و آيات و معجزات و شرايع و احكامى را كه ما بوسيله ايشان فرستاديم پذيرفتند، آرى ، تنها ايشانند كه به آيات و امارات نبوت محمد (صلى الله عليه و آله و سلم ) و علامات ظهور دعوت وى كه در تورات و انجيل آمده ايمان آوردند.
در اين آيه به جاى (يومنون ) كلمه (يتبعون ) بكار رفته ، و اين بهترين تعبير است ، زيرا ايمان به آيات خداى سبحان و ايمان آوردن به انبياء و شرايع ايشان به اطاعت و تسليم در برابر دستورات ايشان است ، و تعبير به (يتبعون ) دلالت بر همين معنا مى كند و مى فهماند ايمان به معناى صرف اعتقاد فائده اى ندارد،
چون هر قدر هم شخص اعتقاد به حقانيت آيات و شرايع الهى داشته باشد مع ذلك وقتى اطاعت و تسليم در كارش نباشد عملا حق بودن آن آيات را تكذيب كرده است .**

***(239/7)***

**و از اينكه رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) را اسم نبرده و با سه وصف (رسول )، (نبى ) و (امى ) ياد كرده و مخصوصا از اينكه دنباله اش فرموده : (الذى يجدونه مكتوبا عندهم فى التوراه و الانجيل ) به خوبى بدست مى آيد كه آنجناب در تورات و انجيل هم به همين سه وصف معرفى شده است ، چون غير از آيه مورد بحث كه راجع به شهادت تورات و انجيل بر نبوت آن حضرت است در هيچ جاى ديگر قرآن رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) به مجموع اين اوصاف يكجا توصيف نشده ، و اگر منظور از توصيف وى به اين اوصاف تعريف آنجناب به اوصاف آشناى در نظر يهود و نصارا نبود در خصوص اين آيه وى را به اين اوصاف و مخصوصا صفت سوم توصيف كردن هيچ نكته اى را افاده نمى كرد.
امر به معروف ، نهى از منكر، تحليل حلائل ، تحريم خبائث ، و برداشتن تكاليف شاقه ،از مختصات اسلام است .**

***(239/8)***

**و همچنين ظاهر آيه دلالت و يا حد اقل اشعار دارد بر اينكه مساءله امر به معروف و نهى از منكر و خلاصه امور پنجگانه اى كه رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) در اين آيه به آن امور وصف شده همه از علائمى است كه از آنجناب در تورات و انجيل ذكر شده است ، و بر اينكه اين امور از مختصات پيغمبر اسلام و ملت بيضاى او است - و همين طور هم هست - براى اينكه هر چند به شهادت آيه (ليسوا سواء من اهل الكتاب امه قائمه ) تا آنجا كه مى فرمايد: (و يامرون بالمعروف و ينهون عن المنكر و يسارعون فى الخيرات و اولئك من الصالحين ) ساير امم صالح نيز به وظيفه امر به معروف و نهى از منكر قيام مى كرده اند، و به شهادت آيه (قل من حرم زينه الله التى اخرج لعباده و الطيبات من الرزق ) حلال دانستن طيبات و حرام دانستن خبائث و پليديها تا اندازه اى از فطرياتى بوده كه همه اديان بر آن اتفاق داشته اند، و همچنين هر چند مساءله برداشتن موانع و غل و بندهاى معنوى از دست و پاى بشر تا حدى در شريعت عيسى (عليه السلام ) هم بوده و حكايت قرآن در آيه (ومصدقا لما بين يدى من التوريه و لاحل لكم بعض الذى حرم عليكم ) بر آن دلالت و آيه (قد جئتكم بالحكمه و لابين لكم بعض الذى تختلفون فيه ) كه خطاب به بنى اسرائيل است بر آن اشعار دارد،**

***(239/9)***

**الا اينكه هيچ خردمندى ترديد ندارد در اينكه دينى كه محمد (صلى الله عليه و آله و سلم ) به همراهى كتابى از ناحيه خدا آورده هر چند بر كتب آسمانى ديگر صحه گذارده و آنها را تصديق كرده است ، و ليكن خودش يگانه دينى است كه در قالب بى روح امر به معروف و نهى از منكر تا آنجا كه ظرفيت داشته روح حيات دميده و كار آن را كه جز دعوت زبانى چيز ديگرى نبود به جايى رسانيد و آنقدر آن را توسعه داد كه شامل جهاد با اموال و نفوس گرديد، و تنها دينى است كه جميع امور مربوط به زندگى بشر و همه شؤ ون و اعمال وى را بر شمرده و آنها را به دو قسم طيبات و خبائث تقسيم ، و طيبات را حلال و خبائث را حرام نموده است .
كامل و جامع بودن اسلام ، خود دليلى است ، مستقل بر حقانيت آن
آرى قوانين مجعوله در هيچ دين و هيچ قانون اجتماعى به تفصيل قوانين اين شريعت نبوده و بمانند آن به جزئيات و دقائق امور نپرداخته است ، دينى است كه جميع احكام و تكاليف شاقه اى كه در ساير اديان و مخصوصا در دين يهود و به دست احبار و ملايان ايشان رخنه پيدا كرده بود نسخ كرده و از بين برده ، پس حد اعلا و كامل امور پنجگانه مذكور در آيه مورد بحث كه عبارت بود از: 1 - امر به معروف 2 - نهى از منكر 3 - تحليل طيبات 4 - تحريم خبائث 5 - برداشتن تكاليف شاقه جعلى و غير الهى ، تنها و تنها در اسلام يافت مى شود، هر چند در ساير اديان نمون هاى از هر يك آنها ديده مى شود.**

***(239/10)***

**و همين معنا صرفنظر از شهادت تورات و انجيل بر حقانيت اسلام ، خود بهترين شاهد و روشن ترين گواه بر صدق ادعاى آورنده آن است ، بطورى كه اگر بشارات و علائم آنجناب در تورات و انجيل هم نيامده بود، و آن دو كتاب شهادت صريحى بر نبوت وى نداشتند. همين كمال شريعتش در شهادت بر صدق ادعايش كافى بود، چون شريعت آن حضرت در حقيقت تكميل شده همان شريعت موسى و عيسى (عليهماالسلام ) است . حال بايد از يهود و نصارا پرسيد غرض از پيروى يك دين صحيح و اصولا انتظارى را كه از يك شريعت حق مى توان داشت چيست ؟ آيا علامت صحيح بودن يك دين جز اين است كه برگشت تمامى احكام و قوانينش به يكى از امور پنجگانه بالا باشد و بخواهد با تفاصيل احكامش معروف را معروف و منكر را منكر دانسته طيبات را حلال و خبائث را حرام نموده و خرافات و عقائد ساختگى سودپرستان را لغو كند؟ اگر چنين است پس بايد اعتراف كنند به اينكه شريعتى كه متضمن حد اعلا و كامل اين امور است همان مرحله كامل شريعت خود ايشان است .**

***(239/11)***

**از اين بيان به خوبى ظاهر گرديد كه جملات (يامرهم بالمعروف و ينهيهم عن المنكر...) مجموعا توضيح مى دهد معناى آياتى را كه مى فرمايد: قرآن تورات و انجيل را تصديق دارد، مانند آيه (و لما جاءهم رسول من عندالله مصدق لما معهم نبذ فريق من الذين اوتوا الكتاب كتاب الله و راء ظهورهم كانهم لا يعلمون ) و آيه (و لما جاءهم كتاب من عند الله مصدق لما معهم و كانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به فلعنه الله على الكافرين ) و مقصود از اين دو آيه اين است كه وقتى رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) مبعوث شد و شريعت و كتابى آورد كه شريعت و كتاب ايشان را تكميل مى كرد به آن كافر شدند، با اينكه مى دانستند كه اين همان پيغمبرى است كه در كتابهايشان پيش گويى شده ، و انبيايشان به آمدنش بشارت داده اند، همچنانكه از مسيح (عليه السلام ) نيز حكايت كرده كه فرموده : (يا بنى اسرائيل انى رسول الله اليكم مصدقا لما بين يدى من التوريه و مبشرا برسول ياتى من بعدى اسمه احمد).
و ما - ان شاء الله - به زودى درباره بشارت هايى كه در كتب مقدس يهود و نصارا است تا آنجا كه ميسور است بحث خواهيم كرد. و اگر در آيه مورد بحث مانند آيات سابق الذكر بطور اجمال نفرمود: (مصدقا لما بين يديه ) بلكه بطور تفصيل امور پنجگانه را بر شمرد براى اين بود كه در اين آيه وجهه كلام تنها به دو ملت يهود و نصارا نيست ، بلكه به تمام مردم است ، و لذا مى بينيم در آيه بعديش پيغمبر خود را دستور مى دهد كه جميع بشر را خطاب كرده و بگويد: (انى رسول الله اليكم جميعا- من فرستاده خدا به سوى همگى شمايم ). شاهد ديگر اينكه در خود آيه بطور عموم فرموده : (فالذين آمنوا به - پس هر آن كسانى كه ايمان آوردند به او) و طورى نفرمود كه مختص به يهود و نصارا باشد.
فالذين آمنوا به و عزروه و نصروه و اتبعوا النور...**

***(239/12)***

**كلمه (عزروه ) از مصدر (تعزير) به معناى يارى تواءم با تعظيم است . و مقصوداز نورى كه با او نازل شده همان قرآن كريم است ،
و غرض از اين تعبير اين است كه بفهماند قرآن كريم نورى است كه راه زندگى و آن طريقى را كه انسان بايد براى رسيدن به سعادت و كمال خود بپيمايد روشن مى سازد، چون زمينه كلام اثبات همين معنا است .
و در اينكه فرمود (انزل معه نازل - شده با او) و نفرمود (انزل عليه - نازل شد بر او) و يا (انزل اليه - نازل شد بسوى او) با در نظر گرفتن اينكه كلمه (مع ) به معناى همراه بودن چيزى با چيز ديگرى است ، اشاره و تلويح است به همان معناى شهادتى كه گفتيم ، و همين يك كلمه معناى آيه را به اين بر مى گرداند كه پيروى كنيد نورى را كه نازل بر وى شده در حالى كه اين نور (قرآن ) با شرايعى كه در بر داشته و اظهار مى كند خود شاهد صدق وى است و گواه بر اين است كه وى همان كسى است كه انبياى خود شما و كتاب هاى آسمانى تان از آمدنش خبر داده است . و بنابراين ، كلمه (معه ) حال از نائب فاعل (انزل ) خواهد بود. و نظير اين تعبير در آيه (فبعث الله النبيين مبشرين و منذرين و انزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه ) نيز به كار رفته .
وجوهى كهدر معناى جمله : (انزل معه ) و علت تعديه كلمه :(انزل ) با (مع ) گفته شده است .
مفسرين ديگر در توجيه اين تعبير و معناى كلمه مزبور اختلاف كرده ، بعضى گفته اند: ظرف (مع ) متعلق است به (انزل ) و ميان كلمه مزبور و ضميرى كه بدان اضافه شده است مضاف ديگرى است كه حذف شده ، و آن يا رسالت است و يا نبوت ، و تقدير كلام (مع نبوته ) و يا (مع رسالته ) است ، براى اينكه اگر اين مضاف را در تقدير نگيريم معناى آيه (پيروى مى كنند قرآنى را كه با او نازل شده ) مى شود و حال آنكه قرآن با رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) نازل نشده بلكه با جبرئيل نازل شده .**

***(239/13)***

**بعضى ديگر گفته اند: كلمه مذكور متعلق است به (اتبعوا) و معناى آيه (پيروى و شركت مى كنند با او در پيروى كردن قرآن ) است ، و يا اين است كه (با پيروى كردن او قرآن را نيز پيروى مى كنند).
بعضى ديگر گفته اند: حال از فاعل (اتبعوا) است و معنايش اين است كه (پيروى مى كنند قرآن را در حالى كه در پيروى كردنشان با رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) هستند).
عده اى ديگر گفته اند: كلمه (مع ) به معناى (على ) است . و بعضى ديگر گفته اند: در معناى كلمه (عند - نزد) مى باشد. و ليكن دور بودن اين معانى از ظاهر آيه شريفه بر كسى پوشيده نيست .
پس اينكه فرمود: (فالذين آمنوا به و عزروه و نصروه و اتبعوا النور ...) به منزله تفسيرى است براى صدر آيه كه فرمود: (الذين يتبعون الرسول ) و توضيح مى دهد كه منظور از پيروى رسول بطور حقيقت ، همانا پيروى كتاب خداست كه مشتمل است بر شرايع و احكام خدا، و آن چيزى كه براى او معناى اتباع را دارد همان ايمان به نبوت و رسالت او و تكذيب نكردن و احترامش را رعايت كردن و در برابر اوامرش تسليم بودن و در انجام مقاصد ياريش كردن است .
و اين جمله يعنى جمله (فالذين آمنوا به ...) نتيجه اى است كه بر صدر آيه يعنى جمله (الذين يتبعون الرسول ...) متفرع مى شود، چنانكه قبلا هم گفتيم جمله دوم بيان خاصى است كه از بيان عام (و الذين هم باياتنا يومنون ) استخراج شده است ، و معنايش اين است كه : وقتى پيروى رسولى كه داراى اين صفات است همان ايمان به آيات ما باشد كه ما آن را به بنى اسرائيل توصيه نموده و پاداش آن را بسط رحمت در دنيا و آخرت قرار داده و گفتيم اگر به آيات ما ايمان بياوريد با رسيدن به حسنه در دنيا و آخرت رستگار مى شويد، پس ك سانى كه از يهود به وى ايمان آورده و او را يارى كنند همانا اينان رستگارند.**

***(239/14)***

**عموميت و شمول رسالت پيغمبر اكرم اسلام (ص ) واستدلال براى رفع استيحاش يهود و مردم غير عرب از بعثت آن حضرت .
قل يا ايها الناس انى رسول الله اليكم جميعا... و يميت
بعد از آن كه از اوصاف پيغمبر گراميش بدست آمد كه نزد وى آن دين كاملى است كه حياط طيّب بشرى را در هر مكان و در هر زمانى كه فرض شود تضمين مى كند، و بشر در رسيدن به چنين زندگانى احتياجى به بيش از امر به معروف و نهى از منكر و تجويز طيبات و تحريم خبائث و الغاء خرافات و گشودن قيد و بندهاى بيهوده اى كه خود به دست خويش زده است ، ندارد، اينك در جمله مورد بحث پيغمبر خود را دستور مى دهد تا نبوت خود را بر جميع طبقات بشر اعلام نمايد، و بدون اينكه آن را مخصوص قومى كند، بگويد: (ايها الناس ! من بدرستى فرستاده خدا به سوى همگى شمايم ).
(الذى له ملك السموات و الارض لا اله الا هو يحيى و يميت ) - صفاتى است كه خداوند خود را به آن توصيف نموده ، و مجموع آنها به منزله تعليلى است كه امكان رسالت از ناحيه خدا را فى نفسه بيان نموده ، و در ثانى امكان عموميت اين رسالت را اثبات مى كند، و بدين وسيله استيحاش و تعجب بنى اسرائيل را كه چگونه ممكن است مردى غير از يهود آنهم از طبقه درس نخوانده به چنين نبوتى جهانى برسد از بين مى برد، چون يهوديها پيش خود چنين خيال مى كردند كه در ميان همه اقوام بشرى فقط آنها از حزب خدايند بلكه آنها خود را از نزديكان درگاه خدا و حتى فرزندان و دوستان خدا مى پنداشتند، و همچنين استيحاش ناشى از عصبيت غير عرب را از اينكه مردى عرب بر آنان مبعوث شود زائل مى كند.**

***(239/15)***

**وجه دلالت جمله مورد بحث بر اين معانى اين است كه در جمله قبل مى فرمود: (من فرستاده خدا به سوى همگى شمايم ) و در اين جمله خدا را توصيف نموده و مى فرمايد: (آن خدايى كه ...) پس برگشت معناى اين دو جمله به اين است كه : (آن خدايى مرا به رسالت خود برگزيده كه ملك آسمانها و زمين و سلطنت عالى بر آسمان و زمين از آن او است ، همان خدايى كه معبودى جز او نيست كه مالك گوشه اى از آسمانها و زمين باشد، پس تنها اوست كه مى تواند به هر چه بخواهد حكم كند و هيچ مانعى مزاحم نفوذ حكمش نيست و هيچ اراده اى جلوگير نفوذ اراده اش نمى باشد، اوست كه مى تواند به اراده خود رسولى به سوى طايفه اى از بندگانش ‍ و يا به سوى همه آنان گسيل بدارد، او همان خدايى است كه زنده كردن و ميراندن به دست او است ، پس همو مى تواند مردمى را و يا همه بشر را به حياتى سعيد و طيب زنده كند، چون سعادت و هدايت از زندگى است همانطور كه شقاوت و ضلالت از مرگ است ، همچنانكه فرموده : (يا ايها الذين آمنوا استجيبوا لله و للرسول اذا دعاكم لما يحييكم ) و نيز فرموده : (او من كان ميتا فاحييناه و جعلنا له نورا يمشى به فى الناس ) و نيز فرموده : (انما يستجيب الذين يسمعون و الموتى يبعثهم الله ).
فامنوا بالله و رسوله النبى الامى ...
اين آيه شريفه تفريع بر آيه قبل است ، و معنايش اين است كه : وقتى مطلب از اين قرار باشد، پس به من ايمان بياوريد، زيرا من همان پيغمبر امى هستم كه تورات و انجيل شما به آمدنم بشارت داده ، و من به خدا ايمان داشته و به وى كفر نمى ورزم ، و همچنين به كلمات او ايمان آورده ام ، و كلمات او همان شرايع و احكامى است كه بر من و بر انبياى سابق بر من نازل كرده است ، مرا پيروى كنيد باشد كه رستگار شويد.**

***(239/16)***

**اين آن معنايى است كه سياق آيه اقتضاى آن را دارد، و از اين معنا وجه التفات از تكلم (انى رسول الله ) به غيبت (رسوله ...)، معلوم مى شود، البته بايد دانست كه از ظاهر سياق استفاده مى شود كه اين آيه دنباله آيه سابق و هر دو كلام رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) است .
و وجه التفات همانطور كه قبلا هم خاطر نشان شد اين است كه بجاى اينكه بفرمايد: (پس ايمان آوريد به خدا و به من ) فرمود: (پس ايمان بياوريد به خدا و به رسول او)، آنگاه رسول را به اوصافى وصف كرد تا بدين وسيله امر در (فامنوا) و در (فاتبعوه لعلكم تهتدون را تعليل كرده باشد.
و مقصود از (اهتداء) در (تهتدون ) هدايت يافتن بسوى سعادت اخروى است كه عبارت است از خوشنودى خدا و بهشت او، نه هدايت يافتن به راه حق ، زيرا ايمان به خدا و به رسول خدا و پيروى كردن احكام و شرايع رسول ، خودش اهتداء به راه حق است ، نه اينكه نتيجه اش اهتداء به راه حق باشد. پس برگشت معناى (لعلكم تهتدون ) به معناى (اولئك هم المفلحون ) است كه در آيه قبلى بعنوان نتيجه ايمان به خدا و پيروى رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) ذكر شده است .
مراد از (هدايت ) و (امت ) در: (و من قوم موسى امة يهدون بالحق )
و من قوم موسى امه يهدون بالحق و به يعدلون
در اين جمله عمل صالح نيكان از بنى اسرائيل را مى ستايد، و اين از انصاف قرآن است كه بعد از بر شمردن سيئاتى كه از آنان سر زده مستحقين مدح را نيز مدح مى كند، و حاصل معنايش اين است كه : همه بنى اسرائيل خدا و رسول را مخالفت نكرده و بر ضلالت و ظلم پافشارى نداشتند، بلكه پاره اى از ايشان مردمى بودند كه ديگران را به سوى حق راهنمايى نموده و در ميان ايشان به حق و عدالت حكم مى كردند. بنابراين ، بايد گفت : (باء) در (بالحق ) همان بائى است كه علماى نحو آن را (باء آلت ) مى نامند، مى توان هم گفت كه (باء ملابسه ) است .**

***(239/17)***

**بنابراين معنا، آيه مورد بحث از مواردى است كه خداوند هدايت را به غير خود و به غير انبياء و امامان نسبت داده ، نظير حكايتى كه از مؤ من آل فرعون كرده و با اينكه ظاهرا پيغمبر نبوده درباره اش فرموده : (و قال الذى آمن يا قوم اتبعون اهدكم سبيل الرشاد)
و بعيد نيست كه مراد از امت از قوم موسى در آيه مورد بحث ، انبياء و امامانى باشند كه بعد از موسى در ميان بنى اسرائيل پديد آمدند و قرآن درباره شان در چند مورد و از آن جمله فرموده : (و جعلنا منهم ائمه يهدون بامرنا لما صبروا و كانوا باياتنا يوقنون )
چون اگر هدايت به حق را كه در آيه مورد بحث است بر معناى حقيقيش حمل كنيم جز از پيغمبران و امامان ساخته نيست ، و بحث از اين معنا را در تفسير آيه (قال انى جاعلك للناس اماما) و آيه (فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره ) و همچنين در ذيل آياتى ديگر گذرانديم .
معناى (اسباط) و اشاره به آيات و معجزاتى كه از موسى (ع ) در سوره اعراف آمدهاست
و قطعنا هم اثنتى عشره اسباطا امما...**

***(239/18)***

**كلمه (سبط) در لغت به معناى پسر زاده و يا دختر زاده است ، و جمع آن (اسباط) مى آيد، و ليكن در بنى اسرائيل به معناى قوم خاصى بوده ، سبط در اصطلاح ايشان به منزله قبيله در نزد عرب است ، از ابن حاجب نقل شده كه گفته است : كلمه (اسباطا) در اين آيه بدل از عدد است نه تميز عدد وگرنه اگر تميز مى بود مى بايستى اسباط بنى اسرائيل حداقل سى و شش سبط و تيره مى بودند و حال آنكه نبودند، چون سبط در بنى اسرائيل دوازده تيره بود و بنابراين حداقل جمع سبط سى و شش است ، پس ناچار بايد بگوييم كلمه (اسباطا) بدل از عدد است ، و تميز عدد حذف شده چون با بودن اسباطا احتياجى به ذكر آن نبوده ، و تقدير كلام (و قطعناهم اثنتى عشره فرقه اسباطا) است . البته كسانى ديگر هم گفته اند كه كلمه مذكور تميز است ، و اشكال ابن حاجب هم وارد نيست زيرا اگر چه كلمه به صيغه جمع است ولى در اينجا به معناى مفرد آمده و معناى آن ، جماعت و يا طايفه و يا نظير آن است .
(و اوحينا الى موسى اذ استسقيه قومه ...) (انبجست ) از (انبجاس ) و به معناى انفجار است ، و بعضى گفته اند به معناى بيرون شدن اندك اندك آب است ، بخلاف انفجار كه به معناى بيرون شدن به كثرت و فراوانى است . و از ظاهر اينكه فرمود: (پس منفجر شد از آن دوازده چشمه و هر گروهى از مردم چشمه خود را شناختند) بدست مى آيد كه چشمه ها به عدد اسباط بنى اسرائيل يعنى دوازده بود، چون مى رساند كه هر چشمه مخصوص يك تيره بوده و اينكه اين اختصاص به خاطر مشاجره اى بوده كه با يكديگر داشته اند، و اين ظاهر تاءييد مى كند رواياتى را كه درباره داستان اين چشمه ها وارد شده . معناى بقيه آيه شريفه روشن است .**

***(239/19)***

**در آيات اين سوره خداى سبحان از معجزات موسى (عليه السلام ) و آيات وى چند معجزه زير را بر شمرده : 1 - اژدها 2 - يد بيضاء 3 - قحطى فرعونيان 4 - نقص ثمرات ايشان 5 - طوفان 6 - ملخ هاى بالدار 7 - ملخ هاى بى بال 8 - قورباغه 9 - خون شدن آب نيل 10 - غرق شدن فرعونيان در نيل
11 - ميراندن و زنده كردن هفتاد نفر از ياران موسى 12 - شكافته شدن دوازده چشمه از سنگ با ضربت موسى 13 - سايه افكندن ابر بر سر بنى اسرائيل 14 - فرو فرستادن من و سلوى 15 - كندن كوه از ريشه و آن را بر بالاى سر بنى اسرائيل مانند سايه بان نگهداشتن . و ليكن مى توان تكلم با خداى تعالى و نزول تورات و مسخ شدن پاره اى از بنى اسرائيل به صورت ميمون را نيز بر آن اضافه نمود،و ما - ان شاء الله - در تفسير سوره هود راجع به اين چند معجزه نيز بحث خواهيم كرد.
بحث روايتى
در تفسير عياشى از محمد بن سالم نى فروش از حارث بن مغيره از ابى عبدالله (عليه السلام ) روايت مى كند كه حارث گفت : به حضرتش عرض كردم ، عبد الله بن عجلان در مرضى كه به آن مرض درگذشت مى گفت من در اين مرض نمى ميرم و مرد. حضرت فرمود خداوند: هيچ گناهى از او نيامرزد اين چه فكر باطلى بوده كه او كرده ؟ موسى (عليه السلام ) از قوم خود هفتاد مرد برگزيد و وقتى دچار رجفه شدند و هم ه هلاك گرديدند موسى گفت : پروردگارا اصحابم اصحابم خطاب آمد من بجاى ايشان اصحابى بهتر به تو مى دهم عرض كرد: من ايشان را مى شناختم و به ايشان علاقمند بودم ، خداوند بجاى آنان انبيايى براى وى مبعوث كرد.
مؤ لف : مقصود امام (عليه السلام ) اين بوده كه بعد از درگذشت عبدالله عجلان خداوند اصحابى بهتر از او به وى ارزانى بدارد، همچنانكه به موسى (عليه السلام ) داد، و ليكن اين روايت در باب خود روايت غريبى است و با ظاهر قرآن سازگار نيست .
روايتى درباره علت اينكه انتخاب امام به مردم واگذار نشده است**

***(239/20)***

**و در تفسير برهان از ابن بابويه و او به سند خود از سعد بن عبدالله قمى در ضمن حديث طويلى روايت كرده كه گفت : خدمت امام قائم (عليه السلام ) عرض كردم اى مولاى من مرا خبر ده از اينكه چرا مردم از انتخاب امام و زمامدار براى خود ممنوع شدند؟ فرمود: امام مصلح و يا مفسد؟ عرض كردم البته مصلح . فرمود: آيا با اينكه احدى از مردم از صلاح و فساد درونى اشخاص آگاهى ندارند آيا ممكن است شخصى را كه انتخاب مى كنند اتفاقا برخلاف تشخيصشان مفسد از كار در آيد؟ عرض كردم بلى ممكن است . فرمود: علت ممنوعيت مردم همين است كه من آن را به صورت برهان برايت ايراد كردم .**

***(239/21)***

**سپس رو به سعد كرده و فرمود: بگو ببينم پيغمبرانى كه خدا آنها را برگزيده و كتابشان داده و با عصمت تاءييدشان كرده با اينكه اعلم - در دو نسخه چاپى از برهان اعلام وارد شده و ليكن احتمال دارد كه تصحيف شده باشد - همه امت ها هستند مانند موسى و عيسى (عليهماالسلام ) آيا با وفور عقل و كمال علمى كه دارند هيچ ممكن نيست كه وقتى بخواهند اشخاص نيكى را براى كارى انتخاب كنند اتفاقا منافق از كار در آيند؟ عرض كردم : نه . فرمود: بلكه ممكن است ، به شهادت اينكه موسى كليم الله (عليه السلام ) با وجود عقل و كمال علمش و با اينكه وحى به او مى شد مع ذلك وقتى از اعيان قومش و از وجوه لشكريانش و خلاصه از كسانى كه شكى در ايمان و اخلاصشان نداشت هفتاد نفر براى رفتن به ميقات برگزيد انتخابش به خطا رفت و بجاى هفتاد نفر با ايمان هفتاد نفر منافق برگزيد و قرآن درباره اش فرموده : (و اختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا - تا آنجا كه ميفرمايد - لن نومن لك حتى نرى الله جهره فاخذتهم الصاعقه بظلمهم ). پس با اينكه مى بينيم اختيار و انتخاب مثل موسى كسى كه خداوند براى نبوتش برگزيده به خطا مى رود و افسد را بجاى اصلح بر مى گزيند مى فهميم كه انتخاب تنها و تنها كار كسى است كه به باطن اشخاص راه داشته و ضمائر و سريره هاى افراد برايش آشكار باشد، و نيز مى فهميم كه بعد از خطا رفتن انتخاب انبياء انتخاب مهاجر و انصار يك پشيز ارزش ‍ نداشته است .
مؤ لف : آيه اى كه امام (عليه السلام ) در اين روايت بدان استشهاد كرده نقل به معنى شده ، يعنى امام (عليه السلام ) آن را از آيات سوره اعراف و سوره نساء تركيب كرده است .
چند روايت در مورد داستان هفتاد نفر برگزيدگان موسى (ع ) براى حضور در ميقات**

***(239/22)***

**و در الدر المنثور از ابن ابى حاتم و ابوالشيخ از نوف حميرى روايت كرده كه گفت : وقتى موسى براى رفتن به ميقات پروردگارش ‍ هفتاد نفر از قوم خود را برگزيد خدايش فرمود: من زمين را براى شما سجده گاه و مايه طهارت قرار داده و سكينت را با شما در خانه هاتان قرار مى دهم ، و چنانتان مى كنم كه تورات را از حفظ بخوانيد و در نتيجه مردان و زنان و غلامان و آزادگان همگى بتوانند آن را قرائت كنند.
موسى به قوم خود گفت : (خداوند براى شما تمامى روى زمين را سجده گاه و آن را مايه طهارت قرار داده ) گفتند: ما در غير معابد نماز نمى خوانيم چه احتياج به چنين ترخيصى داريم . گفت : (خداوند سكينت را با شما و در خانه هاى شما قرار داده ) گفتند: (لازم نيست ، ما دوست داريم كه در همان تابوت كه بود بماند)
گفت : (خداوند قدرتى به شما مى دهد كه زن و مرد و صغير و كبير و آزاد و بنده شما همگى بتوانيد تورات را از بر بخوانيد) گفتند (ما نمى خواهيم مگر خواندن از روى كتاب را) بعد از اين گفت و شنود و لجاجت بنى اسرائيل بود كه خداوند فرمود: (فساكتبها للذين يتقون و يوتون الزكوه ... - تا آنجا كه مى فرمايد - المفلحون )، (آنگاه موسى گفت : پروردگارا من قوم خود را به درگاه تو آوردم و نتيجه آمدنشان را به ديگران دادى پروردگارا پس مرا پيغمبر آن مردم قرار بده ) فرمود: (پيغمبر ايشان از خود ايشان است ) عرض كرد: (پس مرا از آن امت قرار بده ) فرمود: (تو آن امت را درك نمى كنى ) عرض كرد: (من قوم خود را به درگاهت آوردم وفاده ايشان را به ديگران دادى )؟ اينجا بود كه خداوند به وى وحى فرستاد: (و من قوم موسى امه يهدون بالحق و به يعدلون ) حميرى گفت (در اينجا موسى راضى شد، آنگاه رو به حضار كرده و گفت آيا ستايش نمى كنيد خدايى را كه در آن روز حفظ غيبت شما را كرده و بجاى شما گوش داد مطالب مربوط به شما را و وفاده ديگران را براى شما قرار داد؟**

***(239/23)***

**و نيز در همان كتاب از ابن ابى حاتم و ابوالشيخ از نوف بكالى روايت كرده كه گفت : موسى بعد از آنكه از قوم خود هفتاد نفر انتخاب نمود به ايشان گفت : اينك به سوى خدا روانه شويد، و از او هر چه مى خواهيد درخواست كنيد، خود موسى درخواستى داشت و ايشان درخواستى ، وقتى به ميقاتگاه يعنى به كوه طور رسيدند موسى رو به ايشان كرده و گفت : اينك درخواست خود را عرضه بداريد، ايشان گفتند: (خدا را به ما نشان بده ) گفت : (واى برشما دوباره اين درخواست را از خدا مى كنيد) گفتند: (درخواست ما همين است بايد خدا را آشكارا به ما نشان دهى ) اين را كه گفتند صاعقه ايشان را گرفت و همگى مدهوش افتادند، موسى عرضه داشت : (پروردگارا من هفتاد نفر از نيكان و سرشناسان بنى اسرائيل را به ميقات تو آوردم حال به سوى ايشان برگردم و يك نفر از آنان با من نباشد جواب بنى اسرائيل را چه بگويم ؟ آيا مرا نخواهند كشت ؟ صدائى به گوش موسى رسيد كه درخواست خود را عرضه بدار، موسى گفت : (پروردگارا از تو مى خواهم كه همراهان مرا زنده كنى ) خداوند همگى ايشان را زنده كرد و در نتيجه درخواست ايشان و درخواست موسى هدر رفت ، و اين درخواست ماند براى اين امت ، چون آنها نتوانستند استفاده كنند.
بيان ضعف آن آيات**

***(239/24)***

**مؤ لف : اين دو روايت را از اين جهت ايراد كرديم كه از نظر شباهت در قصه شبيه به روايات موقونه بود، و ليكن صرفنظر از اختلافى كه در مضمون آندو است از نظر جزئيات قصه نه با يكديگر تطبيق مى شوند و نه با ظاهر آيات ، درخواستى كه كردند تنها مساءله ديدن خدا بود كه رد شد، و درخواست موسى هم زنده شدن ايشان بود كه زنده شدند، و درخواست ديگرش نوشته شدن رحمت بر بنى اسرائيل بود كه آنهم به شرط تقوا و ايمان به آيات خدا مستجاب شد، ديگر چه وفاده و اجرى طلب داشتند كه به ايشان داده نشد و در عوض آن را به امت آخرالزمان دادند؟ اشكال ديگر اينكه از ظاهر سياق استفاده مى شود كه در جمله (و من قوم موسى امه يهدون بالحق و به يعدلون ) خطاب به پيغمبر اكرم است نه به موسى .
نظير اين دو روايت در منطبق نشدن با آيه ، روايتى است كه از ابن عباس در ذيل جمله (اكتب لنا فى هذه الدنيا حسنه و فى الاخره ) نقل شده ، در اين روايت ابن عباس گفته است : خداوند اين درخواست را به موسى نداد، بلكه در جوابش فرموده : (عذابى اصيب به من اشاء - تا آنجا كه مى فرمايد - المفلحون )، مقصود ابن عباس اين است كه خداوند اين دعاى موسى را در حق امت اسلام مستجاب كرد نه در حق خود او، و ما گفتيم كه ظهور آيه در غير اين معنا است .
و نيز نظير اين روايت آن روايتى است كه از سدى نقل شده كه در ذيل جمله (ان هى الا فتنتك ...)، گفته است : موسى گفت پروردگارا! سامرى به ايشان گفت گوساله درست كنند ليكن چه كسى گوساله را زنده كرد و روح در آن دميد؟ پروردگار فرمود: (من ). گفت : پس تو خودت ايشان را گمراه كردى .**

***(239/25)***

**عياشى نيز نظير اين روايت را در تفسير خود از ابى جعفر و ابى عبدالله (عليه السلام ) بطور مرسل يعنى بدون ذكر سند نقل كرده ، و در آن دارد كه موسى گف ت : پروردگارا چه كسى گوساله را به صدا درآورد؟ فرمود: (من ). موسى اين را كه شنيد گفت : (ان هى الا فتنتك تضل بها من تشاء و تهدى من تشاء).
و اشكال اين روايات اين است كه موسى (عليه السلام ) جمله مذكور را در موقع هلاك شدن هفتاد نفر گفته نه در داستان سامرى و گوساله اش ، مگر اينكه بگوييم موسى اين جمله را دوباره و در دو جا گفته است .
رواياتى درباره رحمت واستعه خداى تعالى
و در الدر المنثور از احمد و ابو داود از جندب بن عبدالله بجلى روايت كرده است كه گفت : مردى عرب از باديه وارد شد و شتر خود را خوابانيد و آن را عقال كرد و سپس پشت سر پيغمبر (صلى الله عليه و آله وسلم ) به نماز ايستاد، بعد از نماز به صداى بلند چنين دعا كرد: پروردگارا مرا و محمد (صلى الله عليه و آله و سلم ) را رحم كن و احدى را در رحمت من و او شريك مساز. رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) فرمود از رحمت عمومى و واسع خداوند جلوگيرى مى كنى ؟ براى خدا صد رحمت است كه از آنهمه تنها يك رحمت را بر خلق خود نازل كرده و با آن جن و انس و چارپايان را با يكديگر مهربان مى كند، نود و نه رحمت ديگر دارد.
و نيز در همان كتاب از احمد و مسلم از سلمان فارسى از رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) روايت كرده كه فرمود: براى خداوند صد رحمت است ، از آن جمله رحمتى است كه با آن خلق خود را با يكديگر مهربان كرده و ميان وحوش با بچه هايشان عاطفه قرار داده ، و نود و نه رحمت ديگر خود را براى روز قيامت قرار داده .**

***(239/26)***

**و نيز مى گويد: ابن ابى شيبه از سلمان بطور موقوف و ابن مردويه نيز از همان جناب روايت كرده كه گفت : رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) فرمود: خداوند روزى كه آسمانها و زمين را مى آفريد صد رحمت آفريد كه هر يك از آنها درست قالب زمين و آسمانها است ، از آن صد رحمت يكى را به زمين فرستاد كه باعث مهربانى خلايق با يكديگر شد، و با آن رحمت است كه مادران نسبت به فرزندان مهر مى ورزند، و وحوش و طيور از يك آبخور آب مى آشامند، و خلايق با هم زندگى مى كنند، ولى روز قيامت خداوند اين رحمت را از دل ها مى كند و آن را به اضافه نود و نه رحمت ديگر تنها به متقين واگذار مى كند، آنگاه آن حضرت آيه (و رحمتى وسعت كل شى ء فساكتبها للذين يتقون ) را قرائت كردند.
مؤ لف : اين معنا از طريق شيعه از ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) نيز روايت شده ، و گويا روايت دوم از سلمان همان روايت اول است كه نقل به معنا شده ، و ليكن راوى كه آن را نقل به معنا كرده با اضافه كردن جمله (ولى روز قيامت خداوند اين رحمت را از دل ها مى كند) روايت را ضايع كرده ، و بايد از او پرسيد اگر در قيامت خداوند اين رحمت را از غير متقين سلب كند پس چگونه آسمان و زمين باقى مانده و بهشت و دوزخ بجاى مى ماند؟ و چگونه ملائكه و غير ايشان بدون رحمت شامله خدا زنده مى مانند؟
پس تعبير بهتر آن تعبيرى است كه در پاره اى از روايات ما اماميه وارد شده
كه - بطورى كه به ياد دارم - فرموده اند: در آن روز خدا همه صد رحمت خود را در مؤ منين جمع مى كند، و اين معنا غير از كندن و سلب رحمت از غير مؤ منين است ، اولى جائز و معقول هست و ليكن دومى معقول و متصور نيست - دقت بفرماييد -.**

***(239/27)***

**و نيز در الدر المنثور از طبرانى از حذيفه بن اليمان از رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) روايت كرده كه در حديثى فرمود: به آن خدايى كه جان من در دست اوست هر آينه خداوند در قيامت آمرزشى كند كه ابليس هم به طمع بيفتد.
مؤ لف : و از طرق شيعه از ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) نيز نظير اين معنا روايت شده .
باز در همان كتاب از ابن ابى حاتم و ابوالشيخ از ابى بكر هذلى روايت شده كه گفت : وقتى آيه (و رحمتى وسعت كل شى ء) نازل شد، ابليس گفت : پروردگارا من هم چيزى هستم ، خطاب آمد (فساكتبها للذين يتقون ...)، پس آن رحمت را از ابليس سلب كرد.
مؤ لف : ظاهرا مضمون اين روايت فرضى است كه خود ابى بكر هذلى كرده نه اينكه از رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) صادر شده باشد، به جهت اينكه بدون شك شيطان هم از رحمت واسعه خداوند كه در صدر آيه است برخوردار است ، و آن رحمت خاصه خدا است كه در ذيل آيه ذكر شد و ابليس از آن محروم است .
اهميت و ارزش بيشتر ايمان كسانى كه پيامبر (ص ) را نديده به آن حضرت ايمان آوردهاند
در تفسير برهان از نهج البيان روايت كرده كه رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) فرمود: كدام يك از خلايق ايمانشان حيرت انگيزتر است ؟ گفتند: ملائكه . فرمود: ملائكه خود در نزد پروردگارند، جهت ندارد كه ايمان نداشته باشند. گفتند: انبياء (عليهم السلام ). فرمود: انبياء هم مورد وحى خداى تعالى هستند، با اين حال ايمان آوردنشان خيلى مهم نيست . گفتند: ما. فرمود: شما هم با من كه پيغمبرم معاصر هستيد، جهت ندارد كه ايمان نياوريد، بلكه ايمان آن مردمى مهم و با ارزش است كه بعد از شما مى آيند، با اينكه جز نوشته اى در اوراق چيزى نديده اند مع ذلك به همان نوشته ايمان مى آورند، اين است معناى آيه (و اتبعوا النور الذى انزل معه اولئك هم المفلحون ).**

***(239/28)***

**مؤ لف : اين خبر هيچ اشكالى ندارد، چيزى كه هست بايد دانست كه مقصود رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) بيان شاءن نزول آيه نبوده بلكه تطبيق آيه بر يكى از مصاديقش بوده است . و همچنين آن روايتى كه مى گويد مقصود از نور در آيه شريفه على (عليه السلام ) است معنايش اين است كه يكى از مصاديق آن نور، على (عليه السلام ) است ، ممكن هم هست بگوييم روايت دوم ناظر به باطن آيه است نه به ظاهر آن .
منشعب شدن بنى اسرائيل به هفتاد و چند فرقه و ناجيه بودن يكى از آن فرق
و در الدر المنثور است كه ابن ابى حاتم از على بن ابيطالب (عليه السلام ) روايت كرده كه گفت : بنى اسرائيل بعد از موسى به هفتاد و يك فرقه منشعب شدند و اهل نجات از همه آنها يك فرقه است و ما بقى در آتشند و نصارا بعد از عيسى (عليه السلام ) به هفتاد و دو فرقه منشعب شدند و اهل نجات از آنها تنها يك فرقه است ، و مابقى در آتشند، امت اسلام هم به هفتاد و سه فرقه منشعب خواهند شد و همه آن فرق در آتشند مگر يك فرقه ، قرآن درباره آن يك فرقه از امت موسى فرموده : (و من قوم موسى امه يهدون بالحق و به يعدلون ) و درباره امت عيسى فرموده : (منهم امه مقتصده ) اين آن دو امت اهل نجات از قوم موسى و عيسى هستند. و درباره ما مسلمانان مى فرمايد: (و ممن خلقنا امه يهدون بالحق و به يعدلون ) اين آن فرقه اهل نجات از امت اسلام است .
next page
fehrest page
back page**

***(239/29)***

**next page
fehrest page
back page
و درتفسير عياشى از ابى الصهبان بكرى روايت كرده كه گفت : من در حضور على بن ابيطالب (عليه السلام ) بودم كه آن حضرت راءس ‍ الجالوت و اسقف نصارا را احضار نمود و به ايشان گفت : من از شما پرسشى خواهم كرد كه خودم به جواب آن داناتر از شمايم ، پس ‍ بيهوده از دادن جواب آن طفره نرويد و از من كتمان نكنيد. آنگاه به راءس الجالوت گفت : به حق آن كسى كه تورات را بر موسى نازل كرد، و بنى اسرائيل را از من و سلوى خورانيد، و براى ايشان از دل دريا راه خشكى باز كرد، و از سنگ كوه طور براى ايشان دوازده چشمه جوشانيد، و هر يك را به سبطى از اسباط بنى اسرائيل اختصاص داد مرا خبر ده از اينكه بنى اسرائيل بعد از موسى به چند فرقه منشعب شدند؟ راءس الجالوت گفت : به يك فرقه باقى ماندند. حضرت فرمود: به حق آن خدايى كه جز او معبودى نيست دروغ گفتى ، بنى اسرائيل به هفتاد و يك فرقه منشعب شدند، و همه در آتشند مگر يك فرقه ، كه قرآن درباره ايشان مى فرمايد: (و من قوم موسى امه يهدون بالحق و به يعدلون ).
و در مجمع البيان گفته است : اين فرقه از يهود قومى هستند كه در ماوراى چين زندگى مى كنند، و بين آنان و سرزمين چين وادى ريگزارى فاصله است ، قومى هستند كه چيزى از شرايع و احكام تورات را تغيير نداده اند. صاحب مجمع البيان سپس اضافه كرده است كه اين معنا مضمون روايتى است كه از ابى جعفر (عليه السلام ) نقل شده است .
اشاره به روايات و داستان هاى خرافى و مجعولى كه درباره فرقه يهود ساخته وپرداخته شده است**

***(240/1)***

**مؤ لف : روايت مزبور ضعيف و غير مسلم الصدور است . علاوه بر اين ، از چنين فرقه يهودى كه به راه حق هدايت كنند و در بين خود به عدالت حكم نمايند اثرى نمى بينيم ، و بفرض هم كه در روزگار ما چنين مردمى در ماوراى چين بوده باشند قطعا فرقه هادى و عادل نيستند، براى اينكه اولا دين يهود با شريعت عيسى نسخ شده ، و ثانيا شريعت عيسى هم به آمدن دين اسلام از اعتبار ساقط گرديده ، پس اگر در ماوراى چين مردمى هادى به حق و عادل يافت شوند جز مسلمان نمى توانند باشند، و لذا بعضى از دانشمندان كه اين داستان خرافى را نقل كرده اند ناگزير شده اند يك جمله به آن بيفزايند و آن اين است كه رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) در شب معراج در ميان آنان فرود آمد و به دين اسلام دعوتشان كرد، و آنان به وى ايمان آورده و مسلمان شدند، و رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) نماز را به ايشان تعليم داد.**

***(240/2)***

**علاوه بر اين ، داستان هاى عجيب و غريبى براى ايشان تراشيده و نقل كرده اند، از آن جمله مقاتل گفته است : از جمله چيزهايى كه خداوند با آن رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) را فضيلت داده اين است كه او را در شب معراج به سوى پدران قوم موسى كه در ماوراى چين هستند فرستاد، و داستان اين قوم چنين است كه : وقتى بنى اسرائيل گناه كار شدند، و مردان نيكى را كه امر به عدالت مى كردند، كشتند، اين نيك مردان كه آن روز در زمين مقدس بسر مى بردند از خدا خواستند (پروردگارا ما را از ميان بنى اسرائيل بيرون كن )، خداوند دعايشان را مستجاب كرد و راهى از زير زمين برايشان باز كرد، نيك مردان يهود وارد آن نقب شدند، خداوند در آن نقب نهرى جارى ساخت كه همه جا با ايشان در جريان بود، و چراغى از نور براى - شان قرار داد كه همه جا پيش پايشان را روشن مى كرد، نيك مردان يهود يك سال و نيم در اين نقب راه پيمودند تا از بيت المقدس به سرزمين فعلى خود در چين رسيدند، خداوند ايشان را از زير زمين بيرون آورد و در سرزمينى منزل داد كه پرندگان و چارپايان و درندگان با هم زندگى مى كنند، سرزمينى كه در آنجا گناه و نافرمانى نيست ،
و رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) در شب معراج در ميان ايشان آمد در حالى كه جبرئيل با او بود، همگى به وى ايمان آورده و او را تصديق كردند، و آن جناب ايشان را نماز آموخت ، و ايشان اقرار كردند كه موسى به آمدن وى بشارتشان داده است .**

***(240/3)***

**خرافه ديگر روايتى است كه شعبى نقل كرده و گفته : براى خداوند بندگانى است در ماوراى اندلس به همان مقدار مسافتى كه ما با اندلس داريم ، مردمى هستند كه حتى تصور اينكه كسانى خدا را معصيت مى كنند برايشان ممكن نيست ، ريگ هاى زمينشان در و ياقوت وكوه هايشان طلا و نقره است ، نه زراعتى به عمل مى آورند و نه با درو كردن و بلكه با هيچ كارى سر و كار ندارند، براى هر يك جلو خانه هايشان درختى است كه برگ هاى پهنى دارد، از همان برگ ها لباس تهيه مى كنند، و درخت ديگرى است كه از ميوه آن ارتزاق مى نمايند. و همچنين روايات ديگرى كه در داستان اين فرقه خيالى از يهود وارد شده كه تمامى مجعول و دروغى است .
معناى آيه مورد بحث از بيان سابق معلوم شد، و احتياج به بيان زائدى ندارد.
آيات 171 - 161 سوره اعراف
و اذ قيل لهم اسكنوا هذه القريه و كلوا منها حيث شئتم و قولوا حطه و ادخلوا الباب سجدا نغفر لكم خطيئاتكم سنزيد المحسنين (161)
فبدل الذين ظلموا منهم قولا غير الذى قيل لهم فارسلنا عليهم رجزا من السماء بما كانوا يظلمون (162)
و سئلهم عن القريه التى كانت حاضره البحر اذ يعدون فى السبت اذ تاتيهم حيتانهم يوم سبتهم شرعا و يوم لا يسبتون لا تاتيهم كذلك نبلوهم بما كانوا يفسقون (163)
و اذ قالت امه منهم لم تعظون قوما الله مهلكهم او معذبهم عذابا شديدا قالوا معذره الى ربكم و لعلهم يتقون (164)
فلما نسوا ما ذكروا به انجينا الذين ينهون عن السوء و اخذنا الذين ظلموا بعذاب بئيس بما كانوا يفسقون (165)
فلما عتوا عن ما نهوا عنه قلنا لهم كونوا قرده خاسئين (166)
و اذ تاذن ربك ليبعثن عليهم الى يوم القيمه من يسومهم سوء العذاب ان ربك لسريع العقاب و انه لغفور رحيم (167)
و قطعناهم فى الارض امما منهم الصالحون و منهم دون ذلك و بلوناهم بالحسنات و السيئات لعلهم يرجعون (168)**

***(240/4)***

**فخلف من بعدهم خلف ورثوا الكتاب ياخذون عرض هذا الادنى و يقولون سيغفر لنا و ان ياتهم عرض مثله ياخذوه الم يوخذ عليهم ميثاق الكتاب ان لا يقولوا على الله الا الحق و درسوا ما فيه و الدار الاخره خير للذين يتقون افلا تعقلون (169)
و الذين يمسكون بالكتب و اقاموا الصلوه انا لا نضيع اجر المصلحين (170)
و اذ نتقنا الجبل فوقهم كانه ظله و ظنوا انه واقع بهم خذوا ما آتيناكم بقوه و اذكروا ما فيه لعلكم تتقون (171).
ترجمه آيات
و چون به ايشان گفته شد در اين قريه جاى گيريد و از هر جاى آن خواستيد بخوريد و در دعا گوييد گناهان ما فرو ريز، و از اين در سجده كنان درون شويد تا گناهانتان بيامرزيم ، و نيكوكاران را فزونى خواهيم داد (161)
كسانى از ايشان كه ستمگر بودند سخنى جز آنچه دستور داشتند بجاى آن آوردند و به سزاى آن ستم ها كه مى كردند از آسمان عذابى به ايشان فرستاديم (162)
ايشان را از دهكده اى كه نزديك دريا بود بپرس ، چون به حرمت شنبه تعدى كردند چون ماهى هايشان روز شنبه دسته دسته سوى ايشان مى آمدند، و روزى كه شنبه نمى گرفتند نمى آمدند، بدينسان به سزاى آن عصيان كه مى كردند مبتلايشان مى كرديم (163)
و چون گروهى از آنها گفتند براى چه گروهى را كه خدا هلاكشان مى كند يا عذاب سختشان مى كند پند مى دهيد، گفتند: پند دادن ما عذر جويى به پيشگاه پروردگارتان است و به اين اميد كه شايد پرهيزكارى كنند (164)
و چون چيزهايى را كه بدان تذكرشان داده شده بود به غفلت سپردند كسانى را كه از بدى منع مى كردند رهانيديم ، و كسانى را كه ستم كرده بودند به سزاى آن عصيان كه مى كردند به عذابى سخت دچار كرديم (165)
وقتى از آنچه نهى شده بودند سر پيچيدند گفتيمشان بوزينگان مطرود شويد (166)**

***(240/5)***

**و چون پروردگارت اعلام كرد كه تا روز قيامت بر يهودان كسى را مى گمارد كه آنها را عذابى سخت كند كه پروردگارت تند مجازات است ، و هم او آمرزگار و رحيم است (167)
و آنها را در زمين به گروهها تقسيم كرده ايم ، بعضى آنها شايسته گانند، و بعضى ديگر كم از آنند، و آنها را به خوبى ها و بدى ها بيازموديم شايد به خدا باز گردند (168)
از پس آنها جانشينان به جا ماندند كه كتاب آسمانى را به ميراث برده اند و خواسته اين دنيا به رشوه گيرند و گويند ما را خواهند بخشيد، و اگر خواسته اى نظير آن پيششان آيد بگيرند مگر از ايشان در تورات كه مندرجات آن را آموخته اند پيمان نگرفته اند كه درباره خدا جز حق نگويند، سراى آخرت براى كسانى كه پرهيزكارى مى كنند بهتر است چرا خرد ورزى نمى كنيد (169)
و كسانى كه به كتاب خدا چنگ زنند و نماز بپا كنند ما پاداش اصلاح گران را تباه نمى كنيم (170)
و چون آن كوه را بكنديم بالاى آنها برديم كه گويى سايبانى بود و گمان بردند كه كوه رويشان افتادنى است كتابى را كه به شما داده ايم محكم بگيريد و مندرجات آن را به خاطر بسپاريد شايد پرهيزكارى كنيد (171)
بيان آيات
بيان آيات شريفه ، كه قسمت ديگرى از داستان هاى بنىاسرائيل و نافرمانى هايشان را نقل مى كند.
در اين آيات چند قسمت ديگر از داستانهاى بنى اسرائيل و نافرمانى هاى ايشان نقل شده كه بخاطر نقض عهدى كه كردند خداوند به عقوبت گرفتارشان كرده است ، و از ستمگران كسانى برايشان مسلط كرده كه شكنجه شان داده اند، اين حال اسلاف ايشان بوده از اين اسلاف و نياكان بنى اسرائيل نسلهايى به وجود آمدند كه آيات خدا را به بهاى اندكى فروخته و در امر دين بى اعتنايى كردند، مگر عده كمى كه از حق نگذشتند.
و اذ قيل لهم اسكنوا هذه القريه ...**

***(240/6)***

**مقصود از (قريه ) همان سرزمينى است كه در بيت المقدس واقع بوده و بنى اسرائيل ماءمور شدند تا آن شهر را فتح نموده و با اهل آنجا كه از عمالقه بوده اند جنگيده و ايشان را هزيمت دهند و شهر را تصرف كنند، بنى اسرائيل از اين ماءموريت سر باز زده و در نتيجه به سرگردانى در بيابان (تيه ) مبتلا شدند، تفصيل اين داستان در سوره (مائده ) آيه (20 - 26) گذشت .
(و قولوا حطه و ادخلوا الباب سجدا...) گفتار در پيرامون نظير اين آيه در سوره (بقره ) آيه (58 - 59) گذشت ، و جمله (سنزيد المحسنين ) در موضع جواب از سؤ ال مقدر است ، كانه بعد از آنكه فرمود: (يغفر لكم خطيئاتكم ) كسى مى پرسد: ديگر چه ؟ مى فرمايد: ما نيكوكاران را زياده مى دهيم .
و سالهم عن القريه التى كانت حاضره البحر اذ يعدون فى السبت ...
يعنى از بنى اسرائيل حال اهل آن قريه اى را كه در ساحل دريا قرار داشت بپرس . مقصود از (حاضر دريا بودن ) در نزديكى دريا و مشرف به آن قرار داشتن است . (يعدون ) از (تعدى ) و در اينجا مقصود تجاوز از آن حدود و مقرراتى است كه خداوند براى روز شنبه يهود جعل فرموده بود، و آن اين بود كه بخاطر بزرگداشت اين روز شكار ماهى را ترك كنند. (اذ تاتيهم حيتانهم ) مقصود از (ماهى هاى ايشان ) ماهى هاى سمت ايشان است . (يوم سبتهم شرعا) كلمه (شرع ) جمع (شارع ) است كه به معناى ظاهر و آشكار است ، يعنى روزهاى شنبه ماهى هاى سمت ايشان خود را آشكار مى كردند و روى آب پيدا مى شدند. (و يوم لا يسبتون لا تاتيهم ) يعنى تجاوزشان از حدود خدايى روز شنبه بود كه ماهى ها روى آب آشكار مى شدند و ايشان ممنوع از صيد بودند، و اما بعد از روز شنبه كه مجاز در صيد بودند ماهى ها نزديك نمى آمدند،**

***(240/7)***

**و اين خود يك امتحانى بوده از خداى تعالى ، و خداوند به اين جهت ايشان را به چنين امتحانى مبتلا كرد كه فسق و فجور در ميان ايشان رواج يافته بود، و حرص بر اين اعمال ، ايشان را وادار به مخالف ت امر خدا و صيد ماهى و بدست آوردن هزينه فسق و فجورشان مى كرد، و تقوائى كه ايشان را از مخالفت باز بدارد نداشتند لذا فرمود: (و كذلك نبلوهم ) يعنى اينچنين ما ايشان را مى آزماييم (بما كانوا يفسقون ) بخاطر فسقى كه مرتكب مى شدند.
جواب دسته اى از امت موسى (ع ) كه نهى از منكر مى كردند به دسته ديگرى كه سكوتپيشه كرده بودند
و اذ قالت امه منهم لم تعظون قوما الله مهلكهم ...
معلوم مى شود امت ديگرى بوده كه اين امت را موعظه مى كرده اند، پس تقدير آيه چنين است : (اذ قالت امه منهم لامه اخرى كانت تعظهم - آن زمان كه امتى از ايشان به امت ديگرى كه ايشان را موعظه مى كرد گفتند ...) و جمله (لامه اخرى كانت تعظهم ) براى اختصار حذف شده است . و ظاهر اينكه گفتند: (چرا موعظه مى كنيد مردمى را كه خدا هلاكشان خواهد كرد) اين است كه ايشان اهل تقوا بوده اند، و از مخالفت امر خدا پروا داشته اند جز اينكه ديگران را كه اهل فسق بودند نهى از منكر نمى كردند، چون اگر خود اين امت نيز اهل فسق و تعدى بودند آن قوم ديگر ايشان را نيز موعظه مى كردند و در پاسخ اعتراض و ملامتشان نمى گفتند: (معذره الى ربكم - تا نزد پروردگار شما معذور باشيم ) و نيز از گفتار عده اى كه سكوت كردند بر مى آيد كه اهل فسق و فجور مساءله تجاوز و عصيان را به حدى رسانده بودند كه علنا مرتكب فسق مى شدند، و ديگر نهى از منكر در ايشان اثر نمى كرده ، چيزى كه هست آن امت ديگر كه سكوت نكرده و همچنان نهى از منكر مى كردند ماءيوس از موعظه نبودند و هنوز اميدوار بودند بلكه در اثر پافشارى بر موعظه و نهى از منكر دست از گناه بردارند، و لااقل چند نفرى از ايشان ، تا اندازه اى به راه بيايند.**

***(240/8)***

**علاوه بر اين ، غرضشان از اصرار بر موعظه اين بوده كه در نزد خداى سبحان معذور باشند، و بدين وسيله مخالفت با فسق ، و انزجار خود را از طغيان و تمرد اعلام داشته باشند. و لذا در پاسخ امت ساكت كه به ايشان مى گفتند: (چرا موعظه مى كنيد) اظهار داشتند: (معذره الى ربكم و لعلهم يتقون - تا هم نزد پروردگارتان معذور باشيم و هم شايد ايشان از گناه دست بردارند).
و در اينكه گفتند: (نزد پروردگارتان ) و نگفتند (نزد پروردگارمان ) اشاره است به اينكه نهى از منكر به ما اختصاص ندارد، شما هم كه سكوت كرده ايد مسؤ وليد، و بايد اين سكوت را شكسته و اين قوم را نصيحت كنيد، براى اينكه اعتذار به سوى پروردگار بخاطر مقام ربوبيتيش بر هر كسى واجب است ، و همه مربوبين اين پروردگار بايد ذمه خود را از تكاليفى كه به ايشان شده و وظائفى كه به آنان محول گشته فارغ سازند، همانطور كه ما مربوب اين رب هستيم شما نيز هستيد، پس آنچه كه بر ما واجب است بر شما نيز واجب است .
مقصود از نسيان در آيه شريفه بى اثر شدن تذكرات در دلهاى بنىاسرائيل است .
فلما نسوا ما ذكروا به انجينا الذين ينهون عن السوء**

***(240/9)***

**مقصود از فراموشى تذكرها بى تاءثير شدن آن در دل هاى ايشان است ، هر چند به ياد آن تذكرها بوده باشند، زيرا اخذ الهى مسبب از بى اعتنايى به اوامر او و اعراض از تذكرهاى انبياى او است ، وگرنه اگر مقصود فراموشى باشد عقوبت معنا نداشت چون فراموشى بحسب طبع خودش مانع از فعليت تكليف و حلول عقوبت است . توضيح اينكه ، انسان وقتى به وسايل و وسايط مختلفى كه خداوند در اختيارش گذاشته متذكر و متوجه به تكاليفى الهى شود (و حتما مى شود) امتثال آن تكاليف يا موافق طبع و ميل درونى او است و يا نيست ، و در صورتى كه موافق طبع او نباشد يا بخاطر خدا از ميل نفسانى خود چشم پوشيده و آن تكاليف را انجام مى دهد، و يا به حدود الهى و تكاليف او وقعى ننهاده و بخاطر ميل نفسانى خود خدا را معصيت مى كند، چيزى كه هست بار اول از اين نافرمانى خود در دل احساس شرمسارى و ناراحتى مى كند، و در هر بار ديگرى كه نافرمانى را تكرار كند آن احساس ضعيف تر شده و بى اعتنايى به امر پروردگار در نظرش آسان تر مى شود، همچنانكه اثر تذكرهاى انبياء (عليهم السلام ) هم در دلش كمتر مى گردد، و خلاصه در هر تكرارى امكان معصيت در نظرش قوى تر و اثر تذكرات ضعيف تر شده تا آنجا كه بطور كلى تذكرات در دلش بى اثر و وجود و عدمش ‍ يكسان مى شود، در آيه مورد بحث كه فرمود: (فلما نسوا ما ذكروا به ...) مقصود از نسيان همين بى اثر شدن تذكرات است .
و در خود آيه دلالت هست بر اينكه نجات يافتگان از ايشان تنها همان اشخاصى بوده اند كه نهى از منكر مى كردند، و خداوند مابقى ايشان يعنى مرتكبين صيد ماهى در روز شنبه و آن كسانى را كه سكوت كرده بودند و تازه به دسته اول اعتراض مى كردند كه چرا ايشان را موعظه مى كنيد، همه را به عذاب خود هلاك كرده است .
و نيز آيه دلالت مى كند كه خداوند اعتراض كنندگان را بخاطر سكوتشان و ترك نكردن مراوده با ايشان شريك ظلم و فسق متجاوزين شناخته است .**

***(240/10)***

**و نيز آيه شريفه دلالت مى كند بر يك سنت عمومى الهى - نه اينكه اين روش تنها اختصاص به بنى اسرائيل داشته باشد - و آن سنت اين است كه جلوگيرى نكردن از ستم ستمگران و موعظه نكردن ايشان در صورت امكان ، و قطع نكردن رابطه با ايشان در صورت عدم امكان موعظه ، شركت در ظلم است ، و عذابى كه از طرف پروردگار در كمين ستمگران است در كمين شركاى ايشان نيز هست .
فلما عتوا عن ما نهوا عنه قلنا لهم كونوا قرده خاسئين
كلمه (عتو) به معناى زياده روى در معصيت است ، و (قرده ) جمع (قرد) است ، كه حيوانى است معروف (ميمون ) و كلمه (خاسى ء) به معناى رانده شده است ، و از (خساالكلب ) گرفته شده كه به معناى سگ رانده شد است .
و اينكه فرمود: (فلما عتوا عن ما نهوا عنه ) تقديرش (عن ترك ما نهوا) است ، براى اينكه از ترك منهيات سرپيچى مى شود، نه از خود آنها، بقيه معناى آيه روشن است .
و اذ تاذن ربك ليبعثن عليه م الى يوم القيامه ...
كلمه (تاذن ) مانند كلمه (اذن ) به معناى (اعلام كرد) است و لام در (ليبعثن ) لام قسم و معناى آيه اين است : به ياد آر آن وقتى را كه پروردگارت اعلام كرد كه سوگند خورده كسانى را بر ايشان بگمارد كه دائما بدترين شكنجه ها را به آنان بچشاند، گماشتنى كه با دوام و بقاى دنيا ادامه داشته باشد.
معناى : ان ربك لسريع العقاب**

***(240/11)***

**و اينكه فرمود: (ان ربك لسريع العقاب ) معنايش اين است كه پاره اى از عقاب هاى خداوند عقابى است كه فورى و با شتاب روى مى آورد، مانند عقاب اهل طغيان ، همچنانكه در آن آيه ديگر فرموده : (الذين طغوا فى البلاد... ان ربك لبالمرصاد) و اگر ما در معناى آيه گفتيم (پاره اى از عقابهاى ...)، و حال آنكه در آيه كلمه (بعض ) نيامده است ، دليلش جمله (وانه لغفور رحيم ) است ، چون بحسب ظاهر، اين جمله در دنباله آيه شريفه نيامده مگر براى اينكه بفهماند همه عقاب هاى خدا سريع و فورى نيست ، چه اگر خداوند همواره سريع العقاب مى بود، و همه عقاب هايش فورى بود ديگر جمله (و انه لغفور رحيم ) در ذيل آيه معنا نداشت ، چون سياق آيه سياقى است ممحض در معناى مؤ اخذه و انتقام ، پس جمله مذكور معناى آيه را به اين برگشت مى دهد كه (پروردگار تو بخشنده گناهان ، و مهربان با بندگانش هست ، و ليكن اينطور هم نيست كه وقتى حكم عقاب را درباره بعضى از بندگانش ‍ بخاطر استحقاقى كه بجهت طغيان و سركشى دارند براند، عقابش سريع است ، و فورا محكوم را مى گيرد، چون بعد از حكم راندنش هيچ چيزى مانع از نفوذ حكمش نمى شود).
و بعيد نيست كه همين معنا مقصود كسانى باشد كه گفته اند معناى جمله (ان ربك لسريع العقاب ) اين است كه خداى تعالى عقابش ‍ نسبت به كسانى كه بخواهد ايشان را در دنيا عقاب كند سريع است ، گو اينكه مناسب تر اين بود كه گفته شود: اين معنى ، معناى مجموع (ان ربك لسريع العقاب و انه لغفور رحيم ) است ، تا كسى توهم نكند كه سريع العقاب بودن خداوند با حليم بودنش منافات دارد.
و قطعناهم فى الارض امما منهم الصالحون ...**

***(240/12)***

**در مجمع البيان مى گويد: كلمه (دون ) در محل رفع است ، چون مبتدا است ، و اگر در ظاهر منصوب آمده براى تمكن در ظرفيتش ‍ است ، نظير آن - بنابر قول ابى الحسن - كلمه (بين ) در جمله (لقد تقطع بينكم ) است ، زيرا اين كلمه نيز در اين جمله قائم مقام فاعل و در موضع رفع است ، و بخاطر اينكه ظرف است منصوب آمده ، و همچنين است كلمه (بين ) در جمله (يوم القيامه يفصل بينكم )، زيرا در اينجا از جهت اينكه قائم مقام فاعل است بايد مرفوع باشد و منصوب شده . ممكن هم هست در آيه مورد بحث بگويى تقدير (و منهم جماعه دون ذلك ) بوده و موصوف مرفوع يعنى جماعت حذف شده و صفت آن يعنى كلمه (دون ) به جايش نشسته است .
و مقصود از (حسنات ) و (سيئات ) در آيه مورد بحث نعمتها و گرفتاريهاى دنيا است ، و مابقى آيه معنايش روشن است .
فخلف من بعدهم خلف ورثوا الكتاب ...
كلمه (عرض ) به معناى هر چيز غير ثابت است ، و در جمله (عرض الحياه الدنيا- شؤ ون ناپايدار زندگى دنيا) به همين معنا است ، و مراد از (عرض هذا الادنى ) نيز لذائذ زندگى دنيا و نعمتهاى زودگذر آن است ، و اگر به اشاره مذكر (هذا) به آن اشاره فرموده و حال آنكه جا داشت به مونث (هذه ) به آن اشاره شود براى تحقير آن است ، گويا خواسته است با تجاهل كردن در حق آن برساند كه دنيا آنقدر بى ارزش و غير قابل اعتنا است كه هيچ خصوصيت و صفت مرغوبى كه جلب نظر كند ندارد، نظير اين توجيه در جمله (هذا ربى هذا اكبر) كه حكايت كلام ابراهيم (عليه السلام ) است گذشت .
جمله (و يقولون سيغفر لنا) سخن گزافى است بدون سند كه اسلاف يهود آن را در غرورى كه به تشكيلات خود داشتند، از خود تراشيده اند، همچنانكه حزب خود را حزب خدا و خويشتن را فرزندان و دوستان خدا مى ناميدند،**

***(240/13)***

**و نمى توان آن را حمل بر اين كرد كه خواسته اند به خود وعده توبه دهند، زيرا در آن هيچ قرينه اى كه دلالت بر اين كند ديده نمى شود، همچنانكه نمى توان آن را حمل بر اميد رحمت و مغفرت الهى كرد، براى اينكه اميدوارى به مغفرت خدا آثارى دارد كه با رفتار ايشان هيچ سازگارى ندارد.
اميدوارى به خدا، بدون اضطراب و بيم از گناه و گفتن اينكه خدا ما را مى آمرزد(سيغفرلنا) اميد صادق نيست .
آرى ، اميد خير هميشه تواءم با خوف از شر است ، همچنانكه اميد خير مايه آرامش خاطر و مسرت درونى است همچنين خوف از شر باعث اضطراب خاطر و اندوه درونى است ، پس اميدوارى صحيح و صادق نشانيش اين است كه نفس آدمى حالتى متوسط بين سكون و اضطراب و جذب و دفع و مسرت و اندوه داشته باشد، و كسى كه خود را يكسره به دست شهوات سپرده و غوطه ور در لذائذ مادى است ، و اصلا به ياد عقوبت كارهاى زشت خود نيست ، و وقتى هم كسى او را از وعده هايى كه خداوند به ستمكاران داده مى ترساند، و او را به ياد عواقب وخيم مجرمين مى اندازد، در پاسخ مى گويد: (خدا كريم و بخشنده است ) و با همين حرف به خيال خود، خود را از حمله بدگويان رهانيده ، و خيال خود را در تمتع از لذائذ مادى راحت مى كند چنين كسى اميدش اميد صادق نيست ، بلكه آرزوئى است كاذب و نقشه خطرناكى است از وسوسه هاى شيطان ، (فمن كان يرجوا لقاء ربه فليعمل عملا صالحا و لا يشرك بعباده ربه احدا- كسى كه اميد لقاى پروردگار خود را دارد بايد عمل صالح كند و در پرستش كسى را شريك پروردگار خود نگيرد).**

***(240/14)***

**(و ان ياتهم عرض مثله ياخذوه ) ولى اگر سود مادى ديگرى غير از آنچه دارند عايدشان شود از هوا مى قاپند و به آنچه كه دارند قناعت نمى كنند و اگر راستى اميد مغفرت مى داشتند از اينگونه عايديها صرفنظر نموده و بدين وسيله بازگشت خود را به خدا و پرهيزشان را از محرمات او ابراز مى داشتند، زيرا همين چشم پوشى از اينگونه عوائد خود يك نحوه بازگشت است ، در اين صورت ممكن بود كلامشان را كه گفتند: (سيغفر لنا) حمل بر آن اميدى كنيم كه تائبين به آمرزش خدا دارند، ليكن اين بينوايان هر چه از مال دنيا عايدشان شود بدون اينكه خدا را منظور داشته باشند مى خورند.
بنابراين ، جمله (و ان ياتهم عرض مثله ياخذوه ) در حقيقت همان معنايى را مى رساند كه آيه (كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه ) در وصف ايشان بيان مى كند.
(و در سوا ما فيه ) گويا (واو) در اين جمله واو حاليه و جمله بعد از آن حال از ضمير در (عليهم ) است . بعضى ديگر گفته اند: (واو) عاطفه و جمله عطف بر (ورثوا الكتاب ) در صدر آيه است ، ولى اين احتمال خالى از بعد نيست .**

***(240/15)***

**بهر حال ، معناى آيه اين است كه : (فخلف من بعدهم ) بعد از آن اسلاف و نياكان از بنى اسرائيل كه وصفشان را نسبت به تقوا و اجتناب محرمات شنيديد (خلف ورثوا الكتاب ) بازماندگانى باز ماندند كه كتاب را به ارث برده و معارف و احكام و مواعظ و عبرت هائى كه در آن كتاب بود تحمل نمودند، و لازمه اين ارث اين بود كه تقوا پيشه ساخته و به خانه آخرت بپردازند و از لذائذ ناپايدار دنيا و عوائدى كه مانع ثواب دائم و ابدى است چشم بپوشند، ولى با كمال تاءسف (ياخذون عرض هذا الادنى ) دو دستى اين لذائذ را گرفته و خود را به روى آن مى افكنند، و هيچ پروايى از گناه هر چه هم زياد باشد ندارند، تازه مى گويند: (سيغفر لنا) و بدون حق وعده آمرزش به خود مى دهند، بدون اينكه از گناه بازگشتى كرده باشند، و گناهكارى ، كار يكبار و دو بارشان باشد، بلكه همچنان بر سر آنند كه هر وقت دست پيدا كنند مرتكب شوند (و ان ياتهم عرض مثله ياخذوه ) بدون اينكه نهى ناهيان از منكر در ايشان مؤ ثر افتد (الم يوخذ عليهم ميثاق الكتاب ) آيا معناى پيروى شان از تورات تعهد و التزام بر اين نبود (ان لا يقولوا على الله الا الحق ) كه جز حق چيزى بر خدا نبندند؟ ليكن آنان در حالى كه (درسوا ما فيه ) مطالب تورات را خوانده و به اين تعهد پى برده بودند مع ذلك به غير حق گفتند: (سيغفر لنا) با اينكه مى دانند كه حق ايشان نبود به چنين ادعايى خرافى تفوه كنند، و اينكه اين فكر باطل ايشان را در ارتكاب گناهان جرى نموده و مستلزم هدم دين است در حالى كه (و الدار الاخره خير للذين يتقون ) خانه آخرت بهتر است براى كسانى كه تقوى پيشه سازند، (افلا تعقلون ).
و الذين يمسكون بالكتاب و اقاموا الصلاه انا لا نضيع اجرالمصلحين
در مجمع البيان گفته است : (امسك و مسك و تمسك و استمسك بالشى ء) همه در معنا يكى است و به معناى دست آويختن به آن چيز است .**

***(240/16)***

**و اگر از ميان همه اجزاى دين تنها اقامه نماز را ذكر كرد براى شرافتى است كه نماز بر ساير اجزاى دين دارد، چون نماز ركن دين است ، بوسيله نماز ياد خدا و خضوع در برابر او كه جان همه شرايع دينى است حفظ مى شود.
توضيحى درباره رابطه دين و فطرت بشر و اصلاح شؤ ون زندگى بشر
اين آيه تمسك به كتاب را اصلاح خوانده ، و مقابل اصلاح ، افساد در زمين و يا افساد جامعه بشرى است ، و زمين و يا جامعه بشرى در زمين فاسد نمى شود مگر با فساد طريقه فطرت ، آن طريقه اى كه خداوند مردم را بر طبق آن آفريده . و بطور كلى هر دينى از اديان كه داراى كتاب است در هر عصرى كه نازل شده باشد متضمن طريقه فطرت است ، چيزى كه هست در هر عصرى از احكام فطرت آن مقدارى را متضمن است كه اهل آن عصر استعداد پذيرفتن آن را دارند، دليل اين مدعا آيات قرآنى است كه مى فرمايد: (دين قيم و آن شريعتى كه تمامى حوائج زندگى بشر را بر مى آورد همان فطرتى است كه خداوند بشر را بر طبق آن خلق كرده و هيچ تبديلى در خلقت خداوند نيست ، اين است آن دين قيم و ليكن بيشتر مردم نمى دانند).**

***(240/17)***

**آنگاه در جاى ديگر مى فرمايد: (دين در نزد خداوند اسلام است ) و اسلام تسليم در برابر خداى سبحان و سنت جارى او در تكوين ، و تشريع مبتنى بر تكوين است ، و اين دو آيه بطورى كه ملاحظه مى كنيد به بانگ رسا اعلام مى دارند كه دين خداى سبحان همان تطبيق دادن افراد است زندگى خود را با آنچه كه قوانين تكوينى اقتضاى آن را دارد، و غرض از اين تطبيق اين است كه اين نوع برسد به آن مقامى كه حقيقت اين نوع استحقاق رسيدن به آن را دارد و كارش برسد به جايى كه بتوان او را بطور حقيقت انسانى طبيعى و مربى تربيتى ناميد كه ذاتش و تركيب طبيعيش اقتضاى آن را دارد، و آن چيزى كه واقعيت انسان طبيعى اقتضاى آن را دارد خضوع در برابر مبدء غيبى است كه وجود، بقا، سعادت و توفيق وى در شؤ ون زندگى و قوانين حاكم در عالم ، قائم به او است ، و اين خضوع همان دينى است كه ما آن را اسلام ناميده و قرآن و ساير كتب آسمانى كه بر انبياء و رسولان خدا نازل شده بشر را بسوى آن دعوت مى كنند.
پس اصلاح شؤ ون زندگى بشر و دور كردن هر خرافه اى كه به آن راه يافته و از بين بردن هر تكليف شاقى كه اوهام و اهواء به گردن بشر انداخته ، جزء معناى دين اسلام است ، نه اين كه اثر و خاصيت آن و يا حكمى از احكام آن باشد تا راءى و اجتهاد بعضى آن را امضا نموده و بعضى ديگر رد كنند، و يا دانشمندانى اهل بحث در رد و امضاى آن اجتهاد نموده و با رعايت انصاف نتيجه راءى و نظر خود را اعلام بدارند.
و به عبارت ديگر آن چيزى كه به منطق دين الهى ، بشر بسوى آن دعوت شده همانا شرايع و سننى است كه مصالح او را در زندگى دنيوى و اخرويش تاءمين مى كند نه اينكه اول مجموعه اى از معارف و شرايع از پيش خود وضع نموده و سپس ادعا كند كه اين شرايع با مصالح بشر تطبيق نموده و مصالح بشر با آن منطبق است - دقت فرماييد -.**

***(240/18)***

**اين را گفتيم تا كسى توهم نكند كه دين الهى مجموعه اى از معارف و شرايع تقليدى خشك و بى مغزى است كه در كالبدش هيچ روحى جز روح استبداد نيست ، و نپندارد كه لسان شارعش لسان تحكم و اعمال زور است ، و به زور به گردن بشر گذاشته كه در برابرش اطاعت كنند، و بخاطر رسيدن به نعيم مخلدى كه براى پس از مرگ فرمانبران تهيه ديده و نجات از عذاب دائمى كه براى متخلفين آماده كرده دستوراتش را گردن نهند، آرى ، ممكن است كسانى باشند كه چنين توهمى بكنند، و خيال كنند كه بين شرايع و معارف دينى و بين نواميس طبيعى مربوط به عالم انسانى و حاكم در زندگى او و قائم به اصلاح شؤ ون حياتيش هيچ ارتباطى وجود ندارد، و خلاصه عمل به دستورات دينى جز اينكه دست و پاگير او شود و از پيشرفت در زندگى دنيايى او جلوگيرى كند هيچ خاصيت ديگرى ندارد، و همچنين در زندگى اخرويش ، براى اينكه ضامن اصلاح آن زندگى ، تنها و تنها اراده مولوى الهى است ، و از قدرت خود بشر بيرون است ، بله تنها خاصيتى كه در اديان هست و تنها دخالتى كه در سعادت دنياى آدمى دارد اين است كه متدين به آن و معتقد به اصول آن از سرگرمى به آن لذتى را احساس مى كند كه يك نفر افيونى و يا معتاد به سمومات از اعتياد خود احساس ‍ مى نمايد، او از چيزى كه مورد نفرت و تالم ديگران است لذت مى برد، و از چيزى كه ديگران لذت مى برند متالم مى شود.
منشاء اين پندار، جهل به معارف دينى است ، و جز افتراء بر ساحت مقدس شارع چيز ديگرى نيست ، و قرآن كريم آن را دفع نموده و در آيات بسيارى يا به تصريح و يا به اشاره و كنايه از آن تبرى مى جويد.
دين ، بشر را جز به اصلاح اعمال و شؤ ونش دعوت نمى كند**

***(240/19)***

**كوتاه سخن اينكه ، كتاب الهى مصالح بشر را متضمن است ، و اجراء دستوراتش تمامى مفاسد جامعه بشرى را اصلاح مى كند، و اصولا ما آن كتابى را كتاب الهى مى ناميم كه اينطور باشد، و آن دينى را صحيح مى دانيم كه مجموعه اى از قوانين مصلح باشد همچنانكه مجموعه قوانين مصلح را دين مى دانيم . پس دين ، بشر را جز به اصلاح اعمال و ساير شؤ ون اجتماعى خود دعوت نمى كند، و اگر آن را اسلام و تسليم در برابر خدا نام نهاده اند براى همين است كه عمل بر طبق دين عمل بر وفق قوانينى است كه نظام خلقت برايش مقرر كرده ، و تسليم در برابر دين تسليم در برابر خط مشيى است كه خلقت پيش پايش نهاده ، و اين تسليم ، تسليم در برابر خواسته خداى تعالى است ،
باز هم تكرار مى كنيم اينطور نيست كه دين ، آدمى را به متابعت قوانينى دعوت نموده آنگاه ادعا كند كه خير و سعادت بشر در عمل كردن به آن قوانين است تا آنكه كسى در صحت ادعايش شك و ترديد كند.
آيه مورد بحث يعنى آيه (و الذين يمسكون بالكتاب ...) گر چه فى نفسه و با صرفنظر از آيات قبل و بعدش عام و مستقل است ، و ليكن از آنجا كه در سياق گفتار درباره بنى اسرائيل قرار گرفته آن ظهور در عموميت را از دست داده و تنها مربوط به بنى اسرائيل شده است ، و بنابراين ، مقصود از كتابى كه در آن نامبرده شده نيز فقط تورات و يا تورات و انجيل خواهد بود.
و اذ نتقنا الجبل فوقهم كانه ظله ...
كلمه (نتق ) به معناى از بيخ و بن كندن چيزى است ، و كلمه (ظله ) به معناى ابر و يا سقف و هر چيزى است كه سايه بيفكند؛ معناى مابقى كلمات آيه روشن است .
اين آيه داستان از جاى كندن كوه طور و نگهداشتن آن بر بالاى سر بنى اسرائيل را متعرض است ، و اين داستان در سوره (بقره ) و سوره (نساء) مكرر ايراد و تفسير شد.
بحث روايتى
روايتى درباره نافرمانى قومى از اهل (ايله ) در مورد ترحيم صيد ماهى در روز شنبهو مسخ شدنشان به ميمون .**

***(240/20)***

**در تفسير قمى از پدرش از حسن بن محبوب از ابن ابى عمير از ابى عبيده از ابى جعفر (عليه السلام ) روايت كرده كه گفت : در كتاب على بن ابيطالب (عليه السلام ) چنين يافتيم كه : قومى از اهل (ايله ) از دودمان (ثمود) در روزهاى شنبه ماهى هايى به امر خداى تعالى به سمتشان مى آمدند تا بدين وسيله اطاعتشان آزمايش شود، ماهى ها تا لب آب آمده و بلكه از دريا راه نهر را گرفته و تا درب منزلهاشان نزديك مى شدند، و ايشان با اينكه ممنوع بودند، ماهيان را گرفته و مى خوردند، و علماى ايشان از صيد آنها بازشان نمى داشتند، شيطان هم برايشان كلاه شرعى درست كرد و به عده اى از ايشان الهام كرد كه شما از خوردن آن ممنوع شده ايد نه از صيدش ، به همين جهت روز شنبه صيد مى كردند و روزهاى ديگر آن صيد را مى خوردند.
طايفه ديگرى از ايشان كه اصحاب يمين بودند به اعتراض برخاسته و گفتند: ما شما را از عقوبت خداوند تحذير مى كنيم ، زنهار كه مخالفت امر او مكنيد، طايفه سوم از ايشان كه اصحاب شمال بودند سكوت كرده و از اندرز ايشان لب فرو بستند و تازه طايفه دوم را ملامت كردند كه شما چرا گنهكاران را موعظه مى كنيد، با اينكه مى دانيد ايشان مردمى هستند كه خداوند به عذاب شديدى عذاب و يا هلاكشان خواهد كرد.
آن طايفه در جواب گفتند: براى اينكه در نزد پروردگارتان معذور باشيم ، و براى اينكه شايد گنهكارى از گناه دست بر دارد، خداى تعالى مى فرمايد: (فلما نسوا ما ذكروا) به يعنى بعد از آنكه آن مواعظ را نديده گرفته و همچنان به گناه خود ادامه دادند طايفه دوم به ايشان گفتند: از اين به بعد با شما زندگى نخواهيم كرد، حتى يك شب هم در شهر نمى مانيم ، اين شهرى است كه خدا در آن نافرمانى مى شود، و خوف اين هست كه بلايى بر شما نازل شود و ما را هم بگيرد.**

***(240/21)***

**على (عليه السلام ) سپس اضافه كردند كه اين طايفه همانطور كه گفته بودند از ترس بلا از شهر بيرون رفته در نزديكى شهر فرود آمدند، و شب را زير آسمان بسر برده صبح رفتند تا سرى به اهل معصيت بزنند، ديدند دروازه شهر بسته شده و هر چه در زدند صداى احدى را نشنيدند، ناگزير نردبانى گذاشته و از ديوار بالا رفتند، و مردى از نفرات خود را به بالاى نقطه اى كه مشرف به اهل شهر بود فرستادند تا خبرى بياورد، آن مرد وقتى نگاه كرد گروهى ميمون دمدار را ديد كه صدا به صداى هم داده بودند، وقتى برگشت و آنچه ديده بود باز گفت همگى دروازه ها را شكسته و وارد شهر شدند، ميمونها همشهريها و بستگان خود را شناختند و ليكن انسانها افراد ميمونها را از يكديگر تشخيص نداده و بستگان خود را نشناختند، وقتى چنين ديدند گفتند: شما را نهى كرديم و از عاقبت شوم گناه زنهار داديم .
سپس على (عليه السلام ) اضافه كردند: به آن خدايى كه دانه هاى گياه را در زير خاك مى شكافد و خلايق را مى آفريند من قوم و خويش ‍ همان ميمون ها را كه در اين امت اند مى شناسم ، مردمى هستند كه از كار زشت نهى ننموده ، و در برابر آن اعمال غيرت نمى كنند، بلكه معروفى را هم كه بدان ماءمور شده اند ترك مى كنند، و در نتيجه دچار تفرقه شدند، خداى تعالى هم در حق ايشان فرموده : (فبعدا للقوم الظالمين پس از رحمت خدا دور باشند مردم ستمكار) همچنانكه در حق بنى اسرائيل فرموده : (و انجينا الذين ينهون عن السوء و اخذنا الذين ظلموا بعذاب بئيس بما كانوا يفسقون ).
مؤ لف : اين روايت را عياشى نيز در تفسير خود از ابى عبيده از ابى جعفر (عليه السلام ) نقل كرده ، و همين معنا را الدر المنثور از عبد الرزاق و ابن جرير و ابن ابى حاتم و بيهقى در سنن خود از عكرمه از ابن عباس روايت كرده اند، الا اينكه در روايات ايشان دارد كه نامبردگان در آيه قبيله اى از يهود از اهل ايله بودند.**

***(240/22)***

**و ظاهرش اين است كه از بنى اسرائيل بوده اند، و در روايت ابى جعفر تصريح شده به اينكه نامبردگان از قوم ثمود بوده اند، و بعيد نيست كه قومى از عرب ثمود بوده و بخاطر هم جوارى با اهل ايله داخل در دين يهود شده باشند، چون بطورى كه مى گويند ايله شهرى بوده ميان مصر و مدينه در ساحل درياى احمر.
و بسا گفته اند: آن قريه اى كه آيه شريفه به آن اشاره كرده شهر (مدين ) است . و بعضى ديگر گفته اند: (طبريه ) و عده اى گفته اند: قريه اى بوده بنام (مقنا) ميان مدين و عينونا.
فقط فرقه اى كه نهى از منكر كردند از عذاب نجات يافتند و مرتكبين صيد و ساكتين دربرابر آنها عذاب شدند
و در روايت ابن عباس كه در بالا به آن اشاره شد و روايات ديگرى كه باز از او نقل شده دارد كه وى گريه مى كرد و مى گفت : نهى كنندگان از بنى اسرائيل نجات يافتند، و مرتكبين هلاك شدند، نمى دانم خداوند با كسانى كه سكوت كرده بودند چه معامله اى كرد.
و در روايت عكرمه دارد كه من به ابن عباس گفتم : خدا مرا قربانت كند مگر نمى دانى كه ساكتين ، از گنهكارى گناهكاران بدشان مى آمده ، و در اين باره مخالف ايشان بوده اند، به شهادت اينكه به آن طايفه ديگر كه سكوت نمى كردند مى گفتند: چرا موعظه مى كنيد مردمى را كه خداوند هلاكشان خواهد كرد، و همينكه گناه را كراهت داشته اند خود شاهد اين است كه ايشان هم اهل نجات بوده اند، ابن عباس اين را كه از من شنيد دستور داد دو دست لباس ضخيم برايم آوردند، و خواست بفهماند كه خيلى از گفتار من و اينكه از اعتقاد ايشان به اينكه مرتكبين اهل عذابند استفاده كرده ام كه پس خود ايشان اهل نجاتند خوشش آمده ، آنگاه خودش لباس ها را به من خلعت داد و نظريه مرا اخذ كرد.**

***(240/23)***

**و ليكن عكرمه بسيار اشتباه كرده و نظريه اش غلط است ، زيرا اين طايفه هر چند كراهت داشته اند و خود مرتكب صيد نمى شدند و ليكن گناهى كرده اند كه بزرگتر از گناه صيد ماهى بوده و آن ترك نهى از منكر است ، با آنكه آن طايفه ديگر، ايشان را به بزرگى گناه ترك نهى از منكر آگاه كرده و گفته بودند: (معذره الى ربكم و لعلهم يتقون ) و فهمانده بودند كه هنوز كار مرتكبين به جايى نرسيده كه ديگر موعظه در ايشان اثر نكند و تكليف نهى از منكر ساقط شود به شهادت اينكه وقتى خودشان از تاءثير موعظه و اندرزشان ماءيوس شدند بلا درنگ از آنان فاصله گرفته و از شهر بيرون رفتند، و ساكنين - بنا بر آنچه كه در روايات است - همچنان با ايشان آميزش داشته اند.
علاوه بر اين ، خداى تعالى در ذيل آيه تنها موعظه كنندگان را اهل نجات دانسته و فرموده : (انجينا الذين ينهون عن السوء و اخذنا الذين ظلموا بعذاب بئيس بما كانوا يفسقون ) و در ميان نجات يافتگان اسمى از ساكتين نبرده و در مقابل ، ستمگران را اهل عذاب دانسته و نفرموده : ما آن كسانى را هلاك كرديم كه صيد ماهى كردند، و چه مانعى دارد كه ستمگران هم شامل مرتكبين صيد شود و هم شامل تاركين نهى از منكر.**

***(240/24)***

**و اما اينكه فرمود: (فلما عتوا عن ما نهوا عنه قلنا لهم كونوا قرده خاسئين )، اگر معنايش سرپيچى از ترك صيد بود - همچنانكه مفسرين گفته اند و قبلا اقوالشان را نقل كرديم - البته آيه شريفه دلالت خواهد داشت بر اينكه ستمگران تنها همان مرتكبين بوده اند، ليكن باز نمى توان از عموم آيه قبلى كه هم مرتكبين را شامل مى شد و هم ساكتين را جلوگيرى كند چون هر دو طايفه در ظلم و فسق شريك بودند، و اگر معنايش اعراض و روگردانى از سرپيچى از صيد باشد و در معنايش ترك و يا كلمه ديگرى كه معناى ترك را برساند تقدير نگيريم در اين صورت آيه مخصوص مى شود به بيان عذاب ساكتين ، و آيه سابق يعنى آيه (فلما نسوا ما ذكروا به انجينا...) متعرض بيان عذاب مرتكبين خواهد بود، همچنانكه رواياتى كه بعدا نقل مى شود به اين معنا اشاره دارد.
و در مجمع البيان گفته است : هر دو فرقه هلاك شدند و تنها فرقه نهى كننده نجات يافت ، و اين معنا از ابى عبد الله (عليه السلام ) نيز رسيده است .
مؤ لف : اين روايت از جهت اينكه تعبير به هلاكت دارد با آيه شريفه كه تعبير به مسخ دارد منافات ندارد، براى اينكه هلاكت شامل مسخ هم مى شود، علاوه بر اينكه ، از اخبار بسيارى استفاده مى شود هر قومى كه مسخ شود بعد از مسخ جز چند روزى زنده نمى ماند، به فاصله كمى هلاك مى شود.
روايتى از امام صادق (ع ) در ذيل (فلما كنسوا ما ذكّروا به ...) و بررسى آن**

***(240/25)***

**و در كافى از سهل بن زياد از عمرو بن عثمان از عبد الله بن مغيره از طلحه بن يزيد از ابى عبد الله (عليه السلام ) روايت كرده كه در ذيل آيه شريفه (فلما نسوا ما ذكروا به انجينا الذين ينهون عن السوء) فرموده : ايشان سه طايفه بودند يك طايفه هم امر پروردگار را پذيرفتند، هم ديگران را امر كردند و نجات يافتند، طايفه ديگر امر خدا را پذيرفت ند و ليكن درباره ديگران سكوت كردند و در نتيجه مسخ شدند، طايفه سوم نه امر خدا را قبول كردند و نه كسى را امر به معروف نمودند و در نتيجه هلاك گرديدند.
مؤ لف : اين روايت بطورى كه ملاحظه مى كنيد آيه (فلما عتوا عن ما نهوا عنه قلنا لهم كونوا قرده ) را فقط ناظر به عذاب سكوت كنندگان دانسته و آن را چنين معنا مى كند: (پس وقتى از شكار صيدى كه از آن نهى شده بودند خوددارى نمودند، گفتيم ...) و بنابراين حاجتى به تقدير گرفتن كلمه (ترك ) و امثال آن نخواهد بود، و نيز بنابراين روايت ، تنها آيه (و اخذنا الذين ظلموا) باقى مى ماند براى مرتكبين صيد.**

***(240/26)***

**هيچ اشكالى در اين معنا نيست ، جز اينكه علت عذاب ساكتين را خوددارى از صيد دانسته ، و حال آنكه مقام اقتضاء داشت كه سبب عذاب آنان را سكوت و ترك موعظه مرتكبين بداند، علاوه بر اينكه استعمال كلمه (عتو) در خوددارى كردن ، استعمالى است بسيار بعيد، از همه اينها كه بگذريم سند روايت هم ضعيف است ، و مرحوم صدوق عين اين روايت را با سندش از طلحه از ابى جعفر (عليه السلام ) نقل كرده و با نقل كافى اختلاف دارد و با معنايى كه شد منطبق نمى شود، زيرا در آن دارد كه : ايشان سه طايفه بودند يك طايفه امر خدا را قبول كرده و ديگران را هم امر به معروف كردند، و طايفه ديگر امر خدا را پذيرفتند و ليكن ديگران را امر نكردند، طايفه سوم نه امر خدا را پذيرفتند و نه ديگران را امر كردند، و در نتيجه هلاك شدند. و همين روايت را عياشى در تفسير آيه مورد بحث از طلحه از جعفر بن محمد از پدرش (عليهماالسلام ) روايت كرده كه فرمود: قوم به سه فرقه منشعب شدند يك فرقه نهى خدا را پذيرفته و كناره گيرى كردند، يك فرقه همچنان در اجتماع بودند و ليكن خود مرتكب گناهان نمى شدند و يك فرقه مرتكب مى شدند، و از اين سه فرقه تنها آن فرقه اى كه نهى خدا را پذيرفتند نجات يافتند. جعفر بن محمد بعد از نقل اين روايت فرمود: من به پدرم گفتم : خداوند با دسته دوم كه در اجتماع باقى ماندند ولى مرتكب گناه نشدند چه معامله اى كرد؟ ابو جعفر (عليه السلام ) فرمود: شنيده ام كه ايشان بصورت ذرّ (مورچگان ريز) در آمدند. و به احتمال قوى همه اين روايات يك روايت است كه با مضمون هاى مختلف از طلحه نقل شده ، و چون هم سندش ضعيف است و هم متن آن مشوش ، لذا نمى توان به آن اعتماد كرد.**

***(240/27)***

**و در كافى به سند خود از اسحاق بن عبد الله از ابى عبد الله (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود: خداوند بندگان خود را در كتابش به دو آيه مخصوص كرد، يكى آنكه نگويند آنچه را كه به آن علم ندارند، ديگر آنكه رد كنند چيزى را كه از صحت و سقمش بى خبرند، درباره اولى فرمود: (الم يوخذ عليهم ميثاق الكتاب ان لا يقولوا على الله الا الحق ) و درباره دومى فرمود: (بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه و لما ياتهم تاويله بلكه تكذيب كردند چيزى را كه احاطه اى به علم آن نداشتند و هنوز تاءويل آن را نشنيده بودند).
چند روايت در مورد قرار گرفتن كوه بر بالاى سر بنىاسرائيل و پذيرفتن آنان تورات را پى از آن
مؤ لف : اين روايت را عياشى نيز از اسحاق از آن جناب نقل كرده ، و نظير آن را از اسحاق بن عبد العزيز از ابى الحسن اول (عليه السلام ) روايت كرده است .
و در تفسير قمى در معناى (و اذ نتقنا الجبل ...) گفته است : امام صادق (عليه السلام ) فرموده : وقتى تورات بر بنى اسرائيل نازل شد بنى اسرائيل زير بار آن نرفتند، خداوند كوه طور را از جاى كند و بر بالاى سرشان نگهداشت و فرمود: اگر قبول نكنيد كوه را بر سرتان مى كوبم ، بنى اسرائيل در حالى كه سرهايشان را از ترس دزديده بودند ناگزير تورات را پذيرفتند.**

***(240/28)***

**و در احتجاج از ابى بصير روايت كرده كه گفت : روزى مولانا ابو جعفر محمد بن على (عليهماالسلام ) در حرم نشسته بود و جماعتى از دوستانش دورش حلقه زده بودند، در اين ميان طاووس يمانى با يك دسته از اصحابش نزديك شد و به حضرت عرض كرد: اجازه مى دهى سؤ الى بكنم ؟ حضرت فرمود: اذنت داديم بپرس ، طاووس يكى پس از ديگرى سوالاتى مى كرد و جواب خود را مى گرفت ، از جمله سوالاتى كه كرد يكى اين بود كه مرا خبر ده از طائرى كه بالا رفت و قبل از آن و بعد از آن چنين طائرى بالا نرفت و قرآن هم آن را ذكر كرده ؟ حضرت فرمود: كوه طور سينا بود كه خداوند آن را بر بالاى سر بنى اسرائيل نگاه داشت ، و آن كوه با همه اطراف خود بر سر ايشان سايه افكند، و بنى اسرائيل از سايه افكندنش عذاب هاى گوناگونى ديدند تا سرانجام تورات را قبول كردند، و اينكه گفتى قرآن نيز از آن خبر داده آيه (و اذ نتقنا الجبل فوقهم كانه ظله و ظنوا انه واقع بهم ) است .
مؤ لف : از طرق اهل سنت از ثابت بن حجاج نيز قريب به اين معنا روايت شده ، ثابت مى گويد: تورات يكمرتبه بر بنى اسرائيل نازل شد، اين معنا بر ايشان گران آمد، و از پذيرفتن آن امتناع نمودند، تا آنكه خداوند كوه را سايبان آنان قرار داد و ناگزير آن را پذيرفتند.
روايت دومى كه از طرق ايشان رسيده از ابن عباس است و يكى از جواب هايى است كه وى به سوالات (هرقل ) امپراطور روم داده چون هرقل نامه اى به معاويه نوشته و از وى سوالاتى كرده بود، اطرافيان معاويه به وى گفتند: خودت جواب نده ، زيرا ممكن است در جوابهايت راه خطا بروى و اين براى تو عيب است ، بنويس به ابن عباس تا وى جواب دهد، معاويه چنين كرد و جواب هاى ابن عباس را براى هرقل فرستاد، هرقل وقتى خواند گفت : كسى جز پيغمبر و اهل بيت پيغمبر به اين مطالب آگاهى ندارد.**

***(240/29)***

**البته بايد دانست كه در ذيل آيه مورد بحث روايات ديگرى نيز هست كه در ذيل آيه ديگرى نظير آن در سوره بقره گذشت ، خواننده اگر بخواهد مى تواند بدانجا رجوع كند.
آيات 174 - 172 سوره اعراف
و اذ اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم و اشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى شهدنا ان تقولوا يوم القيمه انا كنا عن هذا غفلين (172)
او تقولوا انما اشرك آباؤ نا من قبل و كنا ذريه من بعدهم افتهلكنا بما فعل المبطلون (173)
و كذلك نفصل الايات و لعلهم يرجعون (174)
ترجمه آيات
و چون پروردگار تو از پسران آدم از پشت هايشان نژادشان را بياورد و آنها را بر خودشان گواه گرفت كه مگر من پروردگار شما نيستم ؟ گفتند: چرا، گواهى مى دهيم تا روز رستاخيز نگوييد كه از اين نكته غافل بوده ايم (172)
يا نگوييد كه فقط پدران ما از پيش شرك آورده اند و ما فرزندانى از پى آنها بوده ايم ، آيا ما را به سزاى اعمالى كه بيهوده كاران كرده اند هلاك مى كنى (173)
بدينسان اين آيه ها را شرح مى دهيم شايد به خدا باز گردند (174)
بيان آيات
اين آيات مساءله پيمان گرفتن از بنى نوع بشربر ربوبيت پروردگار را ذكر مى كند، و خود از دقيق ترين آيات قرآنى از حيث معنا و از زيباترين آيات از نظر نظم و اسلو است .
next page
fehrest page
back page**

***(240/30)***

**next page
fehrest page
back page
معناى اخذ ذريه بنى آدم از ظهور آنان و گواه گرفتن (اشهاد) آنان بر خودشان
و اذ اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم و اشهدهم على انفسهم آلست بربكم قالوا بلى شهدنا
اخذ چيزى از چيزى ديگر مستلزم اين است كه اولى جدا و به نحوى از انحاء مستقل از دومى باشد، و اين جدايى و استقلال بحسب اختلاف عناياتى كه متعلق اخذ مى شود و نيز به اختلاف عباراتى كه در آن لحاظ مى گردد مختلف مى شود، مثلا اخذ لقمه از سفره و اخذ جرعه از قدح آب يك نوع اخذ است ، و اخذ مال و اثاث از دزدى كه آن را غصب كرده يك نحو ديگر اخذ است ، و اخذ مال از فروشنده و يا بخشنده و يا كسى كه چيز به عاريه مى دهد نحو ديگر و يا انحاء مختلف ديگر اخذ، و همچنين گرفتن علم از عالم و اخذ هبه و گرفتن حظ از ملاقات دوستان يك نحو اخذ است ، و گرفتن فرزند از پدرش تربيت را، نوع ديگر اخذ است ، و... پس هر جا كه ديديم صحبت از اخذ به ميان آمد نمى توانيم بفهميم كه نوع آن كداميك از اين انواع مختلف است ، مگر اينكه بيان زائدى در كار باشد، به همين جهت در آيه مورد بحث خداى تعالى بعد از جمله (و اذ اخذ ربك من بنى آدم ) كه تنها جدايى ماءخوذ را از ماءخوذ منه مى رساند جمله (من ظهورهم ) را اضافه كرد تا دلالت كند بر نوع جدايى آن دو، و اينكه اين جدايى و اين اخذ از نوع اخذ مقدارى از ماده بوده ، بطورى كه چيزى از صورت ما بقى ماده ناقص نشده ، و نيز استقلال و تماميت خود را از دست نداده ، و پس از اخذ آن مقدار ماءخوذ را هم موجود و مستقل و تمام عيارى از نوع ماءخوذ منه كرده ، فرزند را از پشت پدر و مادر گرفته ، و آن را كه تا - كنون جزئى از ماده پدر و مادر بوده موجودى مستقل و انسانى تمام عيار گردانيده و از پشت اين فرزند نيز فرزند ديگر اخذ كرده و همچنين تا آنجا كه اخذ تمام شود، و هر جزئى از هر موجودى كه بايد جدا گردد، و افراد و انسانها موجود**

***(241/1)***

**گشته و منتشر شوند، و هر يك از ديگرى مستقل شده و براى هر فردى نفسى مستقل درست شود، تا سود و زيانش عايد خودش گردد، اين آن مفادى است كه از جمله (و اذ اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم ) استفاده مى شود، و اگر فرموده بود: (و اذ اخذ ربك من بنى آدم ذريتهم ) و يا مى فرمود: (اذ نشر بنى آدم ) معناى كلام مبهم مى ماند.
جمله (و اشهدهم على انفسهم الست بربكم ) از يك فعل ديگر خداوند بعد از جدا ساختن ابناء بشر از پدران خبر مى دهد، و آن فعل خدا اين است كه هر فردى را گواه خودش گرفت ، و اشهاد بر هر چيز حاضر كردن گواه است در نزد آن و نشان دادن حقيقت آن است تا گواه ، حقيقت آن چيز را از نزديك و به حس خود درك نموده و در موقع به شهادت به آنچه كه ديده شهادت دهد، و اشهاد كسى بر خود آن كس نشان دادن حقيقت او است به خود او تا پس از درك حقيقت خود و تحمل آن در موقعى كه از او سؤ ال مى شود شهادت دهد.
و از آنجايى كه نفس هر صاحب نفسى از جهاتى بغير خود ارتباط و تعلق دارد، و ممكن است انسان نسبت به پاره اى از آنها استشهاد شود، و نسبت به پاره اى ديگر نشود، از اين رو اضافه كرد: (الست بربكم ) تا بدين وسيله مورد استشهاد را معلوم كرده باشد، و بفهماند آن امرى كه براى آن ، ذريه بشر را استشهاد كرده ايم ربوبيت پروردگار ايشان است تا در موقع پرستش به ربوبيت خداى سبحان شهادت دهند.**

***(241/2)***

**پس انسان هر قدر هم دچار كبر و غرور باشد و هر چند رو به راه بودن وضع زندگيش مغرورش كرده باشد نمى تواند اين معنا را حاشا كند كه مالك وجود خود نبوده ، و در تدبير امور خود مستقل و بى نياز نيست ، چون اگر مالك وجود خود بود خويشتن را از مرگ و ساير آلام و مصائب زندگى نگه مى داشت ، و اگر در تدبير امور خود مستقل بود، هرگز ناچار نمى شد كه در برابر اسباب طبيعى و وسائلى كه او به خيال خود مدبر آنها و حاكم در آنها است خضوع كند، آنهم اسباب و وسائلى كه خود آنها نيز مانند انسان بغير خود محتاجند، و در برابر حكم حاكمى غيبى هر چند عليه شان باشد مطيع و منقادند، و حوائجشان بدست انسان برآورده نمى شود و انسان حاكم و مدبر آنها نيست .
اعتراف بنى نوع بشر به ربوبيت خداى سبحان در عالم ذر ناشى از فقر ذاتى انسانبه خدا است
پس احتياج آدمى به پروردگارى كه مالك و مدبر است جزو حقيقت و ذات انسان است ، و فقر به چنين پروردگارى در ذات او نوشته شده ، و ضعف بر پيشانيش مكتوب گشته ، و اين معنا بر هيچ انسانى كه كمترين درك و شعور انسانى را داشته باشد پوشيده نيست ، عالم و جاهل ، صغير و كبير و شريف و وضيع همه در اين درك مساويند.
آرى ، انسان در هر منزلى از منازل انسانيت قرار داشته باشد از ناحيه ذات خود اين احساس را مى كند كه براى او پروردگارى است كه مالك او و مدبر امور او است ، و چطور ممكن است اين احساس را نداشته باشد با اينكه احتياج ذاتيش را درك مى كند؟ و چگونه تصور دارد كه شعور او حاجت را درك بكند و ليكن آن كسى را كه احتياجش به او است درك نكند؟ پس اينكه فرمود: (الست بربكم ) بيان آن چيزى است كه بايد به آن شهادت داد، و جمله (بلى شهدنا) اعتراف انسانها است به اينكه اين مطلب را ما شاهد بوديم و چنين شهادتى از ما واقع شد.**

***(241/3)***

**و لذا بعضى گفته اند آيه شريفه اشاره است به آن مواردى كه انسان در زندگى دنيايش به احتياج خود در جميع جهات زندگى و متعلقات و لوازم و احكام وجودش پى مى برد، و معنايش اين است كه ما بنى آدم را در زمين خلق كرديم و ايشان را در اقطار زمين پراكنده نموده و با توالد و تناسل از يكديگر متمايزشان ساختيم ، و ايشان را به محتاج بودن و مربو بودنشان واقف ساختيم و در نتيجه همه به اين معنا اعتراف كرده و گفتند: (آرى ما شاهديم كه تو پروردگار مايى ).
و بنابراين ، جمله (بلى شهدنا) از قبيل زبان حال و يا لازمه گفتار را به صاحب گفتار نسبت دادن است ، چون وقتى محتاج بودن خود را اعتراف كنند لازمه اش اين است كه به وجود آن كسى كه به او احتياج دارند نيز اعتراف كرده باشند، و فرق ميان زبان حال و ميان اخذ به لازمه كلام اين است كه اولى از باب بدست آوردن معنا از ناحيه دلالت صفتى از صفات و حالى از احوال است ، چه اينكه صاحب صفت و حال خودش به آن معنا متوجه باشد يا نباشد، مانند دلالتى كه آثار باستانى بر حال ساكنين خود دارد، و اينكه چگونه دست روزگار با آنان بازى كرده و به ديار خاموشى رهسپارشان ساخته است ، و نيز مانند دلالتى كه چهره افسرده مسكين بر فقر و مسكنت و بد حاليش دارد، و دومى انكشاف و درز كردن معنا از قائل است ، به اين معنا كه قائل حرفى بزند كه علاوه بر معناى تحت اللفظى مستلزم معناى ديگرى نيز باشد، و يا حرفى بزند كه به دلالت التزامى بر آن معنا دلالت كند.
در آيه مورد بحث جمله (بلى شهدنا) كه حكايت اعتراف بنى نوع بشر است بايد به يكى از دو نحو كلامى كه شرح داديم حمل شود، البته اگر به اولى از آن دو حمل شود هم نزديك تر و هم مناسب تر است ، چون در مقام شهادت جز به دلالت صريح و مطابقى كلام به چيز ديگر اكتفا نمى شود يعنى دلالت التزامى آن كفايت نمى كند.**

***(241/4)***

**و پر واضح است كه اين شهادت بهر نحوى كه صورت گرفته باشد از سنخ همان استشهادى است كه جمله (الست بربكم ) از آن حكايت مى كند، و جوابى كه داده به همان زبانى بوده كه سؤ ال با آن صورت گرفته ،
چند وجه در مورد سؤ ال و جواب در: (الست بربكم قالوا بلى )
اينجا است كه مى توان گفت به غير از آن دو نحو كلامى كه گذشت نحو سومى نيز هست كه ممكن است سؤ ال و جواب مورد بحث را حمل بر آن نمود و آن به نحوى از تحليل عبارت است از ايجاد، چون كلام چيزى است كه كشف از منويات كند، و در خداى تعالى فعل او است كه كشف از مقاصد او مى كند، و فعل او همان ايجاد است ، و اين مطلب بطور مكرر در مباحث سابق ما گذشته است ، و بنابراين مى توان گفت كه سؤ ال (الست بربكم ) جواب (بلى شهدنا) از همين باب است ، و به زودى تتمه اى براى اين مطلب خواهد آمد.
و بهر حال آيه (و اذ اخذ ربك من بنى آدم ...) دلالت دارد بر اينكه تمامى افراد بشر مورد اين استشهاد واقع شده ، و يكايك ايشان به ربوبيت پروردگار اعتراف نموده اند و ذيل آن و همچنين آيه بعدش يعنى جمله (ان تقولوا يوم القيمه انا كنا عن هذا غافلين ) و جمله (او تقولوا انما اشرك آباونا من قبل و كنا ذريه من بعدهم افتهلكنا بما فعل المبطلون ) غرض از اين اخذ و استشهاد را بيان مى كند.
و اين دو جمله بطورى كه از سياق كلام استفاده مى شود ابطال دو حجت را كه ممكن است بندگان به آنها احتجاج كنند مى رساند، و مى فهماند كه اگر اين اخذ و اشهاد از بندگان و اخذ ميثاق بر انحصار ربوبيت نبود بندگان مى توانستند در روز قيامت به يكى از آن دو تمسك جسته ، و حجتى را كه خداوند عليه شرك ايشان اقامه مى كند و به استناد آن ، مشركين را محكوم به آتش مى سازد، دفع نمايند.
اتمام صحبت خداى تعالى بر بندگان با گواه گرفتن آحاد افراد بشر بر خودشان**

***(241/5)***

**و دقت در اين دو آيه مخصوصا با در نظر داشتن اينكه دو حجت بندگان با حرف او كه ترديد را مى رساند عطف بهم شده ، و اين كه مبناى هر دو حجت بر اشهاد است كه خود مستلزم علم است ، و اينكه هر دو از يكايك بنى آدم نقل شده اين معنا را دست مى دهد كه حجت هاى مذكور بنابراين كه اخذ و اشهادى نمى بود تمام بود، چه اينكه اصلا اخذ و اشهادى نبود و چه اينكه از تمامى افراد صورت نمى گرفت ، و چنين استفاده مى شود كه ما ذريه بنى آدم را از پشتهايشان گرفته و يك يك ايشان را عليه خودشان گواه گرفتيم ، و همه به ربوبيت ما اعتراف كردند، و در نتيجه حجت ما در قيامت عليه ايشان تمام شد، و اگر چنين نمى كرديم ، و فرد فرد ايشان را هر كدام را عليه خودش شاهد نمى گرفتيم و به كلى اشهادى در كار نمى آورديم و يا اگر مى آورديم در كار همه افراد نمى آورديم حجت ما تمام نمى شد.
زيرا اگر بكلى از اين كار صرف نظر مى كرديم و احدى را شاهد بر خودش نمى گرفتيم ، و احدى به ربوبيت ما شهادت نمى داد، و به اين معنا علم و اطلاعى بهم نمى رسانيد همه در قيامت بر ما اقامه حجت مى كردند، و مى گفتند: ما در دنيا از ربوبيت پروردگار غافل بوديم ، و بر غافل هم تكليف و مواخذه اى نيست (ان تقولوا يوم القيمه انا كنا عن هذا غافلين ).
و اگر بكلى از اين كار صرفنظر نمى كرديم ، و ليكن در تمامى افراد اعمال نمى نموديم ، و به اشهاد بعضى از آنان اكتفاء مى كرديم مثلا تنها پدران را مورد اين امر عظيم قرار مى داديم در اين صورت نيز حجت آنان بر ما تمام بود، زيرا اگر پدران كه بحسب فرض ميثاق داده اند شرك مى ورزيدند مقصر و گناه كار شناخته مى شدند ولى فرزندان در اين گمراهى هيچ تقصيرى نداشتند، براى اينكه در يك امرى كه جز تقليد از پدران هيچ راه ديگرى نسبت به آن ندارند و هيچگونه علمى نه اجمالى و نه تفصيلى به آن نداشته و نمى توانستند داشته باشند**

***(241/6)***

**از پدران خود پيروى كرده اند، اين پدران بوده اند كه با علم به حقيقت امر فرزندان ضعيف خود را به سوى شرك سوق داده اند و با تلقينات سوء خود آنان را بر اين رسم نكوهيده بار آوردند، حتى فرزندان اطلاعى از ضلالت و اضلال پدران هم نداشتند، و به همين جهت حجت آنان بر ما تمام بود، و مى توانستند بگويند: شرك و عصيان و ابطال حق همه از پدران ما بوده ، و تنها آنان مستحق مواخذه هستند - ما حقى را نمى فهميديم تا ماءمور به احقاق آن شده و در صورت عصيان آن امر مورد مواخذه قرار بگيريم ، پس ما در عين اينكه همه عمر مشرك بوده ايم مع ذلك هيچ گناهى از ما سر نزده ، و هيچ حقى را ابطال نكرده ايم ، (او تقولوا انما اشرك آباونا من قبل وكنا ذريه من بعدهم افتهلكنا بما فعل المبطلون ) و حرفشان هم حسابى بود.
جواب به اين احتمال كه پدران اصلا اشهاد نشده و تنها ذريه يا بعض ذريه اشهاد شدهباشند
ممكن است كسى بگويد: در اينجا دو فرض ديگر هست كه بيان سابق وافى به آن نيست و آيه شريفه هم آن را دفع نمى كند، يكى اينكه پدران اصلا اشهاد نشده و تنها ذريه مورد اشهاد قرار گرفته باشند، و آن ديگر اينكه بعضى از ذريه اشهاد شده باشند، و خيلى هم بعيد نيست ، براى اينكه بطور كلى تكامل نوع انسانى در علم و تمدن بوسيله ذريه هاو نسل ها صورت گرفته ، يعنى مردم هر دوره مقدارى از علم و تمدن را از نسل سابق خود ارث برده و مقدارى را هم خود بر آن افزوده و مى افزايند، و در نتيجه مردم هر دوره از علم و تمدن چيزى را دارا هستند كه دوره سابق بر ايشان داراى آن نبوده اند (و از كجا كه اشهاد هم به اين منوال نبوده باشد: مترجم ).**

***(241/7)***

**جواب اين گفتار اين است كه بنابراين دو فرض حجت خدا بر همه ذريه و يا آن عده كه مورد اشهاد قرار گرفته اند تمام است و بعكس ‍ فرض ما پدران بخاطر غفلتى كه درباره مساءله ربوبيت پروردگار داشته و در شرك خود مستقل نبوده اند معذورند، چون بحسب فرض ، نه مورد اشهاد واقع شده اند و نه نسل ديگرى قبل از ايشان بوده تا از آن نسل تقليد كرده باشند، در نتيجه بنابراين دو فرض جمله (انا كنا عن هذا غافلين ) زبانحال پدران و ذريه اى كه اشهاد نشده اند مى شود.
و اما داستان تكامل نوع انسانى در علم و تمدن در جاى خود صحيح است ، و ليكن نبايد مساءله اشهاد را به آن قياس كرد، تكامل انسان در علوم نظرى و اكتسابى است كه نتايج و فروعى است كه تدريجا براى انسان حاصل مى شود، بخلاف اشهاد و خود بينى انسان ، و اينكه من محتاج به مربى هستم كه تربيتم كند. زيرا اين معنا از مواد علم است ، و قبل از نتايج براى انسان حاصل مى شود، و از علوم فطرى و اولين نقشى است كه در نفس منتقش مى گردد، و بعد از اين انتقاش است كه نتايج و فروع متفرع بر آن مى شود و چنين علمى معقول نيست كه بعد از علوم ديگر براى انسان حاصل شود، و چگونه ممكن است و حال آنكه ساير علوم مولود احتياج انسان است .
و همانطور كه در جاى خود مسلم شده و نوع انسانى در اين علوم به تدريج و به مقدار احساس باطنى خود به احتياج پيش رفته و مى رود.
كلام عده اى از مفسرين كه قضيه اشهاد را مربوط به دنيا دانسته اند و وجوهى كه در ردعالم ذر آورده اند**

***(241/8)***

**پس آنچه كه از دو آيه مورد بحث بدست آمد اين شد كه خداى سبحان نسل بشر را از يكديگر متمايز كرده و بعضى (فرزندان ) را از بعض ديگر (پدران ) اخذ نموده آنگاه همه آنان را بر خودشان گواه و از همه بر ربوبيت خود پيمان گرفته ، پس هيچ فردى از سلسله پدران و فرزندان از اين اشهاد و از اين ميثاق غافل نمانده تا آنكه بتوانند همه ايشان به غفلت و يا فرزندان به شرك و عصيان پدران احتجاج كنند و خود را تبرئه نمايند.
و لذا عده اى از مفسرين گفته اند: مقصود از ظرف (اذ) در جمله (و اذ اخذ ربك ) دنيا است ، و اين دو آيه اشاره دارند به سنت خلقت الهى ، آن سنتى كه خداوند در خلقت انسان در دنيا جارى نموده ، چون خداى سبحان ذريه انسان را از پشت پدران بيرون و به ارحام مادران منتقل و از آنجا به دنيا مى آورد، و همگى را در خلال زندگيشان بر نفوس خود گواه گرفته ، و آثار صنع و آيات وحدانيت خود را به همه ايشان ارائه مى دهد، و آنان را به وجوه احتياجات كه از همه طرف ايشان را احاطه و مستغرق نموده واقف مى سازد، و از همين راه به وجود و وحدانيت خود راهنمائيشان مى كند، گويا در اين شرايط ايشان را مخاطب قرار داده و مى فرمايد: آيا من پروردگار شما نيستم ؟ و ايشان به زبان حال جواب مى دهند: چرا، ما خود به اين معنا شهادت مى دهيم ، و معترفيم كه توئى رب ما و به غير از تو ما را ربى نيست .
و خداوند اينكار را كرد تا در روز قيامت عليه او احتجاج نكنند و نگويند: ما از معرفت تو غافل بوديم ، و يا ذريه ايشان نگويند كه پدران ما مشرك شدند و ما را مشرك بار آوردند، و ما هيچگونه معرفتى به اين مطلب نداشتيم .**

***(241/9)***

**همين عده از مفسرين رواياتى را كه دلالت بر عالم ذر دارد و مى گويد: (خداوند ذريه آدم را از پشت او بيرون كشيده و ايشان را كه به شكل ذره هايى بودند عليه خود آنها گواه گرفته و خود را به ايشان شناسانيد، و از آنان بر ربوبيت خود گواه گرفت و بدين وسيله حجت را بر ايشان تمام كرد) طرح نموده و آنها را حجت ندانسته و در ابطال دلالت اين دو آيه بر عالم ذر و طرح روايات مزبور و مخالفت آنها با ظاهر قرآن وجوهى ذكر كرده اند كه ذيلا ايراد مى گردد.
1- بنا به مضمون اين روايات داستان عالم ذر از دو حال بيرون نيست ، يا اين است كه ذريه را كه خداوند از صلب آدم استخراج كرده به آنها عقل داده و سپس مورد خطاب خود قرارشان داده است ، و يا اينكه عقل نداده ، اگر عقل نداده پس چگونه مساءله توحيد را درك نموده و خطاب خداوند را فهميده اند؟
و اگر عقل داده و آنگاه از آنان ميثاق گرفته و همين معنا را مبناى صحت تكليف قرار داده ، بايستى هيچ يك از افراد ذريه اين ميثاق را فراموش نكنند، چون به نفس آيه شريفه كه مى فرمايد: (ان تقولوا يوم القيمه انا كنا عن هذا غافلين ) وقتى اخذ ميثاق حجت را تمام مى كند و مبناى صحت تكليف مى تواند باشد كه مكلف آن ميثاق را به ياد داشته باشد و فراموش نكند، و حال آنكه ما كه همان ذريه هستيم جز همين خلقت دنيوى خود چيزى از عالم ذر بخاطر نداريم ، و اين خود شاهد است كه منظور آيه شريفه جز همين موقف دنيايى انسان و احساس حاجتش به ربى كه مالك و مدبر او و رب هر چيز ديگرى باشد چيز ديگرى نيست .**

***(241/10)***

**2- معقول نيست كه از تمامى عقلا و گروه بى شمار آنان يكنفر يافت نشود كه خاطرات عالمى را كه ديده و شناخته به يادش نمانده باشد، و حال آنكه اين خاطره دورتر از خاطرات دنيايى بهشتيان نيست ، بهشتيان بطورى كه قرآن كريم در چند جا حكايت كرده خاطرات دنيايى خود را از ياد نمى برند، از آن جمله فرموده : (قال قائل منهم انى كان لى قرين ...) و نظير آن را از اهل دوزخ حكايت كرده و فرموده : (و قالوا ما لنا لا نرى رجالا كنا نعدهم من الاشرار) و همچنين آيات ديگر.
و اگر جايز باشد كه چنين جمعيت بى شمارى خاطره خود را فراموش كنند چرا جايز نباشد بگوييم خداوند در روزگار گذشته مردم را مكلف به تكاليفى كرده و پس از مرگ دوباره ايشان را زنده كرده تا جزا و پاداش آن روزشان را بدهد، و مردم آن زندگى اول خود را فراموش كرده و اين زندگى كه دارند زندگى دوم ايشان است ، و خلاصه ، لازمه اين حرف صحت گفتار تناسخى ها است كه مى گويند (معاد عبارت است از بيرون شدن جان از كالبد يك انسان و حلول او در يك كالبد ديگر و كيفر و پاداش ديدن در اين كالبد).
3- رواياتى كه مى گويد (خداوند ذريه آدم را از صلب آدم اخذ و از آنان ميثاق گرفته ) مخالف ظاهر آيه اى است كه مى فرمايد: (پروردگار تو از بنى آدم گرفت ) و نفرمود: (از آدم گرفت ) و نيز آيه شريفه اى كه مى فرمايد (از پشت هاى ايشان ) و نفرمود: (از پشت او) و نيز مى فرمايد: (ذريه ايشان را) و نفرموده (ذريه او را)، علاوه بر اين ، آيه شريفه مى فرمايد:
(پروردگار تو اينكار را به اين خاطر كرد كه روز قيامت نگويند ما از اين مطلب غافل بوديم ، و يا بگويند: پدران ما قبل از ما شرك ورزيده اند و ما را كه نسل بعد از ايشانيم چنين بار آورده اند) و لازمه اين كلام اين است كه بتوان براى ذريه پدران مشركى فرض ‍ كرد، و اين معنا شامل فرزندان بلا فصل آدم نمى شود، چون پدر ايشان مشرك نبوده است .**

***(241/11)***

**و از همين جهت بعضى از مفسرين ناچار شده اند بگويند آيه شريفه عام نيست ، بلكه تنها مخصوص مشركينى است كه داراى پدران مشرك بوده اند و شامل فرزندان بلا فصل آدم و جميع افراد با ايمان و همچنين مشركينى كه داراى پدران مشرك نبوده اند نمى شود.
4- تفسير آيه به عالم ذر با جمله (انما اشرك آباونا) - كه حكايت كلام ذريه است - منافات دارد، براى اينكه اين جمله دلالت دارد بر اينكه ذريه ، پدران مشركى داشته اند و اين با وجود دسته جمعى تمام افراد بشر در يك جا و به يك وجود منافات دارد.
5- اشكالى است كه بعضى از مفسرين كرده و گفته اند: روايات عالم ذر همه مقبول و صحت آنها مسلم است ، الا اينكه مربوط به آيه مورد بحث نيست ، و داستانى كه در اين روايات راجع به عالم ذر آمده حكايت عملى است كه خداى سبحان قبل از ايجاد بنى آدم درباره ايشان انجام داده تا بدين وسيله افراد بشر در معرفت ربوبيتش داراى عرق و فطرتى بوده باشند همچنانكه در روايت آمده كه : بنى نوع بشر بر فطرت توحيد بدنيا مى آيند. و نيز گفته شده كه : نعمت هاى بهشتى اطفالى كه در سن طفوليت از دنيا رفته اند بخاطر ايمانى است كه در عالم ذر آورده اند.**

***(241/12)***

**و اما آيه شريفه ربطى به اين مطلب كه در روايات آمده ندارد، آيه شريفه در مقام بيان اين است كه با اخذ ميثاق ، حجت خدا در روز قيامت تمام است ، و مردم نمى توانند بگويند: پروردگارا تو ما را در عالم ذر و آن روزى كه از صلب آدم بيرونمان آوردى بر نفوسمان گواه گرفتى و ما آن روز مانند امروز كه روز قيامت است به ربوبيت تو يقين داشتيم ليكن در دنيا كه مكان تكليف و عمل بود آن موقف اشهاد را از ياد ما بردى و ما را در شناختن ربوبيت به عقولمان واگذار كردى ، يك دسته عقل هايشان به ربوبيت تو حكم كرد، دسته ديگرى عقلشان آن را انكار نمود، هم دسته اول دليل عقلى داشتند هم دسته دوم ، بنابراين گناه ما چيست ؟ ما كه نمى توانستيم به مشاهده ، تو را ببينيم و تو چنين چشمى به ما نداده بودى ، ما بوديم و عقلمان ، آن هم در پاره اى مسائل واقع را درك مى كرد و در پاره اى از مسائل به خطا مى رفت .
6- آيه شريفه نسبت به آن مطلبى كه روايات دلالت بر آن دارد حاجت ندارد، و طورى نيست كه نتوان آن را به محمل ديگرى حمل كرد،
بلكه ممكن است آن را حمل بر تمثيل (مجسم جلوه دادن معنا) نمود و روايات هم از حيث سند طورى نيستند كه بتوانند مفسر آيه باشند، زيرا يا مرفوعه است و روات آخر سند در آنها ذكر نشده ، و يا موقوفه است و مروى عنه ذكر نشده ، و اينگونه روايات حجت نيستند.
پاسخ به يكايك اشكال هاى منكرين عالم ذر
اين بود پاره اى از اشكالاتى كه مفسرين بر دلالت آيه و حجيت روايات دال بر عالم ذر ايراد كرده اند، و قائلين به عالم ذر كه عبارتند از همه علماى حديث و جمعى از مفسرين ، همه اين اشكالات را جواب داده اند، و اينك جواب هاى هر يك از آنها ذيلا از نظر خواننده محترم مى گذرد.**

***(241/13)***

**1- اينكه گفتيد: بايستى هيچ يك از ذريه اين ميثاق را فراموش نكنند صحيح نيست ، زيرا فراموش كردن موقف ميثاق و خصوصيات آن ضررى به تماميت حجت نمى زند، آنچه ضرر مى زند فراموش كردن اصل ميثاق و از دست دادن معرفت به وحدانيت پروردگار است ، و اين نه فراموش مى شود، و نه از صفحه دل زايل مى گردد، و همين بس است براى تماميت حجت ، به شهادت اينكه اگر جنابعالى بخواهى از شخصى ميثاق و عهدى بگيرى و او را به خانه خود دعوت نموده و پذيرائى كنى و تا آنجا كه قدرت دارى براى گرفتن اين عهد بيخ گوشش بخوانى ، بشارتش دهى ، انذارش كنى تا سرانجام عهد را از او بگيرى مادامى كه اين شخص اصل ميثاق و عهد را از ياد نبرده باشد، ماخوذ به عهد خود هست ، هر چند خصوصيات پذيرائى آن روز منزل تو را فراموش كرده باشد.
2- ممتنع بودن اينكه گروه بى شمار ذريه ، همگى خاطرات عالم ذر را فراموش كنند صرف استبعاد است و هيچ دليلى بر اين امتناع نيست ، علاوه بر اينكه اصل ميثاق كه همان معرفت به ربوبيت پروردگار است فراموش نشده و نمى شود، و به ياد داشتن همين مقدار از آن خاطرات براى تماميت حجت كافى است . و اينكه مساءله مورد بحث را با مساءله تناسخ قياس كرديد صحيح نيست ، زيرا بطلان تناسخ دليلش منحصر در امتناع فراموش كردن گروه بى شمار ذريه نيست ، تا اگر اين امتناع باطل شد مساءله تناسخ صحيح شود، بلكه مساءله بطلان تناسخ دليل ديگرى دارد كه در جاى خود ذكر شده و بايد بدانجا مراجعه كرد. و كوتاه سخن ، هيچ دليلى نيست كه فراموش كردن خاطرات يك عالم را در يك عالمى ديگر ممتنع بسازد.**

***(241/14)***

**3- آيه مورد بحث از فرزندان بلا فصل آدم و اينكه ايشان هم از صلب آدم بيرون آمده اند ساكت نيست ، و جمله (و اذ اخذ ربك من بنى آدم ) به تنهايى كافى است در اينكه دلالت بر آن بكند، چون كلمه (بنى آدم ) معنايش اين است كه از صلب آدم بيرون شده اند، و در دلالت بر اين معنا هيچ احتياجى به مؤ ونه بيشترى نيست ، و همچنين كلمه ذريه كه دلالت مى كند
بر اخراج اولاد اولاد از صلب اولاد و همچنين . پس ، از كلمه بنى آدم استفاده مى شود كه خداى تعالى اولاد بلافصل آدم را از صلب آدم ، و از كلمه ذريه استفاده مى شود كه اولاد اولاد او را از صلب اولاد او بيرون آورد تا رسيد به آخرين اولاد او، عينا نظير بيرون آمدن ايشان در دنيا كه نشاء توالد و تناسل است .
فخر رازى در تفسير خود از اشكال سوم چنين پاسخ داده كه : بيرون آمدن اولاد صلبى آدم از صلب او از ناحيه خبر استفاده مى شود، همچنانكه بيرون آمدن اولاد اولاد از صلب پدران خود، از ناحيه آيه شريفه بدست مى آيد، پس دلالت مجموع آيه و خبر بر مجموع بنى آدم تمام است . و ليكن همانطورى كه خواننده خود ملاحظه مى كند جواب فخر رازى قانع كننده نيست .
اما اخبارى كه مى گويد: خداوند ذريه آدم را از صلب او بيرون آورده و از آنها ميثاق گرفت ؟ اين اخبار در مقام شرح داستان مزبور است نه در مقام شرح الفاظ آيه تا در آنها اشكال كنيد به اينكه با ظاهر قرآن موافق نيست و يا مخالف آن است .**

***(241/15)***

**و اما اينكه گفتيد: (و لازمه اين كلام اين است كه بتوان براى ذريه ، پدران مشركى فرض كرد و اين معنا شامل فرزندان بلافصل آدم نمى شود) و نيز اينكه گفتيد: (آيه شريفه عام نيست بلكه تنها مخصوص مشركينى است كه داراى پدران مشرك بوده اند و فرزندان بلافصل آدم و جميع افراد با ايمان و همچنين مشركينى را كه داراى پدران مشرك نبوده اند شامل نمى شود) اشكال صحيحى نيست ، براى اينكه منظور آيه شريفه اين است كه : خداى سبحان اينكار را كرد تا مشركين در روز قيامت نگويند: (انما اشرك آباونا...) اين معنايش اين نيست كه فرد فرد مشركين بگويند: (انما اشرك آبائى ) تا برگشت معناى آيه به اين شود كه ما اگر اينكار را نمى كرديم يك يك افرادى را كه مى خواستيم عذاب كنيم مى گفتند: من مشرك نشدم بلكه نياكان من مشرك شدند و من تابع ايشان بودم نه متبوع ، غرض آيه شريفه متعلق به چنين معنايى نشده بلكه گفتارى را كه نقل كرده كلام مجموع مشركين است .
4- جواب از اين اشكال نيز از جواب اشكال قبلى استفاده مى شود، آيه و روايت هم دلالت دارند بر اينكه خداوند بعد از آنكه جدا كرد بنى آدم را، و پدران را از فرزندان متمايز ساخت آنگاه همه را به حالت جمعيت و وحدت برگردانيد. 5- اين معنا خلاف ظاهر بعضى از روايات و خلاف صريح بعضى ديگر آنها است ، چون ظاهر آن دسته و صريح اين دسته اين است كه در مقام بيان تاءويل آيه است ، و اينكه در آخر گفتند: (و ليكن در دنيا كه مكان تكليف و عمل بود آن موقف را از ياد ما بردى ) جوابش از جواب اشكال اول معلوم مى شود.**

***(241/16)***

**6- ظهور كلام همينكه در معنايى مستقر گرديد كافى است در اينكه كلام حجت باشد و موقوف بر اين نيست كه در آن معنا صراحت داشته باشد، و صرف اينكه ممكن است آيه مورد بحث را حمل بر تمثيل كرد باعث نمى شود كه حمل بر آن هم بكنيم مگر اينكه بخاطر موانعى نتوانيم بر ظاهرش حمل كنيم و از در ناچارى بگوييم مقصود از آن ، تمثيل است ، و در آيه مورد بحث چنين مانعى وجود ندارد.
و اما اينكه گفتيد: روايات ضعيف و غير قابل اعتماد است چنين نيست ، زيرا بعضى از آنها صحيح و بعضى ديگر موثق است ، و در بحث روايتى آينده به زودى خواهد آمد كه صدور آنها مورد وثوق است .
اين بود خلاصه بحث و اعتراض درباره مفاد آيه كه در بين منكرين عالم ذر و مثبتين آن در گرفته ، و دقت كامل در آيه و روايات و تاءمل در آنچه كه مثبتين در صدد اثبات آن و منكرين در مقام دفعش هستند ما را وادار مى كند به اينكه بحث را به يك جهت ديگرى غير آن جهتى كه دو فريق نامبرده در آن مشاجره دارند سوق دهيم .
شرح و بيان مثبتين عالم ذر در مورد آن عالم و اشهاد بنى آدم بر خودشان**

***(241/17)***

**آنچيزى كه مثبتين از روايت فهميده و آن را حمل بر آيه نموده و بر اثبات آن همت گمارده اند خلاصه اش اين است كه : خداى سبحان بعد از آنكه آدم را به صورت انسانى تمام عيار آفريد نطفه هايى را كه در صلب او تكون يافته و بعدها عين آن نطفه ها اولاد بلافصل او شدند بيرون آورد و از آن نطفه ها نطفه هاى ديگرى كه بعدها فرزندان نطفه هاى اول شدند بيرون كشيد، و اجزاى آن را تجزيه نموده اجزاء اصلى را از ساير اجزاء جدا ساخت ، آنگاه از ميان اين اجزاء اجزاى ديگرى را كه نطفه ساير اجزاء بودند بيرون آورده و همچنين از اجزاء اجزاء، اجزاى ديگرى را بيرون آورد و اين عمل را آنقدر ادامه داد تا آخرين اجزايى كه از اجزاء متعاقبه در تجزيه مشتق مى شد بيرون آورد، و به عبارت ديگر نخست نطفه آدم را كه ماده اصلى بشر است بيرون آورد و آن را با عمل تجزيه به عدد بى شمار بنى آدم تجزيه نمود، و نصيبى كه بر هر فرد فرد بنى نوع بشر از نطفه پدر بزرگ خود داشتند معلوم كرد، و در نتيجه نطفه هاى مزبور به صورت ذراتى بى شمار درآمد. آنگاه خداى سبحان هر يك از اين ذرات را به صورت انسانى تام الخلقه و عينا نظير همان انسان دنيوى كه اين ذره جزئى از آن است در آورد،
بطورى كه جزئى كه از اجزاى زيد بود عينا زيد شد و جزئى كه از اجزاى عمرو بود عينا عمرو شد، و همه را جان داد و صاحب عقل كرد، و به آنها چيزى كه بتوانند با آن بشنوند و چيزى كه بتوانند با آن تكلم كنند و دلى كه بتوانند معانى را در آن پنهان و يا اظهار و يا كتمان كنند بداد، حال يا در موقع خلقت آدم اين عمل را انجام داد و يا قبل از آن ، بهر تقدير در اين موقع خود را به ايشان معرفى كرد و ايشان را مخاطب قرار داد، آنان نيز در پاسخ به ربوبيتش اقرار كردند، چيزى كه هست بعضى اقرارشان موافق با ايمان درونيشان بود، و بعضى ديگر نبود.**

***(241/18)***

**آنگاه بعد از آنكه اين اقرار را از ايشان گرفت بسوى موطن اصلى شان كه همان اصلاب است برگردانيد، و همه در صلب آدم جمع شدند در حالى كه آن جان و آن معرفت به ربوبيت را دارا بودند، هر چند خصوصيات ديگر آن عالم را، يعنى عالم ذر و اشهاد را فراموش كردند، و همچنان در اصلاب مى گردند تا خداوند اجازه خروج بدنيا را به ايشان بدهد، در اين موقع به دنيا مى آيند در حالى كه آن معرفت به ربوبيت را كه در خلقت نخستين بدست آورده بودند همراه دارند، و لذا با مشاهده احتياج ذاتى خود حكم مى كنند به اينكه محتاج رب و مالك و مدبرى هستند كه امور آنان را اداره مى كند.
اشكالاتى كه بر آنچه مثبتين عالم ذر از آيه و روايات مربوط به عالم ذر فهميده اندوارد است .
اين آن مطلبى است كه آقايان از آيه و روايات فهميده و در صدد اثبات آن و دفاع از آن بر آمده اند، و حال آنكه ضرورت ، آن را دفع نموده و قرآن كريم و همچنين روايت بدون شك مخالف آن است ، براى اينكه هيچ راهى براى اثبات آن نيست و چطور مى توان اثبات كرد كه يك ذره از ذرات بدن زيد - كه يك جزء از اجزائى است كه از صلب آدم و از طريق نطفه او به فرزندش و از آن فرزند به فرزند فرزندش و همچنين از فرزند چندمين پشت او منتقل به زيد شده - عينا خود زيد و داراى عقل و ضمير و ادراك و گوش و چشم زيد است ، و همين يك ذره از زيد است كه مورد توجه تكليف است و براى همين يك ذره اتمام حجت شده و از آن عهد و ميثاق گرفته شده است و ثواب و عقاب همه بر او واقع مى شود؟ و حال آنكه حجت قطعى عقلى و نقلى قائم است بر اينكه انسانيت انسان به نفس او است كه امرى است ماوراء ماده و حادث به حدوث دنيوى ، و در سابق مختصر بحثى از اين معنا گذشت .**

***(241/19)***

**علاوه بر اينكه به بحث قطعى ثابت شده كه بطور كلى علوم تصديقى انسان چه بديهى آن و چه نظريش كه از آن جمله تصديق به وجود ربى است كه مالك و مدبر او است همه بعد از حصول تصوراتى براى انسان حاصل مى شود، و همه اين تصورات و تصديقات به احساسات ظاهرى و باطنى منتهى مى گردد، و داشتن اين احساسات موقوف بر وجود تركيب مادى دنيوى است ، اين است حال علوم حصولى كه يكى از آنها تصديق به وجود ربى است كه قائم به رفع حوائج انسان است .
علاوه ، اين حجتى را كه خداوند بر انسان تمام كرده اگر تماميتش موقوف به داشتن عقل و معرفت هر دو باشد، پس عقل از ذره انسان موقعى كه به موطن اصليش كه همان صلب است برگشته تا موقعى كه دوباره به دنيا بيايد قطعا زايل گشته ، و اگر هم كسى بگويد در اين فاصله عقل از او مسلوب نشده ، مى گوييم در هنگام طفوليت تا رسيدن به حد بلوغ قطعا از او سلب شده ، و همين بس است براى اينكه نظام آن حجت را مختل سازد. و اگر كسى بگويد: تماميت حجت موقوف به عقل نيست و داشتن معرفت كافى است ، در جواب مى گوييم : اگر چنين است پس چه حاجت به اشهاد و اخذ ميثاق ؟ و حال آنكه ظاهر آيه اين است كه اشهاد و اخذ ميثاق براى اتمام حجت بوده ، پس ناگزير بايد اعتراف كنند كه برگشت معنائى كه ايشان براى آيه كرده اند به آن معنايى است كه منكرين عالم ذر براى آيه كرده اند.
و به بيان ديگر: اگر حجت خدا به مجموع اشهاد و تعريف و اخذ ميثاق هر سه تمام مى شود، پس با فراموش كردن يكى از آنها حجت ناقص خواهد شد، و فرض هم اين است كه اشهاد و تكليم و اخذ ميثاق فراموش شده ، و اگر اشهاد و اخذ ميثاق هر دو مقدمه براى تعريف يعنى حصول معرفت است ، و همينكه معرفت حاصل شد حجت تمام است ، هر چند آن دو مقدمه فراموش شده باشد بايستى بگوييم كه حجت بر تمامى افراد بشر حتى جنين ، كودك ، ديوانه و جاهل تمام است ، و حال آنكه هيچ عقل و نقلى مساعد اين حرف نيست .**

***(241/20)***

**و اگر گفته شود: آرى حصول معرفت در تمام شدن حجت بوسيله آن موقوف است بر حصول عقل و بلوغ و امثال آن ، و در عالم ذر هم كه اين معرفت حاصل شد بوسيله عقل و بلوغ حاصل شده و حجت تمام گشته و ليكن بعد از آن مدتى عقل و بلوغ زايل گشته و معرفت به صورت حجتى ناقص باقى مانده ، و بعد از وجود مجددش در دنيا براى بعضى تكميل شده است ، در جواب مى گوييم : همانطورى كه براى حصول عقل در دنيا اسبابى است تكوينى و آن عبارت است از تكرار حوادث خير و شر و حصول تدريجى ملكه مميره بين آن دو بوسيله تجارب ، و عقل از مشاهده اين حوادث متكرر و بدست آوردن تجربه به تدريج داراى ملكه مميره ميان خير و شر مى شود، و اين سير تدريجيش از يكطرف به حد كمال عقل منتهى مى گردد واز طرفى ديگر به حد ضعفى كه خيلى قابل اعتنا نيست ، همچنين براى معرفت نيز اسباب و مقدماتى است كه آن را براى آدمى فراهم مى سازد، و بدون آن مقدمات بدست آدمى نمى آيد، و وقتى معرفت هم مانند عقل در همين عالم بوسيله اسبابى كه دارد براى انسان حاصل مى شود چه احتياجى داشت كه خداوند در زمان هاى قبل در يك عالم ديگرى انسان را خلق كند و حجت را بر او تمام نمايد، و حال آنكه در همين دنيا حجت بر او تمام مى شد.**

***(241/21)***

**از همه اينها گذشته اين عقلى كه حجت بدون آن تمام نمى شود و اشهاد و اخذ ميثاق بدون آن صحيح نيست حتى در عالم ذر، عقل عملى است كه جز در ظرف دنيا و زندگى در آن كه زندگى اجتماعى است حاصل نمى شود، آرى ، در اين زندگى است كه حوادث خير و شر تكرار گشته و عواطف و احساسات باطنى انسان بسوى جلب نفع و دفع ضرر تهييج شده ، و بخاطر آن به فعاليت مى افتد و اعمالى متعاقب هم انجام مى دهد يكى به خطا مى رود در جاى ديگر راه صواب را مى پيمايد، تا به تدريج در تشخيص صواب از خطا و خير از شر و نفع از ضرر مهارتى كسب مى كند، و اما آن زندگى كه آقايان فرض كرده و آن را عالم ذر ناميده اند آنجا جاى عقل عملى نيست ، زيرا شرايط و اسباب حصول آن در آنجا فراهم نيست .**

***(241/22)***

**و اگر دامنه فرض را توسعه داده و فرض كنند كه در آنجا نيز همه اسباب و شرايطى كه در اينجا براى حصول عقل عملى فراهم است فراهم بوده - همچنانكه از كلماتشان بر مى آيد كه چنين فرضى را نيز تصور كرده اند - به ظواهر رواياتى كه مى گويد خداوند در آن عالم بشر را به توحيد دعوت كرد بعضى با زبانى كه موافق دلشان بود جواب دادند و بعضى به ظاهر اجابت كرده و در باطن كفر را نهان داشتند و رواياتى كه مى گويد: خداوند در آن عالم انبياء و اوصياء را بر ايشان مبعوث كرد بعضى ايشان را تصديق و بعضى ديگر تكذيب كردند اتكاء كرده و گفته اند: در اين عالم هيچ چيزى جارى نمى شود مگر آنچه كه در آنجا جارى شده است ، تازه دنياى ديگرى قبل از اين دنيا اثبات كرده اند نظير آن دنيايى كه قائلين به ادوار و اكوار اثبات كرده اند كه آن نيز محتاج به يك عالم ذر ديگرى است تا حجت را بر انسان هاى آن عالم تمام كند، چون بحسب فرض هيچ فرقى ميان اين عالم كه ما در آن هستيم با عالم ذرى كه آقايان اثبات مى كنند نيست ، و وقتى اتمام حجت در اين عالم محتاج به عالم ذر باشد آن عالم ذر نيز در تماميت حجت محتاج به عالم ذر ديگرى خواهد بود بدون كمترين فرق .
علاوه بر اين ، اگر انسان در دارا شدن معرفت محتاج باشد به اينكه قبل از موجود شدنش در نشئه دنيوى در عالم ديگرى به وجود ذرى موجود شود و دوره اشهاد و اخذ ميثاق را در آن عالم طى نمايد تا در اين عالم داراى معرفت به ربوبيت پروردگار شود بايد هيچ فردى از افراد انسان از اين قانون كلى مستثناء نباشد، و حال آنكه آدم و حوا استثناء شدند.**

***(241/23)***

**اگر بگويى اين استثناء بخاطر فضيلتى بوده كه آندو دارا بوده اند، مى گوييم در ميان ذريه آندو افرادى به وجود آمده اند كه داراى فضائل بيشترى بودند، و اگر بگويى براى اين بوده كه خلقت آندو در آنروز خلقتى تام و كامل و در حين موجود شدن تواءم با معرفت به وجود آمدند و به همين جهت محتاج نبودند به اينكه به وجود ذرى احضار شوند، مى گوييم همه ذريات ايشان نيز در ظرف خاص به خود داراى خلقت تام و كامل بوده و هستند، ممكن بود خداوند همه افراد را در هنگام به وجود آمدن تواءم با معرفت به وجود بياورد، چطور شد كه آندو اين طور به وجود آمدند و ذريه شان محتاج شدند به اينكه قبل از عالم خلقت در عالم ذر موجود شده و داراى معرفت شوند؟.
اين جهات اشكالى بود كه بر مساءله عالم ذر و وجود ذرى كه آقايان آن را از روايات فهميده اند وارد مى شود، و هيچ بحث علمى قادر بر حل آنها نيست و به هيچ وجه نمى توان آيه و روايات را بر آن حمل كرد، حتى بنابر عادت قوم كه هميشه مدلول روايت را بر قرآن تحميل مى كنند و موافقت لفظ آيه را لازم نمى دانند، زيرا اين عادت هر چند صحيح نيست در جايى است كه روايت بر معناى قابل قبولى دلالت بكند و ليكن الفاظ آيه با آن معنا مساعد نباشد، و اما در معناى مورد بحث ما كه معناى محالى است ممكن نيست روايتى دلالت بر آن كند، همچنانكه آيه شريفه دلالتى بر آن ندارد، همه اين حرفها در قبال نظريه دانشمندان غير حشويه و غير از برخى از محدثين است ، و اما حشويه و برخى از محدثين كه حجيت عقل ضرورى را در قبال روايت باطل نموده و بهر روايت واحدى هر چند مخالف با برهان عقل باشد تمسك مى جويند، و با چنين روايات معارف يقينى را اثبات مى كنند ما با ايشان هيچ بحثى نداريم . اين بود اعتراضاتى كه بر مثبتين عالم ذر وارد است .
سخن منكرين عالم ذر و بيان عدم سازگارى آن با سياق آيه شريفه**

***(241/24)***

**باقى ماند كلام در گفته هاى منكرين آن ، كه گفته اند: آيه شريفه اشاره مى كند به وضع و حالتى كه انسان در اين زندگى دنيايى دارد، و آن عبارت از اين است كه خداى سبحان يك يك افراد انسان را از اصلاب و ارحام به سوى مرحله انفصال و جدايى از پدران بيرون آورده و در آنان معرفت به ربوبيت خود و احتياج به خود را تركيب كرده است ، گوئيا بعد از آنكه متوجه شان كرد به اينكه مستغرق در احتياجند روى به ايشان كرده و مى فرمايد: (آيا من پروردگار شما نيستم )؟ و ايشان هم بعد از شنيدن اين خطاب به زبان حال جواب داده اند به اينكه بلى ، توئى پروردگار ما و ما به اين معنا شهادت مى دهيم . خداى تعالى اين سؤ ال و جواب درونى را در درون دل فرد فرد انسانها جاى داد تا حجت را بر ايشان تمام كند و عذر ايشان و حجتشان را از كار بيندازد و ديگر نتوانند بگويند:
(ما معرفتى به اين معنا نداشتيم ) و اين ميثاق ماخوذ در سراسر دنيا و مادام كه انسانى به وجود مى آيد ادامه داشته و با جريان او جريان دارد.
كلامى كه ما در اين گفتار داريم اين است كه سياق آيه مساعد با آن نيست ، براى اينكه خداى تعالى آيه شريفه را با جمله (و اذ اخذ ربك ) افتتاح كرده و از ظرف وقوع اين داستان به لفظ (اذ زمانى كه ) تعبير فرموده ، و اين تعبير دلالت دارد بر اينكه اين داستان در زمان هاى گذشته و يا در يك ظرف محقق الوقوعى مانند آنها صورت گرفته است ، نظير تعبيرى كه در جمله (و اذ قال الله يا عيسى بن مريم ءانت قلت للناس ... قال الله هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم ) كرده ، و با اينكه داستان در زمان آينده رخ مى دهد بخاطر اينكه رخ دادنش حتمى است از ظرف وقوع آن به لفظ (اذ) تعبير كرده .**

***(241/25)***

**و با در نظر گرفتن اينكه مورد خطاب در آيه رسول خدا و يا او و غير او است به شهادت اينكه مى فرمايد: (ان تقولوا يوم القيمه تا در قيامت نگوييد)، از آقايان مى پرسيم با اينكه خطاب متوجه ما شنوندگان و مخاطبين به آيات قرآنى است و خطاب به گفته شما هم خطابى است دنيوى و مربوط به ما اهل دنيا و ظرفى هم كه به آن اتكاء شده زمان زندگى دنيائى ما و يا زندگى نوع بشر و مدت اقامت او در زمين است ، و خلاصه ظرف داستان مورد بحث آيه عين ظرف وجود نوع انسان در دنيا است با اين حال چرا از اين ظرف به لفظ (اذ) تعبير فرمود؟ و حال آنكه هيچ مصححى براى تعبير به اين لفظ نيست ، چون همانطور كه گفته شد لفظ مزبور دلالت دارد بر اينكه داستان ، قبل از نقل آن واقع شده است ، عنايت ديگرى از قبيل تحقق وقوع و امثال آن هم در كار نيست تا مصحح آن باشد.
پس اينكه فرمود: (و اذ اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم ) چنانكه دلالت دارد بر خلقت نوع انسان به نحو توليد و بيرون كشيدن فردى از فرد ديگر و به راه انداختن افراد بى شمار از افراد انگشت شمار به همين نحوى كه ما مشاهده مى كنيم و مى بينيم كه همواره نسل هاى متعاقب وجود نوع انسان را حفظ مى كند در عين حال دلالت دارد بر اينكه داستان يك نوع تقدمى بر جريان خلقت و سير مشهود آن دارد.
عالم ذر، نشاءة انسانى متقدم بر نشاءه دنيوى است ، نه به تقدم زمانى**

***(241/26)***

**فراموش نشود كه گفتيم آن تقدمى كه آقايان فرض كرده و آن را تقدم زمانى گرفته و گفته بودند: (خداوند اولين فرد از اين نوع را گرفته و ماده نطفه اى كه منشا نسل و ذريه اين نوع است از او بيرون كشيده و آن را به عدد افرادى كه از اين نوع تا قيامت به وجود مى آيند تجزيه نموده و به عين آن لباس و قالبى كه در دنيا به تن مى كند يعنى با همان عقل ، گوش ، چشم ضمير، پشت و شكم و غيره ملبس نموده و او را بر خود شاهد گرفته و از او ميثاق مى ستاند و بعد از گرفتن ميثاق دوباره او را به صلب بر مى گرداند تا نوبت به سير طبيعيش برسد) فرضى است محال و آيه شريفه هم با آن بيگانه است .
جز اينكه سر محال بودن آن را نگفتيم ، و اينك مى گوييم آن اشكالى كه فرض مزبور را محال مى سازد مستلزم بودن آن است كه انسان با شخصيت دنياييش دوبار در دنيا موجود شود، يكى بار اول و يكى بار دوم ، و اين مستلزم اين است كه شى ء واحد بواسطه تعدد شخصيت غير خودش شود، ريشه همه اشكالات اين فرض تنها همين است .**

***(241/27)***

**و اما اينكه انسان و يا غير انسان در امتداد مسير بسوى خدا و رجوع به سوى او در عوالم مختلف داراى نظام ها و احكام مختلف موجود شود، محال نبوده و بلكه امرى است كه قرآن كريم آن را على رغم كفار اثبات مى كرده است ، و عليه كسانى كه مى گويند: (ان هى الا حيوتنا الدنيا نموت و نحيا و ما يهلكنا الا الدهر زندگى جز همين زندگانى دنيا نيست ، مى ميريم و زنده مى شويم و جز طبيعت كسى ما را نمى ميراند) زندگى ديگرى در قيامت اثبات كرده و فرموده كه انسان به عين وجود و شخصيتى كه در دنيا دارد در آن عالم موجود مى شود، در حالى كه نظام و احكام آن عالم و آن زندگى غير از نظام و احكام زندگى دنيا است ، و نيز زندگى ديگرى در برزخ اثبات كرده كه انسان به عين وجود و خصوصياتش در آن عالم موجود شده و زندگى مى كند، در حالى كه نظام و احكام آن عالم نيز غير نظام و احكام عالم دنيا است ، و در آيه (و ان من شى ء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم ) اثبات كرده كه براى هر موجودى در نزد خداى تعالى وجود وسيع و غير محدودى در خزائن او است ، كه وقتى به دنيا نازل مى شود دچار محدوديت و مقدار مى گردد، براى انسان هم كه يكى از موجودات است سابقه وجودى در نزد او و در خزائن او است كه بعد از نازل شدن به اين نشات محدود شده است .**

***(241/28)***

**و در آيه شريفه (انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون فسبحان الذى بيده ملكوت كل شى ء) و همچنين آيه (و ما امرنا الا واحده كلمح بالبصر) و نظائر آن اثبات كرده كه اين وجود تدريجى كه براى موجودات و از آن جمله براى انسان است امرى است از ناحيه خدا كه با كلمه (كن ) و بدون تدريج بلكه دفعه افاضه مى شود، و اين وجود داراى دو وجهه است يكى آن وجه و روئى كه به طرف دنيا دارد و يكى آن وجهى كه به طرف خداى سبحان دارد، حكم آن وجهى كه به طرف دنيا دارد اين است كه به تدريج از قوه به فعل و از عدم به وجود در آيد، نخست بطور ناقص ظاهر گشته و سپس بطور دائم تكامل يابد، تا آنجا كه از اين نشاءت رخت بر بسته و به سوى خداى خود برگردد، و همين وجود نسبت به آن وجهى كه به خداى سبحان دارد امرى است غير تدريجى بطورى كه هر چه دارد در همان اولين مرحله ظهورش دارا است و هيچ قوه اى كه به طرف فعليت سوقش دهد در آن نيست .
و اين دو وجه هر چند دو وجه براى شى ء واحدى هستند، ليكن احكامشان مختلف است ، و لذا تصور آن محتاج به داشتن قريحه اى نازك بين است ، و ما آن را در ابحاث سابق خود مقدارى شرح داده و شرح مفصل آن را به زودى از نظر خواننده مى گذرانيم - ان شاءالله -.**

***(241/29)***

**و مقتضاى آيات فوق اين است كه براى عالم انسانى با همه وسعتى كه دارد در نزد خداى سبحان وجودى جمعى باشد، و اين وجود جمعى همان وجهه اى است كه گفتيم وجود هر چيزى به خداى سبحان داشته و خداوند آن را بر افراد افاضه نموده ، و در آن وجه هيچ فردى از افراد ديگر غايب نبوده و افراد از خدا و خداوند هم از افراد غايب نيست ، چون معقول نيست فعل از فاعل و صنع از صانع خود غايب شود، و اين همان حقيقتى است كه خداوند از آن تعبير به ملكوت كرده و فرموده : (و كذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات و الارض و ليكون من الموقنين ) و آيه شريفه (كلا لو تعلمون علم اليقين لترون الجحيم ثم لترونها عين اليقين ) نيز بدان اشاره دارد.
و اما اين وجه دنيايى انسان كه ما آن را مشاهده كرده و مى بينيم آحاد انسان و احوال و ترجمه اعمال آنان به طبقات زمان تقسيم شده ، و بر مرور ليالى و ايام منطبق گشته و نيز اينكه مى بينيم انسان بخاطر توجه به تمتعات مادى زمينى و لذائذ حسى از پروردگار خود محجوب شده ، همه اين احوال متفرع بر وجهه ديگر زندگى است كه گفتيم سابق بر اين زندگى و اين زندگى متاخر از آن است ، و موقعيت اين نشات در تفرعش بر آن نشاءت موقعيت (يكون ) و (كن ) در جمله (ان نقول له كن فيكون ) را دارد.**

***(241/30)***

**و به اين بيان روشن گرديد كه اين نشاءت دنيوى انسان مسبوق است به نشات انسانى ديگرى كه عين اين نشات است ، جز اينكه آحاد موجود در آن ، محجوب از پروردگار خود نيستند، و در آن نشات وحدانيت پروردگار را در ربوبيت مشاهده مى كنند، و اين مشاهده از طريق مشاهده نفس خودشان است نه از طريق استدلال ، بلكه از اين جهت است كه از او منقطع نيستند، و حتى يك لحظه او را غايب نمى بينند، و لذا به وجود او و به هر حقى كه از طرف او باشد اعتراف دارند. آرى ، قذارت شرك و لوث معصيت از احكام اين نشات دنيايى است ، نه آن نشات ، آن نشات قائم به فعل خدا است ، و جز فعل خدا كس ديگر فعلى ندارد - دقت فرماييد -.
خواننده محترم اگر در آيه مورد بحث يعنى آيه (و اذ اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم ...) به خوبى دقت بفرمايد خواهد ديد كه آيه اشاره مى كند به تفصيل حقيقتى كه آيات فوق بطور اجمال به آن اشاره داشت ، اشاره مى كند به يك نشات انسانى كه سابق بر نشات دنيايى او است ، اين نشات است كه خداوند در آن بين افراد نوع انسان تفرقه و تمايز قرار داده و هر يك از ايشان را بر نفس ‍ خود شاهد گرفته است كه (الست بربكم آيا من پروردگار شما نيستم ؟ قالوا بلى گفتند آرى ) اين است معناى آيه شريفه و ديگر آن اشكالاتى كه بر كلام مثبتين عالم ذر وارد مى شد بر آن وارد نمى شود، ايشان از آيه و روايات ، عالم ذرى فهميده بودند كه تقدم زمانى بر اين عالم دارد، ليكن در معنايى كه ما از آيه شريفه و از ساير آيات فهميديم تقدم زمانى نيست ، نشاتى است كه به حسب زمان هيچ انفكاك و جدائى از نشات دنيوى ندارد، بلكه با آن و محيط به آن است ، و تقدمى كه بر آن دارد مانند تقدم (كن ) بر (فيكون ) است ، پس آن محذورها و اشكالاتى كه در تقدم زمانى بود در اين وجه راه ندارد.**

***(241/31)***

**و همچنين اشكالاتى هم كه بر گفتار منكرين عالم ذر در تفسير آيه مورد بحث وارد مى شد بر اين وجه وارد نمى شود، ايشان آيه شريفه را به حالت وجود نوع انسانى در نشات دنيا تفسير كرده بودند، و ما بر كلام ايشان اشكال كرده و گفتيم : اين توجيه مخالف با جمله (و اذ اخذ ربك ) است ،
و نيز مستلزم اين است كه اشهاد را مجازا حمل بر تعريف كنيم و نيز سؤ ال (الست بربكم ) و جواب (قالوا بلى شهدنا) را حمل بر زبان حال كنيم ، و حال آنكه چنين نيست ، و اين گفت و شنود مربوط به نشات دنيا نبوده بلكه ظرف آن سابق بر ظرف دنيا است ، و اشهاد هم معناى حقيقيش اراده شده ، و خطاب هم زبان حال نيست بلكه خطاب حقيقى است .
next page
fehrest page
back page**

***(241/32)***

**next page
fehrest page
back page
و نيز معنايى كه ما براى آيه كرديم معناى تحميلى نبوده ، بلكه معنايى است كه آيه شريفه از آن تاءبى ندارد، و ساير آيات هم به شرطى كه به يكديگر ضميمه شود اشاره به آن دارد.
و اما روايات - به زودى خواهد آمد كه پاره اى از آنها مانند آيه شريفه دلالت دارد بر اصل تحقق اين نشات انسانى ، و بعضى ديگر دارد كه خداوند براى آدم از اين نشات انسانى پرده بردارى نموده و ملكوت عالم انسانى و اشهاد و اخذ ميثاقى را كه در آن واقع شده به وى نشان داده ، همانطورى كه ملكوت آسمانها و زمين را به ابراهيم نشان داده است . اينك خواننده گرامى را به انتظار رسيدن بحث روايتى گذاشته و به تفسير آيه باز مى گرديم .
(و اذ اخذ ربك ) يعنى بيان سابق را براى اهل كتاب تتميم نموده و داستان اخذ ميثاق را بر ايشان نقل كن و يا براى مردم نقل كن آن بيانى را كه اين سوره بخاطر آن نازل شده و آن اين است كه براى خدا عهدى است بر گردن بشر كه از آن عهد بازخواست خواهد كرد، و اينكه بيشتر مردم با اينكه حجت بر ايشان تمام شده به آن عهد وفا نمى كنند.
ذكر كن براى مردم موطنى را كه در آن موطن خداوند از بشر از صلب هايشان ذريه شان را گرفت ، بطورى كه احدى از افراد نماند مگر اينكه مستقل و مشخص از ديگران باشد، و همه در آن موطن جدا جداى از هم اجتماع نمودند، و خداوند ذات وابسته به پروردگارشان را به ايشان نشان داد، و عليه خود گواهشان گرفت ، و ايشان در آن موطن غايب و محجوب از پروردگارشان نبوده و پروردگارشان هم از ايشان محجوب نبود، بلكه به معاينه ديدند كه او پروردگارشان است ، همچنان كه هر موجود ديگرى به فطرت خود و از ناحيه ذات خود پروردگار خود را مى يابد بدون اينكه از او محجوب باشد.
و اين معنا، ظاهر برخى از آيات قرآنى از قبيل آيه (و ان من شى ء الا يسبح بحمده و لكن لا تفقهون تسبيحهم ) است .**

***(242/1)***

**(الست بربكم قالوا بلى شهدنا) - همانطورى كه گفتيم اين خطاب و جواب از باب زبان حال نيست ، بلكه خطابى است حقيقى و كلامى است الهى ، مگر كلام چيست ؟ كلام عبارت است از (القائاتى كه بر معناى مورد نظر دلالت كند) و خداى تعالى هم كارى كرده و در نهاد بشر القائاتى كرده است كه بشر مقصود خدا را از آن فهميده و درك مى كند كه بايد به ربوبيت پروردگارش اعتراف نموده و به اين عهد ازلى وفا كند.
(ان تقولوا يوم القيمه انا كنا عن هذا غافلين ) خطاب در اين جمله به مخاطبين در جمله (الست بربكم ) و به همان كسانى است كه گفتند: (بلى شهدنا) و به مقتضاى اين آيه بشر در قيامت اشهاد و خطاب خدا و اعتراف خود را به معاينه مى بيند و درك مى كند، هر چند در دنيا از آن و از ما سواى معرفت غافل بوده آرى ، در روز قيامت كه بساط بر چيده مى شود و شواغلى كه انسان را از اشهاد و خطاب خدا و اعتراف درونى خود غافل مى ساخت از بين مى رود و پرده هايى كه ميان بشر و پروردگارش حائل بود برچيده مى شود، بشر به خود مى آيد و دوباره اين حقايق را به مشاهده و معاينه درك مى كند، و آنچه را كه ميان او و پروردگارش گذشته بود به ياد مى آورد.
احتمال هم دارد كه خطاب در آيه راجع به ما باشد كه مخاطب به آيات قرآنى هستيم ، و بخواهد بفرمايد: ما اين عمل را با شما گروه مخاطبين انجام داديم تا فرداى قيامت چنين و چنان نگوييد؛ و ليكن احتمال اول به ذهن نزديك تر است ، و قرائت (ان يقولوا) - به لفظ غيبت - هم آن احتمال را تاييد مى كند.
(او تقولوا انما اشرك آباونا من قبل ) اين جمله حكايت حجتى است كه بنا به فرض انحصار اشهاد و اخذ ميثاق در پدران ممكن بود فرزندان (ذريه ) به آن تمسك كنند، همچنانكه جمله (ان تقولوا) حجت جميع مردم از پدران و فرزندان است كه به فرض ترك اشهاد ممكن بود به آن استدلال نمايند.**

***(242/2)***

**و پر واضح است كه اگر فرض كنيم خداوند اشهاد و اخذ ميثاق را در آن نشات بكلى ترك مى كرد لازمه اش اين مى شد كه احدى از افراد ذريه در اين نشات به خداى تعالى معرفت پيدا نكند، براى اينكه آن نشات نشاتى است كه ميان بشر و پروردگارش حائلى نيست ، و اگر فرضا در آنجا كسى به ربوبيت پروردگارش علم پيدا كند همين علم ، خود اشهاد و اخذ ميثاق است ، به خلاف اين نشات كه بخاطر محجوب بودن بشر تنها راه علمش از طريق استدلال است ، و تنها بدين وسيله مى تواند به ماوراى حجاب پى ببرد.
بنابراين ، اگر در آن نشات بالنسبه به ذريه اشهاد و اخذ ميثاق واقع نمى شد لازمه اش اين بود كه احدى از افراد ذريه اصلا راهى به سوى معرفت ربوبيت نداشته باشند،
و آن وقت معصيت شرك از ايشان فرض نداشت ، زيرا اگر هم مشرك مى شدند شركشان عمل پدرانشان محسوب مى شد، چون راهى جز پيروى از پدران و بار آمدن كوركورانه بر شرك آنان نداشتند، آن وقت صحيح بود بگويند: (انما اشرك آباونا من قبل و كنا ذريه من بعدهم افتهلكنا بما فعل المبطلون ).
و كذلك نفصل الايات و لعلهم يرجعون
(تفصيل آيات ) به معناى جدا كردن آنها از يكديگر است تا معنا و مدلول هر يك در جاى خود روشن شود، و در اثر اختلاط آنها مختلط نگردد، و اينكه فرمود: (و لعلهم يرجعون ) عطف است بر مقدر و تقدير آيه اين است كه : ما آيات را تفصيل داديم به منظور فلان و فلان و اينكه شايد ايشان از باطل به سوى حق بازگشت كنند.
بحث روايتى
(رواياتى در تفسير آيه ذر، اخراج بنى آدم ، اخذ ميثاق از آنان و اشهاد آنان )**

***(242/3)***

**در كافى به سند خود از زراره از حمران از ابى جعفر (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود: موقعى كه خداوند تبارك و تعالى خلق را مى آفريد نخست آبى گوارا و آبى شور و تلخ آفريد و آندو را بهم آميخت ، و از روى زمين خاكى بر گرفت و آن را به شدت مالش داد، سپس به اصحاب يمين كه در آن روز به صورت ذراتى جاندار در جنبش بودند فرمود: بسوى جنت شويد كه مرا در اين امر باكى نيست ، و به اصحاب شمال فرمود: بسوى آتش شويد و مرا در اين امر باكى و اعتنائى نيست ، آنگاه فرمود: (آيا من پروردگار شما نيستم ؟) (قالوا بلى شهدنا ان تقولوا يوم القيامه انا كنا عن هذا غافلين ...)
و نيز به سند خود از عبداللّه بن سنان از ابى عبد الله (عليه السلام ) روايت كرده كه گفت : از آنجناب پرسيدم اين كدام فطرت است كه آيه شريفه (فطره اللّه التى فطر الناس عليها) از آن ياد كرده ؟ فرمود: اسلام است كه خداوند بشر را در موقعى كه از او بر توحيد خود ميثاق مى گرفت به كافر و مؤ من فرمود: (الست بربكم ) بشر را بر فطرت اسلام خلق كرد.
و در تفسير عياشى و خصائص سيد رضى از اصبغ بن نباته از على بن ابيطالب (عليه السلام ) روايت شده كه گفت :**

***(242/4)***

**وقتى ابن الكواء نزد آن حضرت آمد و عرض كرد: يا اميرالمؤ منين مرا خبر ده از خداى تعالى و اينكه آيا قبل از موسى با كسى از اولاد آدم تكلم كرده ؟ حضرت فرمود: خداوند با جميع مخلوقات خود تكلم كرده چه خوب آنان و چه بدشان ، و همه جواب او را داده اند، اين معنا بر ابن الكواء گران آمد و مقصود امام را نفهميد و لذا پرسيد چطور يا اميرالمؤ منين ؟ حضرت فرمود: مگر كتاب خدا را نخوانده اى كه به پيغمبر خود مى فرمايد: (و اذ اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم و اشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى ) اگر اين آيه را خوانده اى بايد بدانى كه خداوند كلام خود را به جميع افراد بنى آدم شنوانده و ايشان هم جواب او را داده اند. اى ابن كواء! جمله (قالوا بلى ) جواب بنى آدم است ، خداوند به بنى آدم فرمود: بدرستى منم معبود يكتا، معبودى نيست جز من و منم رحمان و رحيم پس اقرار آوردند به اطاعت و ربوبيت ، و رسل و انبياء و اوصياى انبياء را از ديگران جدا كرد و بشر را ماءمور به اطاعتشان كرد، بشر نيز در عهد ازل به همه اينها اقرار نمود، موقعى كه اقرار مى كردند ملائكه ناظر بودند و گفتند: اى بنى آدم ما عليه شما گواه شديم تا در قيامت نتوانيد بگوييد ما از اين امر غافل بوديم .
مؤ لف : اين روايت مانند روايت قبلى و بعضى از رواياتى كه بعدا نقل مى شود تنها مطلق اخذ ميثاق را ذكر مى كند و متعرض بيرون آوردن ذريه از صلب آدم و نشان دادن خويش به ايشان نشده .
و گويا تشبيه (ذريه ) به (ذر) كه در بعضى از روايات آمده به منظور فهماندن كثرت ذريه است ، نه خردى آنها و اينكه از كوچكى حجم به اندازه ذر بودند، و از آنجا كه اين تعبير در روايات بسيار و مكرر وارد شده از اين رو اين نشات را (عالم ) ذر ناميده اند.
و اين روايت به خوبى دلالت دارد بر اينكه سؤ ال و جواب مزبور گفتگوى حقيقى بوده نه صرف زبان حال .**

***(242/5)***

**و نيز دلالت دارد بر اينكه عهد مزبور تنها بر ربوبيت پروردگار گرفته نشده بلكه اقرار به نبوت انبياء و ساير عقايد حقه نيز جزو آن پيمان بوده است ، و همه اينها مويد بيان سابق ما است .
و نيز در تفسير عياشى از رفاعه روايت شده كه گفت : از حضرت صادق (عليه السلام ) معناى آيه (و اذ اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم ) را پرسيدم ، فرمود: آرى ، براى خدا است حجت بر جميع خلق ، و همه را ماخوذ به آن حجت كرد روزى كه از همه اينطور ميثاق گرفت - سپس حضرت دست خود را گرفت - و فرمود: اين چنين . مؤ لف : از ظاهر اين روايت بر مى آيد كه امام (عليه السلام ) تنها كلمه (اخذ) را كه در آيه است معنا كرده و آن را به معناى احاطه و ملكيت تفسير نموده .
چند روايت صحيحه كه بر وجود عالم ذر دلالت مى كنند
و در تفسير قمى از پدرش از ابن ابى عمير از ابن مسكان از ابى عبدالله (عليه السلام ) روايت شده كه گفت : از آنجناب پرسيدم اشهادى كه در آيه (و اذ اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم و اشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى ) آمده آيا بطور معاينه بوده ؟ فرمود آرى ، چيزى كه هست مردم خصوصيات آن موقف را فراموش كردند، و تنها معرفت را از دست ندادند، و بزودى آن خصوصيات به يادشان خواهد آمد، و اگر معرفت هم از دست مى رفت احدى نمى فهميد كه خالق و رازق او كيست ، و اشخاصى هم كه در اين نشات كافر شدند كسانى هستند كه در آن نشات ايمان نياوردند و اقرارشان زبانى بوده ، و همانهايند كه خداوند در حقشان فرموده : (فما كانوا ليومنوا بما كذبوا به من قبل ايمان نخواهند آورد به چيزى كه در سابق آن را تكذيب كرده بودند).**

***(242/6)***

**مؤ لف : اين روايت گفتار كسانى را كه دلالت آيه را بر اخذ ميثاق در عالم ذر انكار كرده و آيه (و اشهدهم على انفسهم الست بربكم ) را تفسير كرده اند به اينكه خداوند آيات دال بر ربوبيتش را به ايشان آموخت ، رد مى كند، و روايت از حيث سند صحيحه است و نظير آن در صراحت و صحت روايت زراره و غير آن است كه ذيلا نقل مى شود.
در كافى از على بن ابراهيم از پدرش از ابن ابى عمير از زراره روايت كرده كه گفت : مردى از حضرت ابى جعفر (عليه السلام ) از معناى آيه (و اذ اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم ...)، سؤ ال كرد، حضرت در حالى كه پدرش هم مى شنيد فرمود: پدرم مرا حديث كرد كه خداى عز و جل قبضه اى از خاك يعنى خاكى كه آدم را از آن آفريده بود گرفت و آب گوارا و شيرين بر آن بريخت ، و تا چهل روز به همان حال بگذاشت و پس از اينكه ور آمده شد گرفته و به شدت مالش داد و از چپ و راست آن ذريه بنى آدم بيرون آمدند، دستور داد تا همه در آتش شوند، اصحاب يمين داخل شدند و آتش بر ايشان سرد و سلام شد، و ليكن اصحاب شمال از داخل شدن در آن خوددارى كردند. مؤ لف : و در اين معنا روايات ديگرى نيز هست ، و گويا امر به در آتش شدن كنايه از داخل شدن در حظيره عبوديت و انقياد و طاعت است .**

***(242/7)***

**و نيز در همان كتاب به سند خود از عبدالله بن محمد جعفى و عقبه نقل مى كند كه هر دو از ابى جعفر (عليه السلام ) روايت كرده اند كه فرمود: خداى عزوجل خلق را آفريد، به اين نحو كه دوستان خود را از چيزى آفريد كه آن را دوست مى داشت و آن خاك بهشت بود، و دشمنانش را از چيزى آفريد كه دشمن مى داشت و آن خاك جهنم بود، آنگاه هر دو فريق را در ظلال مبعوث كرد، شخصى پرسيد ظلال چيست ؟ فرمود: نمى بينى كه سايه ات در آفتاب چيزيست و حال آنكه چيزى نيست ، سپس انبياء را با ايشان مبعوث كرد، انبياء ايشان را به اقرار به خدا دعوت كردند، و اين همان كلام خدا است كه مى فرمايد: (و لئن سالتهم من خلقهم ليقولن الله ) سپس ‍ ايشان را به اقرار دعوت كردند، بعضى اقرار كردند و بعضى ديگر انكار، آنگاه ايشان را به ولايت ما دعوت كردند و به خدا سوگند كسانى اقرار كردند كه خدا دوستشان مى داشت ، و كسانى انكار كردند كه خدا دشمنشان مى داشت ، و اين همان كلام خدا است كه مى فرمايد: (و ما كانوا ليومنوا بما كذبوا به من قبل )، آنگاه ابى جعفر (عليه السلام ) فرمود: تكذيب بود (يعنى تكذيب سابقه دارد).
مؤ لف : اين روايت گر چه از روايات وارده در تفسير آيه ذر نيست ، ولى از آنجا كه مشتمل بر داستان اخذ ميثاق است ما در اينجا ايرادش كرديم ، و در اين روايت ذكرى از ظلال شده ، و اين تعبير در لسان ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) مكرر آمده ، و مراد از آن بطورى كه از ظاهر اين روايت استفاده مى شود توصيف آن نشاءت است كه به وجهى عين نشاءت دنيا است و به وجهى غير آن است ، و احكامى دارد كه به وجهى غير احكام دنيا است و به وجهى عين آن است ، و بنابراين ، روايت با بيان سابق ما كاملا منطبق است .**

***(242/8)***

**و در كافى و تفسير عياشى از ابى بصير روايت شده كه گفت : به حضرت صادق (عليه السلام ) عرض كردم ، مردم در عالم ذر چطور جواب دادند و حال آنكه ذراتى بودند؟ فرمود: خداوند در همان ذرات چيزى قرار داده كه اگر از آنها سؤ ال شود بتوانند جواب بگويند. عياشى اضافه كرده كه مقصود جواب دادن در ميثاق است .
مؤ لف : اين قسمتى را كه عياشى اضافه كرده كلام راوى است ، و مقصود از جمله (خداوند در همان ذرات چيزى قرار داده بود كه وقتى از آنها سؤ ال شود بتوانند جواب بگويند) صرف زبان حال نيست ، بلكه از آنجايى كه راوى ديده بوده كه جواب ذرات از نوع جوابهاى دنيوى است ، و استبعاد كرده بوده از اينكه چنين جوابى از ذره صادر شود، لذا از اين معنا سؤ ال كرده ، امام (عليه السلام ) هم جواب داده است به اينكه امر آن عالم به نحوى بوده كه اگر به عالم دنيا نازل مى شدند همان حال ، جواب دنيوى و زبانى ايشان مى شد، مؤ يد اين معنا جمله (چيزى قرار داده بود كه اگر از آنها سؤ ال شود بتوانند جواب بگويند) است ، چون اين تعبير با تعبير (چيزى در آنها قرار داد كه اگر حرف زن مى بودند جواب مى دادند) و امثال آن فرق دارد.
و نيز در تفسير عياشى از ابى بصير از امام صادق (عليه السلام ) روايت شده كه در ذيل جمله (الست بربكم ) از آنجناب پرسيد آيا اين كلام را به زبانهاى خود ادا كردند، فرمود: آرى ، و هم با دل هاى خود گفتند. ابى بصير مى گويد: پرسيدم در آن روز اين ذرات كجا بودند؟ فرمود: آن روز خداوند در آن ذرات كارى كرد و آن ذرات عكس العملى نشان دادند كه همان جوابشان بود.**

***(242/9)***

**مؤ لف : جواب امام (عليه السلام ) كه فرمود: (آرى به زبانها و هم با دلهايشان ) مبنى بر اين است كه وجود ذرات در آن روز طورى بوده كه اگر به دنيا منتقل مى شدند همان نحوه وجودشان جواب زبانى و دنيائى مى شد، ليكن در آن عالم زبان و دل يكى بوده و از اين رو امام (عليه السلام ) فرمود: (آرى و با دلهايشان ) و با اين تعبير جواب زبانى را تصديق كرده و جواب با دلها را اضافه كرده است .
سپس از آنجايى كه در ذهن راوى بوده كه اين داستان در دنيا و نشاءت طبيعت واقع شده ، و بعضى از روايات داستان اخراج ذريه از صلب آدم و مكان وقوع اين داستان را هم ذكر كرده ، و بعضى از آنها را همين راوى يعنى ابا بصير روايت كرده لذا در اين روايت از محل و وقوع اين قصه پرسيد، و امام (عليه السلام ) هم با جمله (صنع منهم ما اكتفى به ) جوابش داد، و در جواب تعيين مكانى نكرد، بلكه فرمود: خداوند ذريه را طورى آفريد كه سؤ ال و جواب از او صحيح و ممكن باشد.
و همه اين تعبيرات ، بيان سابق ما را درباره وصف عالم ذر تاييد مى كند، و علاوه بر اين ، روايت مورد بحث مانند ساير روايات در افاده اينكه سؤ ال و جواب واقع در آن نشاءت به نحو حقيقت بوده نه بنحو مجاز صراحت داشته و يا نزديك به صريح است .**

***(242/10)***

**و در الدر المنثور است كه عبد بن حميد و حكيم ترمذى در كتاب نوادر الاصول و ابو شيخ در عظمت و ابن مردويه از ابى امامه روايت كرده اند كه گفت : رسول خدا (صلّى اللّه عليه و آله وسلّم ) فرمود خداوند خلق را آفريد و كار خلقت تمام شد، و در آن موقع كه عرشش بر روى آب بود ميثاق انبياء را گرفته و اصحاب يمين را به دست راست خود و اصحاب شمال را به دست چپ خود گرفت - گر چه هر دو دست خدا راست است - آنگاه اصحاب يمين را صدا زد، ايشان جواب دادند و گفتند: پروردگار ما لبيك و سعديك ، فرمود: آيا من پروردگار شما نيستم ؟ گفتند آرى . اصحاب شمال را صدا زد، ايشان نيز جواب دادند و گفتند پروردگار ما لبيك و سعديك ، فرمود آيا من پروردگار شما نيستم ؟ گفتند: آرى .
آنگاه همه را به يكديگر آميخت يكى از ايشان گفت : پروردگارا چرا ما را بهم مخلوط كردى ؟ فرمود: ايشان غير اين اعمال ديگرى دارند كه مرتكب خواهند شد، بهمين جهت اينكار را كردم تا روز قيامت نگويند پروردگارا ما از اين امر غفلت داشتيم ، آنگاه همه ذريه را دوباره به صلب آدم برگردانيد، پس اهل بهشت بهشتيان آن روز و اهل آتش دوزخيان آن روزند.
وقتى سخنان رسول خدا (صلّى اللّه عليه و آله ) به اينجا رسيد شخصى پرسيد يا رسول اللّه پس خاصيت اعمال چيست ؟ حضرت فرمود: هر قومى براى سر منزل مقصودش عمل مى كند عمر بن خطاب وقتى اين را شنيد گفت : حال كه مطلب چنين است براى آن منزل تلاش مى كنيم .
مؤ لف : از اينكه فرمود: (عرشش بر روى آب بود) كنايه است از اينكه مساءله اخذ ميثاق مقدم بر خلقت بوده ، و مقصود از آن ، تقدم خلقت ارواح ، بر خلقت اجسام نيست ، زيرا اگر مقصود اين باشد همه آن اشكالاتى كه بر عالم ذر به آن معنا كه مثبتين آن فهميده بودند وارد مى شد بر اين روايت نيز وارد مى شود.**

***(242/11)***

**و اينكه فرمود: (هر قومى براى سر منزل مقصودش عمل مى كند) معنايش اين است كه هر يك از دو منزل محتاج به عمل دنيوى مناسب با خودش است ، اگر عامل اهل بهشت باشد لاجرم عمل خير انجام مى دهد، و اگر اهل دوزخ باشد خواه ناخواه عمل شر مرتكب مى شود، و دعوت انبياء بسوى بهشت و بسوى عمل خير براى اين است كه عمل خير منزل صاحبش را در بهشت معين و مشخص مى كند، همچنانكه عمل شر منزل صاحبش را در آتش معلوم مى سازد، چنانچه فرموده : (و لكل وجهه هو موليها فاستبقوا الخيرات ).
و صرف تعيين وجهه ، مانع از دعوت بسوى سبقت جستن در خيرات نيست ، و منافات ندارد كه سعادت و شقاوت انسان از نظر علل تامه آن معين باشد و در عين حال از نظر اختيار انسان در تعيين سرنوشت خود معلوم و معين نباشد، چون اختيار انسان نسبت به سعادت و شقاوتش جزء علت تامه است نه تمام آن ، و جزء علت هر چيزى وجود و عدم آنچيز را معين نمى سازد، به خلاف علت تامه ، و بحث مفصل اين مطلب در چند جاى از اين كتاب گذشت كه آخرى آنها در ذيل آيه (كما بداكم تعودون فريقا هدى و فريقا حق عليهم الضلاله ) است ، اخبار طينت هم كه در سابق ايراد شد به يك معنا اخبار اين بحث نيز هست .
و در همان كتاب است كه عبد بن حميد، ابن جرير، ابن المنذر، ابن ابى حاتم و ابو الشيخ از ابن عباس روايت كرده اند كه در تفسير (و اذ اخذ ربك من بنى آدم ...) گفته است : خداوند آدم را خلق كرد و از او ميثاق گرفت به اينكه پروردگار او است ، و مقدرات او را از قبيل اجل ، رزق و مصيبت تعيين نموده ، آنگاه فرزندان او را كه به شكل ذره هايى بودند از صلب او بيرون كشيده از ايشان نيز ميثاق گرفت به اينكه پروردگار ايشان است ، و اجل ، رزق و مصيبت هر يك از ايشان را تعيين نمود.**

***(242/12)***

**مؤ لف : اين معنا به طرق بسيار و به عبارات مختلفى از ابن عباس روايت شده ليكن همه آنها در اصل معنا شريكند، و آن مساءله اخراج ذريه از صلب آدم و گرفتن ميثاق از ايشان است .
و نيز در الدر المنثور است كه ابن عبد البر در كتاب تمهيد از طريق سدى از ابى مالك و از ابى صالح از ابن عباس و از مره همدانى از ابن مسعود و عده ديگرى از صحابه روايت كرده كه در ذيل آيه (و اذ اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم ) گفته اند: وقتى كه خداى تعالى آدم را از بهشت راند قبل از اينكه به زمين فرودش فرستد صفحه طرف راست پشتش را مسح كرد و از همانجا ذريه سفيد رنگى مانند لولو و به صورت مورچه هاى ريز بيرون آورد و فرمود: به رحمت من به بهشت درآييد، آنگاه صفحه طرف چپ پشتش را مسح كرد و ذريه سياه رنگى به صورت مورچه هاى خرد بيرون آورد و فرمود: به دوزخ اندر شويد كه از اين كار باكى ندارم ، اين است معناى اصحاب يمين و اصحاب شمال كه در قرآن آمده .
آنگاه از هر دو فرقه ميثاق گرفت و فرمود: (الست بربكم قالوا بلى ) ب عضى به طوع و رغبت عهد كردند و بعضى به كراهت و بر وجه تقيه ، در اينجا خداى تعالى و ملائكه گفتند كه ما شاهديم تا در روز قيامت نگوييد ما از اين امر غافل بوديم ، و يا پدران ما قبل از ما مشرك شدند.
اين عده از اصحاب اضافه كردند كه احدى از فرزندان آدم نيست مگر اينكه مى داند كه خداى تعالى پروردگار او است ، و اين گفته خدا است كه مى فرمايد: (و له اسلم من فى السموات و الارض طوعا و كرها و براى او به رغبت و يا به كراهت تسليم شده است آنكه در آسمانها و زمين است ) و نيز مى فرمايد: (فلله الحجه البالغه فلو شاء لهديكم اجمعين پس براى خدا است حجت بالغه ، و اگر مى خواست همه شما را هدايت مى كرد) يعنى در روز اخذ ميثاق .
تواتر معنوى حديث ذر و اشاره به بعض طرقنقل آن در عامه و خاصه**

***(242/13)***

**مؤ لف : حديث ذر به تفصيلى كه در اين روايت آمده به سند موقوف و سند موصول از عده اى از اصحاب رسول خدا (صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ) ابن عباس ، عمر بن خطاب ، عبداللّه بن عمر، سلمان ، ابى هريره ، ابى امامه ، ابى سعيد خدرى ، عبداللّه بن مسعود، عبد الرحمن بن قتاده ، ابى الدرداء، انس ، معاويه و ابى موسى اشعرى روايت شده است .
همچنانكه از طرق شيعه از على بن ابيطالب ، على بن الحسين ، محمد بن على ، جعفر بن محمد و حسن بن على العسكرى (عليهماالسلام ) و از طرف اهل سنت نيز از على بن الحسين ، محمد بن على و جعفر بن محمد به طريق كثيره اى روايت شده . پس ‍ بنابراين ، مى توان درباره اين حديث ادعاى تواتر معنوى كرد.
و نيز در الدر المنثور است كه ابن سعد و احمد از عبدالرحمن بن قتاده سلمى كه از اصحاب رسول خدا (صلّى اللّه عليه و آله وسلّم ) بوده روايت كرده اند كه گفت : از رسول خدا (صلّى اللّه عليه و آله وسلّم ) شنيدم كه مى فرمود: خداى تبارك و تعالى آدم را خلق كرد و سپس خلائق را از پشتش بيرون آورد و فرمود: اين عده در بهشت ، و پروائى ندارم و اين عده در جهنم ، و پروائى ندارم ، مردى پرسيد: يا رسول الله ما بر چه پايه و اساس عمل كنيم ؟ حضرت فرمود: بر طبق مقدر زمان .**

***(242/14)***

**مؤ لف : كلامى كه در ذيل اين روايت است نظير كلامى است كه در ذيل روايت ابى امامه است كه قبلا نقل شد، و معلوم مى شود سائل از جمله اين عده در بهشت ، و پروائى ندارم و اين عده در جهنم ، و پروائى ندارم جبر و بى اختيارى انسان را فهميده بوده ، و لذا رسول خدا (صلّى اللّه عليه و آله وسلّم ) در جواب سؤ الش فرمود: اين تقدير خداى تعالى است ، و اعمال ما در عين اينكه عمل ما و منسوب به ما است در عين حال همه بر وفق قدر انجام يافته و قدر هم با آنها منطبق است ، زيرا خداى تعالى آنچه را كه مقدر كرده همه را مقدر كرده كه به اختيار ما صورت گيرد، پس ما بر وفق قدر آنچه را كه مى كنيم به اختيار خود مى كنيم و در انجام و يا ترك اعمالمان مجبور نيستيم ، و در عين حال با اعمال ما مقدر خداى تعالى هم واقع مى شود، اين است معناى كلام آن حضرت ، نه اينكه خداى تعالى با تقديرش اختيار را از ما سلب كرده و اراده ما را از كار انداخته باشد، و روايات به اين معنى بسيار است .
چند روايت از امام صادق (ع ) در اين زمينه
و در كافى از على بن ابراهيم از پدرش از ابن ابى عمير از ابن اذينه از زراره از ابى جعفر (عليه السلام ) روايت كرده كه گفت : من از آن حضرت از معناى جمله (حنفاء غير مشركين ) سؤ ال كردم ، فرمود: (حنفيت ) از فطرتى است كه خداوند بشر را بر آن فطرت سرشته است ، و در خلقت خدا تبديل نيست ، و سپس فرمود: خداوند بشر را بر فطرت معرفت خود سرشته است .
زراره مى گويد: وقتى اين بيان را از آنجناب شنيدم پرسيدم معناى آيه (و اذ اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم و اشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى ...) چيست ؟ فرمود: خداوند از پشت آدم ذريه اش را تا روز قيامت بيرون آورد، و ايشان مانند ذره ها بيرون آمدند و خداوند خود را به ايشان شناسانيد و نشان داد، و اگر اين نبود احدى پروردگار خود را نمى شناخت .**

***(242/15)***

**و نيز مى گويد: رسول خدا (صلّى اللّه عليه و آله ) فرموده : هر فرزندى بر طبق فطرت به دنيا مى آيد و مقصود از فطرت معرفت خدا است و اينكه او خالق و آفريدگار وى است ، در قرآن هم فرموده : (و لئن سالتهم من خلق السموات و الارض ليقولن الله اگر از ايشان بپرسى چه كسى آسمان و زمين را آفريده هر آينه خواهند گفت خدا).
مؤ لف : وسط اين حديث را به عين همين الفاظ عياشى در تفسير خود از زراره نقل كرده ، و اين روايت به خوبى بيان سابق ما را درباره اشهاد و خطابى كه در آيه مورد بحث بود گواهى مى كند، بخلاف گفته هاى منكرين عالم ذر كه گفته بودند مقصود از اين آيه معرفت به آيات داله بر ربوبيت خداى تعالى براى جميع خلائق است ، چون روايت بالا مخالف با گفته هاى ايشان است .
صاحب معانى الاخبار هم اين روايت را به همين سند و به عين همين الفاظ از زراره از ابى جعفر (عليه السلام ) نقل كرده ، در نقل وى به جاى عبارت : (خود را به ايشان شناسانيد و نشان داد) عبارت : (خود را به ايشان شناسانيد و صنع خود را نشانشان داد) آمده ، و بعيد نيست اين تغيير عمدى بوده و راوى چون ديده كه از عبارت (خود را به ايشان نشان داد) بوى تجسم و جسمانى بودن خدا مى آيد، لذا روايت را نقل به معنا كرده ، غافل از اينكه اين تغيير عبارت ، هم لفظ روايت را خراب مى كند و هم معناى آن را، و خوانندگان محترم ملاحظه كردند كه همين روايت در كافى و تفسير عياشى به عبارت (و خود را به ايشان نشان داد) نقل شده بود.
و در حديث ابن مسكان از امام صادق (عليه السلام ) كه قبلا نقل شد نيز وارد شده بود كه گفت پرسيدم (آيا اين معنا بطور معاينه بوده ؟ فرمود آرى ) و در آنجا هم گفتيم كه اين كلام ربطى به جسمانى بودن خدا ندارد.**

***(242/16)***

**و در محاسن از حسن بن فضال از ابن بكير از زراره روايت شده كه گفت : از امام صادق (عليه السلام ) معناى آيه (و اذ اخذ ربك من بنى آدم ) را پرسيدم ، فرمود: از آن خاطرات معرفت در دلها بجاى ماند و ليكن ساير خصوصيات موقف از يادها برفت ، و روزى خواهد آمد كه دوباره به يادشان بيايد، و اگر اين معنا نبود احدى از مردم نمى فهميد كه آفريدگار و روزى دهنده اش كيست .
و در كافى به سند خود از ابى عبدالله (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود: امام على بن الحسين (عليهماالسلام ) عزل (بيرون ريختن منى در خارج رحم ) را اشكال نمى كرد، و در استدلال براى آن آيه (و اذ اخذ ربك من بنى آدم ...) را قرائت مى نمود، و مى فرمود: نطفه هايى كه خداوند آنها را در عالم ذر بيرون كشيد و از آنها ميثاق گرفت خواه ناخواه به دنيا خواهند آمد هر چند پدران آن نطفه ها را روى سنگ سخت بريزند.
مؤ لف : اين روايت را صاحب الدر المنثور نيز از ابن ابى شيبه و ابن جرير از امام سجاد (عليه السلام ) نقل كرده ، و اين معنا از سعيد بن منصور و ابن مردويه از ابى سعيد خدرى از رسول خدا (صلّى اللّه عليه و آله وسلّم ) روايت شده .
البته خواننده محترم بايد بداند كه روايات راجع به عالم ذر بسيار زياد است كه ما در اينجا بيشتر آنها را نقل نكرديم ، براى اينكه آنچه را كه نقل كرديم وافى از معناى ديگر روايات است ، و روايات ديگرى نيز در اين باره از رسول خدا (صلّى اللّه عليه و آله ) و ساير انبياء (عليهم السلام ) در دست هست كه - ان شاء الله - در محل خود نقل مى شود.
آيات 179 - 175 سوره اعراف
و اتل عليهم نبا الذى اتيناه اياتنا فانسلخ منها فاتبعه الشيطان فكان من الغاوين (175)
و لو شئنا لرفعناه بها و لكنه اخلد الى الارض و اتبع هواه فمثله كمثل الكلب ان تحمل عليه يلهث او تتركه يلهث ذلك مثل القوم الذين كذبوا باياتنا فاقصص القصص لعلهم يتفكرون (176)**

***(242/17)***

**ساء مثلا القوم الذين كذبوا باياتنا و انفسهم كانوا يظلمون (177)
من يهد اللّه فهو المهتدى و من يضلل فاولئك هم الخاسرون (178)
و لقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن و الانس لهم قلوب لا يفقهون بها و لهم اعين لا يبصرون بها و لهم اذان لا يسمعون بها اولئك كالانعام بل هم اضل اولئك هم الغافلون (179).
ترجمه آيات
حكايت كسى را كه آيه هاى خويش به او تعليم داديم و از آن بدر شد و شيطان بدنبال او افتاد و از گمراهان شد براى آنها بخوان (175)
اگر مى خواستيم وى را بوسيله آن آيه ها بلندش مى كرديم ولى به زمين گراييد (پستى طلبيد و به دنيا ميل كرد) و هوس خويش را پيروى كرد، حكايت وى حكايت سگ است كه اگر بر او هجوم برى پارس مى كند و اگر او را واگذارى پارس مى كند. اين حكايت قومى است كه آيه هاى ما را تكذيب كرده اند پس اين خبر را بخوان شايد آنها انديشه كنند (176) چه بد است صفت قومى كه آيه هاى ما را دروغ شمرده و با خويش ستم مى كرده اند (177)
هر كه را خدا هدايت كند هدايت يافته اوست و هر كه را كه گمراه كند آنان خودشان زيانكارانند (178)
بسيارى از جن و انس را براى جهنم آفريده ايمدل ها دارند كه با آن فهم نمى كنند چشم ها دارند كه با آن نمى بينند گوش ها دارند كهبا آن نمى شنوند ايشان چون چار پايانند بلكه آنان گمراه ترند ايشان همانانند غفلتزدگان (179)
بيان آيات
بيان آيات مربوط به بلعم باعوراء و اشاره به اينكه تا مشيت خدا كمك نكند، اسباب ووسائل معمولى براى تحصيل**

***(242/18)***

**اين آيات داستان ديگرى از داستانهاى بنى اسرائيل را شرح مى دهد، و آن داستان (بلعم بن باعورا) است ، خداى تعالى پيغمبر خود رسول اكرم (صلوات اللّه عليه ) را دستور مى دهد كه داستان مزبور را براى مردم بخواند تا بدانند صرف در دست داشتن اسباب ظاهرى و وسايل معمولى براى رستگار شدن انسان و مسلم شدن سعادتش كافى نيست ، بلكه مشيت خدا هم بايد كمك كند، و خداوند، سعادت و رستگارى را براى كسى كه به زمين چسبيده (سر در آخور تمتعات مادى فرو كرده ) و يكسره پيرو هوا و هوس ‍ گشته و حاضر نيست به چيز ديگرى توجه كند، نخواسته است ، زيرا چنين كسى راه به دوزخ مى برد. آنگاه نشانه چنين اشخاص را هم برايشان بيان كرده و مى فرمايد: علامت اينگونه اشخاص اين است كه دلها و چشمها و گوشهايشان را در آنجا كه به نفع ايشان است بكار نمى گيرند، و علامتى كه جامع همه علامتها است اين است كه مردمى غافلند.
و اتل عليهم نبا الذى آتيناه آياتنا فانسلخ منها...
بطورى كه از سياق كلام بر مى آيد معناى آوردن آيات ، تلبس به پاره اى از آيات انفسى و كرامات خاصه باطنى است ، به آن مقدارى كه راه معرفت خدا براى انسان روشن گردد، و با داشتن آن آيات و آن كرامات ، ديگر درباره حق شك و ريبى برايش باقى نماند.
و معناى (انسلاخ ) بيرون شدن و يا كندن هر چيزى است از پوست و جلدش ، و اين تعبير كنايه استعارى از اين است كه آيات چنان در بلعم باعورا رسوخ داشت و وى آنچنان ملازم آيات بود كه با پوست بدن او ملازم بود، و بخاطر حبث درونى كه داشت از جلد خود بيرون آمد.**

***(242/19)***

**و (اتباع ) مانند (اتباع ) و (تبع ) پيروى كردن و بدنبال جاى پاى كسى رفتن است ، و كلمات : (تبع ) و (اتبع ) و (اتبع ) هر سه به يك معنا است . و (غى ) و (غوايه ) ضلالت را گويند، و گويا بيرون شدن از راه بخاطر نتوانستن حفظ مقصد باشد، پس ‍ فرق ميان (غوايت ) و (ضلالت ) اين است كه اولى دلالت بر فراموش كردن مقصد و غرض هم مى كند،
پس كسى كه در بين راه درباره مقصد خود متحير مى شود (غوى ) است و كسى كه با حفظ مقصد از راه منحرف مى شود (ضال ) است ، و تعبير اولى نسبت به خبرى كه در آيه است مناسب تر است ، براى اينكه بلعم بعد از انسلاخ از آيات خدا و بعد از اينكه شيطان كنترل او را در دست گرفت راه رشد را گم كرد و متحير شد، و نتوانست خود را از ورطه هلاكت رهايى دهد، و چه بسا هر دو كلمه يعنى غوايت و ضلالت در يك معنا استعمال شود، و آن خروج از طريق منتهى به مقصد است .
مفسرين در تعيين صاحب اين داستان اقوال مختلفى دارند و - ان شاء الله - همه آنها و يا بعضى از آنها در بحث روايتى آينده نقل مى شود، و آيه شريفه هم بطورى كه ملاحظه مى فرماييد اسم او را مبهم گذاشته و تنها به ذكر اجمالى از داستان او اكتفاء كرده است ، وليكن در عين حال ظهور در اين دارد كه اين داستان از وقايعى است كه واقع شده ، نه اينكه صرف مثال بوده باشد.
و معناى آيه چنين است : (و اتل عليهم ) بخوان بر ايشان ، يعنى بر بنى اسرائيل و يا همه مردم ، خبر از امر مهمى را و آن (نبا) داستان مردى است كه (الذى آتيناه آياتنا) ما آيات خود را برايش آورديم ، يعنى در باطنش از علائم و آثار بزرگ الهى پرده برداشتيم ، و بهمين جهت حقيقت امر برايش روشن شد (فانسلخ منها) پس بعد از ملازمت راه حق آن را ترك گفت . (فاتبعه الشيطان فكان من الغاوين ) شيطان هم دنبالش را گرفت و او نتوانست خود را از هلاكت نجات دهد.
و لو شئنا لرفعناه بها و لكنه اخلد الى الارض و اتبع هواه ...**

***(242/20)***

**(اخلاد) به معناى ملازمت دائمى است ، و اخلاد بسوى ارض ، چسبيدن به زمين است ، و اين تعبير كنايه است از ميل به تمتع از لذات دنيوى و ملازمت آن .
كلمه (لهث ) وقتى در سگ استعمال مى شود به معناى بيرون آوردن و حركت دادن زبان از عطش است .
مشيت الهى بر هدايت نكردن مردم ظالم و دلبستگان به زندگى خاكى قرار گرفته است
پس اينكه فرمود: (و لو شئنا لرفعناه بها) معنايش اين مى شود كه اگر ما مى خواستيم او را بوسيله همين آيات به درگاه خود نزديك مى كرديم (آرى در نزديكى به خدا ارتفاع از حضيض و پستى اين دنيا است همچنانكه دنيا بخاطر اينكه انسان را از خدا و آيات او منصرف و غافل ساخته و به خود مشغول مى سازد اسفل سافلين است ) و بلند شدن و تكامل انسان بوسيله آيات مذكور كه خود اسباب ظاهرى الهى است باعث هدايت آدمى است ، و ليكن سعادت را براى آدمى حتمى نمى سازد زيرا تماميت تاءثيرش منوط به مشيت خدا است و خداوند سبحان مشيتش تعلق نگرفته به اينكه سعادت را براى كسى كه از او اعراض كرده و به غير او كه همان زندگى مادى زمينى است ، اقبال نموده حتمى سازد.
آرى ، زندگى زمينى آدمى را از خدا و از بهشت كه خانه كرامت او است باز مى دارد، و اعراض از خدا و تكذيب آيات او ظلم است ، و حكم حتمى خدا جارى است به اينكه مردم ظالم را هدايت نكند، (و الذين كفروا و كذبوا باياتنا اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون ).
و لذا بعد از جمله (و لو شئنا لرفعناه بها) فرمود: (لكنه اخلد الى الارض و اتبع هواه ) و بنابراين بيان ، تقدير كلام اين مى شود: (لكنا لم نشاء ذلك لانه اخلد الى الارض و اتبع هواه و ليكن ما چنين چيزى را نخواستيم براى اينكه او به زمين چسبيده و هواى دل خود را پيروى كرده ، و چنين كسى مورد اضلال ما است نه مورد هدايت ). همچنانكه فرموده : (و يضل الله الظالمين و يفعل الله ما يشاء).**

***(242/21)***

**(فمثله كمثل الكلب ان تحمل عليه يلهث او تتركه يلهث ) يعنى او داراى چنين خوئى است ، و از آن دست بر نمى دارد، چه او را منع و زجر كنى و چه به حال خود واگذاريش . و كلمه (تحمل ) از حمله كردن است نه از حمل و بدوش كشيدن .
(ذلك مثل القوم الذين كذبوا باياتنا) پس تكذيب از آنان سجيه و هيئت نفسانى خبيثى است كه دست بردار از صاحبش نيست ، زيرا آيات ما يكى دو تا نيست ، همواره آيات ما را به حواس خود احساس مى كنند و در نتيجه تكذيب ايشان نيز مكرر و دائمى است . (فاقصص القصص ) كلمه (القصص ) مصدر است ، و به معناى (اقصص قصصا داستان بگو داستان گفتنى ) است و ممكن هم هست اسم مصدر و به معناى (اقصص القصه داستان كن اين قصه را) بلكه تفكر كنند و در نتيجه براى حق منقاد شده و از باطل بيرون آيند.
ساء مثلا القوم الذين كذبوا باياتنا و انفسهم كانوا يظلمون
صفت نكوهيده آنان را مذمت نموده و اعلام مى كند به اينكه تكذيب ايشان به جائى ضرر نمى زند، بلكه ظلمى است كه در حق خود مى كنند، زيرا ديگران از تكذيب ايشان ضررى نمى بينند.
من يهد الله فهو المهتدى و من يضلل فاولئك هم الخاسرون
(الف و لامى ) كه در (المهتدى ) و در (الخاسرون ) است ظاهرا مفيد كمال است نه حصر،
بدون مشيت الهى بر هدايت يا ضلالت كسى ، هدايت و ضلالت صورى است و حقيقى نيست
و مفاد آيه اين است كه صرف راه يافتن به چيزى نافع نيست ، و اثر راه يافتن را ندارد مگر وقتى كه هدايت خداى سبحان با آن تواءم باشد، و اين هدايت است كه موجب كمال راه يافتن گشته و با آن سعادت آدمى حتمى مى شود، و همچنين صرف ضلالت ضرر قطعى نمى رساند مگر اينكه با اضلال خداى سبحان تواءم شود، در اين موقع است كه اثرش تمام گشته و با آن ، زيانكارى آدمى حتمى مى گردد.**

***(242/22)***

**پس صرف اتصال انسان به اسباب سعادت از قبيل ايمان و تقوى موجب نجات نبوده و صرف اتصال به اسباب ضلالت باعث هلاكت نمى شود، مگر اينكه خدا بخواهد و آن كس را كه در صدد بدست آوردن هدايت است هدايت نموده و آن را كه در طريق ضلالت است اضلال نمايد.
بنابراين برگشت معناى جمله مورد بحث به اين مى شود كه : هدايت وقتى حقيقتا هدايت است و آثار هدايت بر آن مترتب مى شود كه در آن خداوند هم مشيت داشته باشد، و گر نه صرف صورت است ، و حقيقتى ندارد، و همچنين است امر در اضلال ، و اگر خواستى بگو كه كلام مورد بحث دلالت مى كند بر حصر هدايت حقيقى در خداى سبحان ، و حصر اضلال واقعى در او (و ما يضل به الا الفاسقين ).
و لقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن و الانس ...
توضيح عدم منافات بين آياتى كه دلالت دارند بر اينكه نتيجه خلقت ، رحمت است باآيه : (لقد ذراءنا لجهنم كثرا من الجن
كلمه (ذرء) به معناى آفريدن است ، و در اين آيه خداى تعالى جهنم را نتيجه و غايت آفريدن بسيارى از جن و انس دانسته ، و اين با تعريفى كه در جاى ديگر كرده و فرموده نتيجه آفريدن خلق رحمت است كه همان بهشت آخرت باشد، از قبيل آيه (الا من رحم ربك و لذلك خلقهم ) منافات ندارد، براى اينكه معناى غرض بحسب كمال فعل و آن هدفى كه فعل منتهى به آن مى شود مختلف مى گردد.
توضيح اينكه ، نجار وقتى بخواهد دربى بسازد نخست به چوب هايى كه براى اينكار تهيه ديده مى پردازد، آنگاه آنها را ورانداز نموده سپس به اره كردن و تيشه زدن و رنده نمودن آن مى پردازد تا در آخر، درب مورد نظر خود را مى سازد، پس كمال غرض نجار از اينكارها كه روى انجام مى دهد تنها و تنها به عمل آوردن درب است ، و اين از يك جهت است ، و از جهت ديگر نجار از همان اول امر مى داند**

***(242/23)***

**كه تمامى اين چوب ها (مثلا اگر بيست من است همه اين بيست من ) صالح براى درب شدن نيست ، چون درب هياءت مخصوصى دارد غير هياتى كه اين الوارها و چوب ها دارند، و برگرداندن هياءت آنها به هياءت يك جفت درب مستلزم اين است كه مقدارى از آن ضايع گشته و به صورت هيزم در آيد، چون اين مقدار، از هندسه و نقشه عمل بيرون است ، و اين هيزم شدن مقدارى از ابعاض چوب و دور ريختن آن در نقشه و قصد نجار داخل بوده ، و نجار نسبت به آن اراده اى داشته كه بايد آن را اراده ضرورى ناميد، پس اين نجار نسبت به اين الوار و تيرهايى كه در جلو خود گذاشته دو نوع غايت در نظر دارد، يكى غايت كمالى است ، و آن اين است كه اين چوب ها را به صورت دربى در آورد، دوم غايتى است تبعى و آن اين است كه مقدارى از اين چوب ها را درب بسازد و مقدارى را كه استعداد درب شدن ندارد، ضايع كرده و دور بريزد.
و همچنين زارع ؛ او نيز زمين را زراعت مى كند براى اينكه گندم درو كند، و ليكن در روز درو، همه كشت هايش عايدش نمى شود، بلكه مقدارى از بذرش فاسد گشته در زمين مى پوسد، و يا كرم ها آن را مى خورند و يا بعد از سبز شدن گوسفندان آن را مى چرند، و حال آنكه غرض زارع از افشاندن بذر اين بوده كه همه آن عايدش شود، پس او نيز دو غرض دارد به دو وجه يكى همينكه همه عايدش شود، ديگر اينكه مقدارى از آن عايدش گشته ما بقى ضايع شود.**

***(242/24)***

**خداى تعالى نيز مشيتش تعلق گرفت به اينكه در زمين موجودى خلق كند تمام عيار و كامل از هر جهت به نام انسان تا او را بندگى نموده و بدين وسيله مشمول رحمتش شود، و ليكن اختلاف استعداداتى كه در زندگى دنيوى كسب مى شود، و اختلافى كه در تاءثيرات هست نمى گذارد تمامى افراد اين موجود (انسان ) در مسير و مجراى حقيقى خود قرار گرفته و راه نجات را طى كند، بلكه تنها افرادى در اين راه قرار مى گيرند كه اسباب و شرايط برايشان فراهم باشد، اينجاست كه غرض خداى تعالى هم مانند آن نجار و زارع به دو اعتبار متعدد مى شود، و صحيح است بگوييم : براى خداى تعالى غايتى است در خلقت انسان - مثلا - و آن اين است كه رحمتش شامل آنان گشته و همه را به بهشت ببرد، و غايت ديگرى است در خلقت اهل خسران و شقاوت ، و آن اين است كه ايشان را با اينكه براى بهشت خلق كرده به دوزخ ببرد، ولى غايت اولى غايتى است اصلى ، و غايت دوم غايتى است تبعى و ضرورى ، و در هر جا كه مى بينيم سعادت سعيد و شقاوت شقى مستند به قضاى الهى شده بايد بدانيم كه آن دليل ناظر به نوع دوم از غايت است ، و معنايش اين است كه خداى تعالى از آنجايى كه مال حال بندگان خود را مى داند و از اينكه چه كسى سعيد و چه كسى شقى است همين سعادت و شقاوت مورد اراده او هست ، ليكن اراده تبعى نه اصلى .
و از جمله ادله اى كه بايد حمل بر اين نوع از غايت شود آيه (و لقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن و الانس ) و آيات ديگرى است كه داراى چنين سياقى باشد، و آن بسيار است .
دوزخيان خود سبب شدند بر جوارح آنان مهر بزند**

***(242/25)***

**(لهم قلوب لا يفقهون بها و لهم اعين لا يبصرون بها و لهم آذان لا يسمعون بها) اين قسمت از آيه شريفه اشاره است به اينكه دوزخيان كسانى هستند كه استعداد براى وقوع در مجراى رحمت الهى در آنان باطل گشته ، و ديگر در مسير وزش نفحات ربانى قرار نمى گيرند، و از مشاهده آيات خدا تكانى نمى خورند، گويا چشم هايشان نمى بيند، و از شنيدن مواعظ مردان حق متاءثر نمى گردند تو گوئى گوش ندارند، و حجت ها و بيناتى كه فطرتشان در دلهايشان تلقين مى كند سودى به حالشان ندارد و يا گوئى دل ندارند.
البته هيچ عقل و گوش و چشمى در عمل خود فاسد نمى شود، چون همانطور كه قرآن فرموده : (لا تبديل لخلق الله ) در خلقت خدا تغيير و تبديلى رخ نمى دهد، مگر اينكه همين تغيير و تبديل هم به دست خود خداى تعالى انجام شده و خود از باب خلقت باشد، و ليكن آيه شريفه (ذلك بان اللّه لم يك مغيرا نعمه انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم ) صريحا اعلام مى دارد به اينكه خداى تعالى نعمتى را كه به قومى داده پس نمى گيرد، مگر آنكه خود آنان باعث زوال و دگرگونى آن شوند.
پس اين نفهميدن و نديدن و نشنيدن دوزخيان از چيست ؟ جواب اين است كه گر چه بطلان استعداد و فساد عمل دل ها و چشم ها و گوش هاى ايشان مستند به خداى تعالى است ، الا اينكه خداى تعالى اين كار را به عنوان كيفر عمل هاى زشت ايشان كرده ، پس خود آنان سبب شدند كه با تغيير راه عبوديت نعمت خدا را تغيير دادند، خداوند هم مهر بر دل هايشان نهاده و ديگر با اين دل ها آنچه را كه بايد بفهمند نمى فهمند، و پرده بر چشم هايشان كشيده و ديگر با اين چشم ها آنچه را كه بايد ببينند نمى بينند، و سنگينى را بر گوش ‍ هايشان مسلط كرده و ديگر با اين گوش ها آنچه را كه بايد بشنوند نمى شنوند، و همه اينها نشانه اين است كه ايشان راه به دوزخ مى برند.
(اولئك كالانعام بل هم اضل ) اين جمله نتيجه بيان سابق و شرح حال ايشان است ،**

***(242/26)***

**آنچه را كه مايه امتياز انسان از ساير حيوانات است از دست داده اند، و آن تمييز ميان خير و شر، و نافع و مضر در زندگى سعيد انسان ، به وسيله چشم و گوش و دل است . و اگر در ميان همه حيوانات بى زبان به انعام تشبيه شدند با اينكه اينگونه اشخاص خوى و خصال درندگان را نيز دارا هستند، براى اين است كه در ميان صفات حيوانيت تمتع به خوردن و جهيدن كه خوى انعام است مقدم تر نسبت به طبع حيوانى است ، چون جلب نفع ، مقدم بر دفع ضرر است ، و اگر در انسان قواى دافعه و غضبيه نيز به وديعه سپرده شده باز بخاطر همان قواى جاذبه شهويه است ، و غرض نوع انسان در زندگى حيوانيش اول به تغذى و توليد مثل تعلق مى گيرد، و سپس ‍ براى حفظ و تحصيل اين دو غرض ، قواى دافعه را اعمال مى كند، پس آيه مورد بحث از نظر مفاد نظير آيه (و الذين كفروا يتمتعون و ياءكلون كما تاكل الانعام و النار مثوى لهم ) است .
توضيحى درباره گمراه تر بودن دسته اى از مردم ، از چهارپايان (اولئك كالانعامبل هم اضل )
و اما جمله (بلكه ايشان از چارپايان هم گمراه ترند) كه لازمه اش وجود يك نحوه ضلالتى در چارپايان است دليلش اين است كه ضلالتى كه در چارپايان هست ضلالتى است نسبى و غير حقيقى ، براى اينكه چارپايان بحسب قواى مركبه اى كه آنها را وادار مى كند به اينكه همه همت خود را در خوردن و جهيدن صرف كنند، در تحصيل سعادت زندگى اى كه برايشان فراهم شده گمراه نيستند و در اينكه قدمى فراتر نمى گذارند هيچ مذمتى بر آنها نيست ، و گمراه خواندنشان به مقايسه با سعادت زندگى انسانى است كه آنها مجهز به وسائل تحصيل آن نيستند.**

***(242/27)***

**بخلاف كر و كورهاى از افراد انسان كه با مجهز بودن به وسائل تحصيل سعادت انسانى و با داشتن چشم و گوش و دلى كه راهنماى آن سعادت است با اين حال آن وسائل را اعمال نكرده و چشم و گوش و دل خود را نظير چشم و گوش و دل حيوانات ضايع و معطل گذارده اند مانند حيوانات تنها در تمتع از لذائذ شكم و شهوت استعمال كرده اند به همين دليل اينگونه مردم از چارپايان گمراه ترند، و بر خلاف چارپايان استحقاق مذمت را دارند.
(اولئك هم الغافلون ) اين جمله نتيجه كلام قبلى و بيان حال ديگرى است براى آنان ، و آن اين است كه حقيقت غفلت همان است كه ايشان دچار آنند، چون غفلتى است كه مشيت خداى سبحان مساعد آن است ، و مشيت خدا با مهر زدن بر دل ها و چشم ها و گوش هايشان ، ايشان را به آن مبتلا كرده ، و معلوم است كه غفلت ريشه هر ضلالت و باطلى است .
next page
fehrest page
back page**

***(242/28)***

**next page
fehrest page
back page
بحث روايتى
(رواياتى در مورد آيات مربوط به بلعم باعورا)
على بن ابراهيم قمى در تفسير خود در ذيل آيه (و اتل عليهم نبا الذى آتيناه آياتنا...) مى گويد: پدرم از حسين بن خالد از ابى الحسن امام رضا (عليه السلام ) برايم نقل كرد كه آن حضرت فرمود: بلعم باعورا داراى اسم اعظم بود، و با اسم اعظم دعا مى كرد و خداوند دعايش را اجابت مى كرد، در آخر بطرف فرعون ميل كرد، و از درباريان او شد، اين ببود تا آنروزى كه فرعون براى دستگير كردن موسى و يارانش در طلب ايشان مى گشت ، عبورش به بلعم افتاد، گفت : از خدا بخواه موسى و اصحابش را به دام ما بيندازد، بلعم بر الاغ خود سوار شد تا او نيز به جستجوى موسى برود الاغش از راه رفتن امتناع كرد، بلعم شروع كرد به زدن آن حيوان ، خداوند قفل از زبان الاغ برداشت و به زبان آمد و گفت : واى بر تو براى چه مرا مى زنى ؟ آيا مى خواهى با تو بيايم تا تو بر پيغمبر خدا و مردمى با ايمان نفرين كنى ؟ بلعم اين را كه شنيد آنقدر آن حيوان را زد تا كشت ، و همانجا اسماعظم از زبانش برداشته شد، و قرآن درباره اش فرموده : (فانسلخ منها فاتبعه الشيطان فكان من الغاوين ، و لو شئنا لرفعناه بها و لكنه اخلد الى الارض و اتبع هواه فمثله كمثل الكلب ان تحمل عليه يلهث او تتركه يلهث ) اين مثلى است كه خداوند زده است .
مؤ لف : ظاهر اينكه امام در آخر فرمود: (و اين مثلى است كه خداوند زده است ) اين است كه آيه شريفه اشاره به داستان بلعم دارد، و به زودى در بحث از اسماء حسنى بحث از اسم اعظم خواهد آمد - ان شاء اللّه -.**

***(243/1)***

**و در الدر المنثور است كه فاريابى و عبدالرزاق و عبد بن حميد و نسائى و ابن جرير و ابن المنذر و ابن ابى حاتم و ابو الشيخ و طبرانى و ابن مردويه همگى از عبداللّه بن مسعود نقل كرده اند كه در ذيل آيه (و اتل عليهم نبا الذى آتيناه آياتنا فانسلخ منها) گفته است : اين شخص مردى از بنى اسرائيل بوده كه او را (بلعم بن اءبر) مى گفتند.
و نيز در همان كتاب آمده كه عبد بن حميد و ابو الشيخ و ابن مردويه از طرقى از ابن عباس نقل كرده اند كه گفت : اين مرد بلعم بن باعورا - و در نقل ديگرى بلعام بن عامر - بوده و همان كسى بوده كه اسم اعظم مى دانسته ، و در بنى اسرائيل بوده است .
مؤ لف : اينكه وى اسمش بلعم و از بنى اسرائيل بوده از غير ابن عباس نيز روايت شده ، و از ابن عباس غير اين هم روايت كرده اند.
داستانى كه در روح المعانى درباره شاءننزول آيات شريفه : (و اتل عليهم نباء الذى ...)نقل كرده است .
و در روح المعانى در آنجا كه قول به اين را كه ، آيه در حق اميه بن ابى الصلت ثقفى نازل شده نقل مى كند، مى گويد: اميه بن ابى الصلت كتب قديمه را خوانده و به دست آورده بود كه خداوند پيغمبرى را خواهد فرستاد، و اميدوار بود بلكه خداوند خود او را مبعوث كند، در اين ميان سفرى به بحرين كرد و در آنجا مدت هشت سال بماند، در همان اوائل ورودش به بحرين بعثت خاتم النبيين (صلّى اللّه عليه و آله ) را شنيده بود، بعد از هشت سال به اتفاق عده اى از يارانش به زيارت رسول خدا (صلّى اللّه عليه و آله ) آمد، رسول خدا (صلّى اللّه عليه و آله ) او را به اسلام دعوت فرمود، و سوره يس را بر او تلاوت كرد، وقتى سوره تمام شد اميه از جاى جست و در حالى كه پاهايش را مى كشيد بيرون آمد، قريش به دنبالش بيرون آمده پرسيدند، نظر تو درباره اين مرد چيست ؟ گفت بايد درباره اش فكر كنم .**

***(243/2)***

**از آنجا به شام رفت و بعد از واقعه جنگ بدر مى خواست تا به مدينه آمده و اسلام بياورد، و ليكن وقتى در بين راه قضيه بدر را شنيد از تصميم خود برگشت و گفت : اگر اين مرد پيغمبر بود خويشاوندان خود را نمى كشت ، از همان نيمه راه به طرف طائف رفت و در همانجا بماند تا در گذشت .
خواهرش فارعه بعد از مرگ برادرش نزد رسول خدا (صلّى اللّه عليه و آله ) آمد و آن حضرت از خاطرات هنگام وفات برادرش ‍ پرسيد، فارعه عرض كرد: برادرم در هنگام مرگ اين اشعار را سرود:
كل عيش و ان تطاول دهرا
صائر مره الى ان يزولا
ليتنى كنت قبل ما قد بدالى
فى قلال الجبال ارعى الوعولا
ان يوم الحساب يوم عظيم
شاب فيه الصغير يوما ثقيلا
آنگاه رسول خدا (صلّى اللّه عليه و آله ) فرمود: از اشعار برادرت برايم بخوان ، فارعه اشعار زير را از او نقل كرد: لك الحمد و النعماء
و الفضل ربنا
و لا شى ء اعلى منك جدا و امجد
مليك على عرش السماء مهيمن
لعزته تعنوا الوجوه و تسجد
فارعه اين اشعار را تا به آخر خواند و آن قصيده اى را كه اميه در اولش سروده بود:
وقف الناس للحساب جميعا
فشقى معذب و سعيد
براى آن حضرت خواند و بعد از آن قصيده ديگرى را كه چند بيت زير از آن است انشاد كرد:
عند ذى العرش يعرضون عليه
يعلم الجهر و السرار الخفيا
يوم ياتى الرحمان و هو رحيم
انه كان وعده ماتيا
رب ان تعف فالمعافاه ظنى
او تعاقب فلم تعاقب بريا
رسول خدا بعد از شنيدن اين اشعار فرمود: اشعار برادرت ايمان آورد و ليكن دلش ايمان نياورد، و در شان اين جريان بود كه آيه مورد بحث نازل شد.**

***(243/3)***

**مؤ لف : داستان بالا كه روح المعانى آن را نقل كرده مجموعه اى است كه از چند روايت بدست آمده ، و در مجمع البيان هم اجمال داستان را نقل كرده و گفته : اينكه اين آيه درباره اين مرد نازل شده مطلبى است كه از روايت عبد اللّه بن عمر و سعيد بن مسيب و زيد بن اسلم و ابى روق استفاده مى شود. و ظاهرا آيات مورد بحث مكى هستند چون سوره در مكه نازل شده ، بنابراين مطلبى كه راويان بالا آن را روايت كرده اند از باب تطبيق آيه بر مصداق است ، نه اينكه آيه درباره خصوص آن داستان نازل شده باشد.
راهب فاسق به نفرين خود مبتلا گرديد
صاحب مجمع البيان اضافه كرده است : بعضيها گفته اند قهرمان اين داستان ابو عامر بن نعمان بن صيفى راهب است كه رسول خدا (صلّى اللّه عليه و آله ) او را به اسم فاسق مسمى كرده بود، و او مردى بود كه در جاهليت در سلك رهبانان در آمد. و لباس خشن مى پوشيد، و در عهد اسلام به مدينه آمد و از رسول خدا (صلّى اللّه عليه و آله ) پرسيد اين چه دينى است كه آورده اى ؟ گفت اين حنفيت و دين ابراهيم است ، او گفت : من نيز بر همان دينم . حضرت فرمود: تو بر دين ابراهيم نيستى ، چون در دين ابراهيم چيزى را داخل كرده اى كه جزء آن نيست ، ابو عامر گفت : خداوند از من و تو آن كس را كه دروغگو است به دردى دچار كند كه خويشانش او را در بيابان انداخته و او در تنهايى جان بدهد.
اين را بگفت و به ميان شاميان در آمد، و از آنجا به منافقين پيغام داد تا اسلحه جمع آورى كنند، آنگاه نزد قيصر روم رفت و از او قشونى گرفت تا بيايد و رسول خدا (صلّى اللّه عليه و آله ) را از مدينه بيرون كند، ليكن در شام به نفرين خود مبتلا شد، و تنها و رانده شد و جان بداد (راوى اين داستان سعيد بن مسيب است ).**

***(243/4)***

**مؤ لف : اشكال اينكه سوره مورد بحث كلى است اشكالى است بجا و صحيح ، البته داستانهاى ديگرى كه آيه را بر آنها تطبيق كرده اند نيز هست كه چون فايده اى در نقل آنها نيست مى گذريم .
و نيز در مجمع البيان است كه امام ابو جعفر (عليه السلام ) فرمود: اصل در داستان مورد نظر آيه بلعم باعورا است ، و سپس خداوند آن را براى هر كس از مسلمين كه هواى نفس خود را بر هدايت خدا ترجيح دهد مثل زده است .
و در تفسير قمى در روايتى كه ابى الجارود از حضرت ابى جعفر (عليه السلام ) نقل كرده آمده كه آن حضرت در ذيل جمله (لهم قلوب لا يفقهون بها) فرمود: خداوند مهر بر دل هايشان زده و ديگر تعقل نمى كنند، و در معناى (و لهم اعين ) فرمود: بر چشم هايشان پرده اى است مانع از هدايت (لا يبصرون بها) و ديگر راه هدايت را نمى بينند (و لهم آذان لا يسمعون بها) خداوند در گوش هايشان ثقلى قرار داده كه هرگز نداى هدايت را نمى شنوند.
و در الدر المنثور است كه بيهقى در كتاب اسماء و صفات از عبد الله بن عمرو بن عاصى روايت كرده كه گفت :
از رسول خدا (صلّى اللّه عليه و آله ) شنيدم كه مى فرمود: خداى تعالى خلق خود را در ظلمتى آفريده وسپس نورى از خود بر ايشان تابانيد، پس هر كس كه تابش آن نور او را گرفت هدايت يافت ، و هر كس را نگرفت گمراه گشت .**

***(243/5)***

**و نيز در همان كتاب است كه حكيم ترمذى و ابن ابى الدنيا در كتاب مكائد الشيطان و ابو العلى و ابن ابى حاتم و ابوالشيخ و ابن مردويه همگى از ابى درداء روايت كرده اند كه گفت : رسول خدا (صلّى اللّه عليه و آله ) فرمود: خداوند جن را بر سه صنف آفريد، يك صنف مارها و عقربها و حشرات زمين و صنف ديگر مانند باد در هوا هستند، و صنف سوم طايفه اى هستند كه ثواب و عقاب دارند، و خداوند آدميان را نيز بر سه صنف آفريد، يك صنف بهائم را مى مانند و خداوند در حقشان فرمود: (لهم قلوب لا يفقهون بها و لهم اعين لا يبصرون بها و لهم آذان لا يسمعون بها اولئك كالانعام بل هم اضل ) و جنس ديگرى اندامشان اندام آدمى است ولى ارواحشان ارواح شياطين است ، صنف سوم مردمى هستند كه در روز قيامت - كه هيچ سايه اى جز سايه خدا نيست - در زير سايه خدا قرار دارند.
مؤ لف : و به زودى در يك مقام مناسب بحث در پيرامون جن و شياطين انسى خواهد آمد - ان شاء الله -.
آيات 186 - 180 سوره اعراف
وللّه الاسماء الحسنى فادعوه بها و ذروا الذين يلحدون فى اسمائه سيجزون ما كانوا يعملون (180)
و ممن خلقنا امه يهدون بالحق و به يعدلون (181)
و الذين كذبوا بآيتنا سنستدرجهم من حيث لا يعلمون (182)
و املى لهم ان كيدى متين (183)
او لم يتفكروا ما بصاحبهم من جنه ان هو الا نذير مبين (184)
او لم ينظروا فى ملكوت السموت و الارض و ما خلق الله من شى ء و ان عسى ان يكون قد اقترب اجلهم فباى حديث بعده يؤ منون (185)
من يضلل الله فلا هادى له و يذ رهم فى طغيانهم يعمهون (186)
ترجمه آيات
خدا را نام هاى نيكوتر است او را بدانها بخوانيد و كسانى را كه در نام هاى وى كجروى مى كنند واگذاريد. به زودى سزاى اعمالى راكه مى كرده اند خواهند ديد(180)
از كسانى كه آفريده ايم جماعتى هستند كه به حق هدايت مى كنند و بدان باز مى گردند(181)**

***(243/6)***

**و كسانى كه آيه هاى ما را دروغ شمرده اند به مهارت از آنجا كه ندانند بدامشان مى آوريم (182)
و مهلتشان نيز دهم كه كيد من بسيار محكم است (183)
مگر نينديشيده اند كه مصاحب ايشان جنون ندارد كه او جزبيم رسانى آشكار نيست (184)
چرا در ملكوت آسمانها و زمين و هر چه را خدا آفريده نمى نگرند و نمى انديشند كه شايد اجلشان نزديك شده باشد راستى پس از قرآن كدام سخن را باور مى كنند(185)
هر كه را كه خدا گمراه كند راهبرى ندارد و در طغيانشان رهاشان مى كند كه كوردل بمانند(186)
بيان آيات
اين آيات متصل به آيات قبلى و به منزله تجديد بيان آن چيزى است كه كلام در آيات قبلى بدان منتهى گرديد، توضيح اينكه ، هدايت دائر مدار دعوت خدا بسوى اسماء حسنى و ضلالت دائر مدار الحاد در آن اسماء است ، و مردم از دين دار و بى دين و عالم و جاهل برحسب فطرت و سريره باطنيشان اختلافى ندارند در اينكه اين عالم مشهود متكى بر حقيقتى است كه قوام اجزاى آن و نظام موجود در آن ، بر آن حقيقت استوار است ، و آن حقيقت خداى سبحان است كه هر موجودى از او ابتداء گرفته و به او بازگشت مى كند، و اوست كه جمال و كمال مشهود در عالم را بر اجزاى عالم افاضه مى كند، و اين جمال ، جمال او و از ناحيه اوست .**

***(243/7)***

**همين مردم در عين اين اتفاقى كه بر اصل ذات پروردگار دارند در اسماء و صفات او بر سه صنفند، صنفى اسمائى براى او قائلند كه معانى آن اسماء لايق آن هست كه به ساحت مقدس پروردگار نسبت داده شود، يعنى معانى آن اسماء صفاتى است كه مبين كمال و يا نفى نواقص و زشتى ها است ، صنف ديگرى در اسماء او كجروى كرده و صفات خاصه او را بغير او نسبت مى دهند، مانند ماديين و دهريين كه آفريدن و زنده كردن و روزى دادن و امثال آن را، كار ماده يا دهر مى دانند، و نيز مانند وثنى ها كه خير و نفع را به خدايان نسبت مى دهند، و مانند بعضى از اهل كتاب كه پيغمبر و اولياى دين خود را به صفاتى توصيف مى كنند كه جز خداى تعالى كسى سزاوار و برازنده آن نيست ، و در اين انحراف برخى از مردم با ايمان نيز شريكند، براى اينكه اسباب هستى را مستقل در تاثير دانسته و درباره آنها نظريه اى دارند كه با توحيد خدا سازگار نيست ، صنف سوم مردمى هستند كه به خداى تعالى ايمان دارند و ليكن در اسماى او انحراف مى ورزند، يعنى صفات نقص و كارهاى زشت را براى او اثبات مى كنند مثلا او را جسم و محتاج به مكان دانسته و در بعضى از شرايط، او را قابل درك مى دانند و علم ، اراده ، قدرت ، وجود و بقائى از قبيل علم ، اراده ، قدرت ، وجود و بقاى خود ما برايش اثبات مى كنند، و نسبت ظلم در كارها و جهل در حكم و امثال آن به وى مى دهند، و همه اينها الحاد در اسماء او است .
و در حقيقت برگشت اين سه صنف به دو صنف است ، يكى كسانى كه خدا را به اسماء حسنى مى خوانند و او را خدائى ذو الجلال و الاكرام دانسته و عبادت مى كنند و اين صنف هدايت يافتگان به راه حقند، صنف دوم مردمى هستند كه در اسماء خدا الحاد ورزيده و غير او را به اسم او،
يا او را به اسم غير او مى خوانند، و اين صنف اهل ضلالتند، كه مسيرشان به دوزخ است ، و جايگاه شان در دوزخ بحسب مرتبه اى است كه از ضلالت دارا هستند.**

***(243/8)***

**خداى تعالى همه جا هدايت را بطور مطلق به خود استناد داده و ضلالت را به خود مردم ، و سرش اين است كه هدايت از صفات جميله است و همانطور كه در بالا گذشت حقيقت جمال خداى را سزاست ، به خلاف ضلالت كه حقيقتش عدم اهتداء به هدايت خدا است و اين خود معنايى است عدمى و از صفات نقص ، (خداوند به عدم و نقص متصف نمى شود) و اما تثبيت آن ضلالت در فردى كه به اختيار خود ضلالت را بر هدايت ترجيح داده و به آيات خداتكذيب كرده مستند به خداى تعالى است ، يعنى خداوند كسى را كه بخواهد كيفر كند ضلالت او را در همان اولين بار تحققش در دل وى استوار نموده و با سلب توفيق و قطع عطيه الهى خود، آن را صفت لازمى قرار مى دهد، و اين همان (استدراج ) و (املاء) است كه در قرآن كريم آن را به خود نسبت داده است .
پس معلوم شد كه آيات مورد بحث به همان مطلبى اشاره مى كند كه كلام سابق بدان منتهى گرديد، و آن اين بود كه حقيقت معناى اينكه هدايت و اضلال از خدا است اين است كه او بشر را به اسماء حسناى خود دعوت كرده و باعث شد مردم دو فريق شوند يكى آن عده اى كه هدايت خدا را قبول كردند و يكى آن افرادى كه نسبت به اسماء او الحاد ورزيده و آيات او را تكذيب كردند، و خداوند ايشان را به كيفر تكذيبشان بسوى دوزخ سوق مى دهد، همچنانكه در آخر كلام سابق فرموده : (و لقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن و الانس ...) و اين سوق دادن را بوسيله استدراج و املاء انجام مى دهد.
ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها...
كلمه (اسم ) بحسب لغت چيزى را گويند كه بوسيله آن انسان بسوى چيزى راه پيدا كند، چه اينكه علاوه بر اين دلالت ، معناى وصفى اى را هم افاده بكند مانند لفظى كه حكايت كند از معناى موجود در آن چيز، و يا صرف اشاره به ذات آن چيز باشد مانند زيد و عمرو و مخصوصا اسم هاى مرتجل كه قبلا سابقه وصفى نداشته و تنها اشاره به ذات دارد.**

***(243/9)***

**اختلاف و انشعاب مردم به دو صنف درباره اسماء و صفات خداى سبحان مراد از (اسماءحسنى )
و توصيف اسماء خدا به وصف (حسنى ) - كه مونث احسن است - دلالت مى كند بر اينك ه منظور از اين اسماء، قسم اول از معناى اسم است ، يعنى آن اسمائى است كه در آنها معناى وصفى مى باشد، مانند آن اسمائى كه جز بر ذات خداى تعالى دلالت ندارد،اگر چنين اسمائى در ميان اسماى خدا وجود داشته باشد، آنهم نه هر اسم داراى معناى وصفى ، بلكه اسمى كه در معناى وصفيش حسنى هم باشد، باز هم نه هر اسمى كه در معناى وصفيش حسن و كمال نهفته باشد
بلكه آن اسما ئى كه معناى وصفيش وقتى با ذات خداى تعالى اعتبار شود از غير خود احسن هم باشد، بنابراين شجاع و عفيف هر چند از اسمائى هستند كه داراى معناى وصفى اند و هر چند در معناى وصفى آنها حسن خوابيده ليكن لايق به ساحت قدس خدا نيستند، براى اين كه از يك خصوصيت جسمانى خبر مى دهند، و به هيچ وجه ممكن نيست اين خصوصيت را از آنها سلب كرد (و كارى كرد كه وقتى اسم شجاع و عفيف برده مى شود جسمانيت موصوف به ذهن نيايد) و اگر چنين كارى ممكن بود البته اطلاق آنها بر ذات خداى تعالى هيچ عيبى نداشت (و ممكن بود به خداى تعالى هم اسم شجاع و عفيف و امثال آن را اطلاق كرد) مانند جواد، عدل و رحيم .
پس لازمه اينكه اسمى از اسماء خدا بهترين اسماء باشد اين است كه بر يك معناى كمالى دلالت كند، آنهم كمالى كه مخلوط با نقص ‍ و يا عدم نباشد، و اگر هم هست تفكيك معناى كمالى از آن معناى نقصى و عدمى ممكن باشد، پس هر اسمى كه در معناى آن احتياج و عدم و يا فقدان نهفته باشد مانند اساميى كه بر اجسام و جسمانيات و افعال زشت و معانى عدمى اطلاق مى شود اسماى حسنى نبوده اطلاقش بر ذات پروردگار صحيح نيست .**

***(243/10)***

**چون اينگونه اسماء پديده هاى زبان ما آدميان است ، و آنها را وضع نكرده ايم مگر براى آن معانيى كه در خود ما وجود دارد، و معلوم است كه آن معانى هيچوقت از شائبه حاجت و نقص و عدم خالى نيست ، چيزى كه هست بعضى از آنها لغاتى است كه به هيچ وجه ممكن نيست جهات حاجت و نقص را از آنها سلب كرد مانند كلمه جسم ، رنگ و مقدار و امثال آن . بعضى ديگر لغاتى است كه اين تفكيك در آنها ممكن است ، مانند علم ، حيات و قدرت ، زيرا علم وقتى در خود ما اطلاق مى شود به معناى احاطه از طريق عكس ‍ بردارى ذهن به وسائل مادى تعبيه شده در ذهن است ، و همچنين قدرت در ما به معناى منشايت فعل است به آن كيفيتى كه در عضلات ما تعبيه گشته ، و نيز حيات در ما عبارت است از اينكه ما با همين وسائل مادى علم و قدرت ، دانا و توانا شويم ، و اين علم و اين قدرت و اين حيات لايق ساحت قدس خداى تعالى نيست ، و ليكن چنان هم نيست كه نتوان آنهارا به ذات مقدسش نسبت داد، زيرا اگر ما معانى آنها را از خصوصيات مادى مجرد ساخته و تفكيك كنيم و آن وقت معناى علم - مثلا - صرف احاطه به چيزى و حضور آن چيز در نزد عالم و معناى قدرت منشايت ايجاد چيزى و معناى حيات اين باشد كه موجود داراى حيات بنحوى باشد كه علم و قدرت را داشته باشد، چنين علم و قدرت و حياتى را مى توان به ساحت قدس خداى تعالى نسبت داد، براى اينكه معانيى است كمالى و خالى از جهات نقص و حاجت ، و عقل و نقل هم دلالت مى كند بر اينكه هر صفت كمالى از آن خداى تعالى است ،
و اگر غير او هم به صفتى از صفات كمال متصف باشد خداوند آن را به وى افاضه كرده است بدون اينكه الگوى آن را از موجودى قبل از آن گرفته باشد.
حقيقت بهترين اسم ها فقط و فقط از خداى سبحان است**

***(243/11)***

**پس خداى تعالى عالم ، قادر و حى است ، ولى نه مثل عالم و قادر و حى بودن ما، بلكه به علم و قدرت و حياتى كه لايق به ساحت قدس او است ، و آن همانطور كه گفته شد حقيقت اين معانى كماليه است مجرد از نقائص .
در جمله (و لله الاسماء الحسنى ) كه (لله ) خبر است مقدم ذكر شده و اين خود حصر را مى رساند (و معناى جمله اين است : تنها براى خدا است اسماء حسنى ).
(اسماء) هم با (الف و لام ) آمده و هر جمعى كه (الف و لام ) بر سرش در آيد عموميت را مى رساند و معناى آن اين است كه هر اسم احسن كه در وجود باشد از آن خدا است و احدى در آن با خدا شريك نيست ، و چون خود خداى تعالى همين معانى را بغير خود هم نسبت مى دهد و مثلا غير خود را نيز عالم ، قادر، حى و رحيم مى داند لذا تنها براى خدا بودن آنها معنايش اين است كه حقيقت اين معانى فقط و فقط براى خدا است و ك سى در آنها با خدا شركت ندارد. و ظاهر آيات بلكه صريح بعضى از آنها اين معنا را تاييد مى كند، مانند جمله (ان القوه لله جميعا) و جمله (فان العزه لله جميعا) و جمله (و لا يحيطون بشى ء من علمه الا بما شاء) و جمله (هو الحى لا اله الا هو) بطورى كه ملاحظه مى كنيد، از اين آيات بر مى آيد كه حقيقت هر اسم احسنى تنها و تنها از خداست ، و كسى در آنها شريك او نيست مگر به همان مقدارى كه او تمليك به اراده و مشيت خود كند.
ظاهر كلام خداى تعالى در هر جا كه ذكرى از اسماء خود كرده نيز اين معنى را تاييد مى كند، مانند آيه (الله لا اله الا هو له الاسماء الحسنى ) و آيه (قل ادعوا الله او ادعوا الرحمان اياما تدعوا فله الاسماء الحسنى ) و آيه (له الاسماء الحسنى يسبح له ما فى السموات و الارض )
و ظاهر همه اين آيات اين است كه هر اسم احسنى حقيقتش تنها براى خدا است و بس .**

***(243/12)***

**و اينكه بعضى ها احتمال داده اند كه (الف و لام ) در (الاسماء) براى عهد است ، از گفته هايى است كه نه دليلى بر آن هست و نه قرائنى در خود آيات است كه آن را تاييد كند، تنها چيزى كه قائل را به اين احتمال واداشته اخبارى است كه اسماء حسنى را مى شمارد، و به زودى در بحث روايتى آينده راجع به آن اخبار بحث خواهد شد - ان شاءالله -.
معناى جمله : (فادعوه بها) اين است كه خدا را با اعتقاد به اتصاف او به صفات حسنهو معناى جميله عبادت كنيد.
و اينكه فرمود: (فادعوه بها) يا از دعوت به معناى نام نهادن است همچنانكه مى گوييم : (من او را زيد خواندم و تو را اباعبدالله ) خواندم يعنى او را به آن اسم و تو را به اين اسم نام نهادم ؛ و يا از دعوت به معناى ندا است ، و معنايش اين است كه خدا را به اسماء حسنايش ندا كنيد مثلا بگوييد: (اى رحمان اى رحيم و...) و يا از دعوت به معناى عبادت است و معنايش اين است كه خدا را عبادت كنيد با اعتقاد به اينكه او متصف به اوصاف حسنه و معانى جميله اى است كه اين اسماء دلالت بر آن دارد.
مفسرين همه اين چند معنا را براى دعوت احتمال داده اند، و ليكن كلام خود خداى تعالى در موارد مختلفى كه دعاى خود او را ذكر مى كند مويد همين معناى اخير است ، مانند: (قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن اياما تدعوا فله الاسماء الحسنى ) و آيه (و قال ربكم ادعونى استجب لكم ان الذين يستكبرون عن عبادتى سيدخلون جهنم داخرين ) وجه تاييد اين است كه اول دعا را ذكر كرده و در بعد همان دعا را به عبادت بدل آورده و فهمانده كه عبادت و دعا يكى است .
و همچنين آيه (و من اضل ممن يدعوا من دون الله من لا يستجيب له الى يوم القيمه و هم عن دعائهم غافلون ، و اذا حشر الناس كانوا لهم اعداء و كانوا بعبادتهم كافرين ) و آيه (هو الحى لا اله الا هو فادعوه مخلصين له الدين ) كه دعا را به معناى اخلاص در عبادت گرفته است .**

***(243/13)***

**ظاهر ذيل آيه (و ذروا الذين يلحدون فى اسمائه سيجزون ما كانوا يعملون ) نيز اين معنا را تاييد مى كند، براى اينكه اگر مراد از دعا نام نهادن و يا نداء مى بود، نه عبادت مناسب تر اين بود كه بفرمايد: (بما كانوا يصفون ) بخاطر آن وصف هاكه از خدا مى كردند) همچنانكه در جاى ديگر همينطور تعبير كرده و فرموده : (سيجزيهم وصفهم به زودى وصف كردنشان را جزا خواهد داد)
بنابرآنچه گذشت معناى آيه مورد ب حث چنين مى شود - و خدا داناتر است -: (براى خدا است تمامى اسمائى كه بهترين اسماء است پس او را عبادت كنيد و با آنها بسويش توجه نماييد) البته معلوم است كه اين معنا شامل تسميه و نداء هم مى شود چون اين دو از لواحق عبادت است .
و ذرواالذين يلحدون فى اسمائه ...
كلمه (لحد) و (الحاد) هر دو به يك معنا مى باشد، و آن ميل از حد وسط به يكى از دو طرف افراط و تفريط است ، لحد قبر را هم به همين مناسبت لحد مى گويند، چون لحد هم در يك طرف قبر قرار دارد به خلاف (ضريح ) كه در وسط قبر است و (يلحدون ) چه از ثلاثى مجرد بوده و به فتح (يا) قرائت شود، و چه به ضم (يا) و از باب افعال به يك معنا است ، و از بعضى از لغويين نقل شده كه گفته اند به يك معنا نيست بلكه از ثلاثى مجرد به معناى ميل به يكى از دو طرف ، و از باب افعال به معناى جدال و مغلوب ساختن طرف است .
(سيجزون ...) - اگر در صدر اين جمله واو عاطفه به كار برده نشده براى اين است كه اين جمله به منزله جواب از سؤ ال مقدر است ، كانه وقتى فرمود: (و واگذار آن كسانى را كه در اسماى او الحاد مى ورزند) كسى پرسيده است سرانجام حال ايشان چه مى شود؟ جواب مى دهد به اينكه : (سيجزون ما كانوا يعملون ). راجع به بحث در اسماء حسنى تتمه اى باقى مانده كه در گفتار آينده بعد از فراغ از تفسير آيات خواهد آمد - ان شاء الله -.
و ممن خلقنا امه يهدون بالحق و به يعدلون**

***(243/14)***

**در سابق يعنى در تفسير آيه (و من قوم موسى امه يهدون بالحق و به يعدلون ) مقدارى در پيرامون اين مطلب بحث شد، خصوصيتى كه در اين آيه است اين است كه در سياق تقسيم مردم به دو قسم گمراه و مهتدى (و بيان اينكه ملاك در دو قسم شدن مردم دعوت خدا به اسماء حسنى و الحاد در آن است ) قرار گرفته ،
و همين قرار گرفتن در اين سياق دلالت مى كند بر اينكه در نوع انسانى افرادى كم و يا زياد وجود دارند كه بطور حقيقت مهتدى شده اند، چون كلام در اهتداء و ضلالت حقيقى و مستند به صنع خدا است ، و معلوم است كه خداوند وقتى كسى را هدايت كرد آن كس مهتدى حقيقى است ، آرى : (من يهدى الله فهو المهتدى و من يضلل فاولئك هم الخاسرون ) و اهتداء حقيقى جز بوسيله هدايت حقيقى كه منحصرا كار خداى سبحان است صورت نمى گيرد، و در تفسير آيه (فان يكفر بها هؤ لاء فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين ) و مواردى ديگر گذرانديم كه هدايت حقيقى الهى به هيچ وجه از مقتضاى خود تخلف ننموده و مستلزم عصمت از گمراهى است ، همچنانكه ترديدى كه در آيه (افمن يهدى الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدى الا ان يهدى ) دلالت دارد بر اينكه كسى كه به سوى حق هدايت شود واجب مى شود كه با كس ديگر جز خدا هدايت نشود - دقت بفرماييد -.
بنابراين ، اسناد هدايت به اين امت خالى از دلالت بر اين نيست كه امت مزبور مردمى هستند كه از ضلالت مصونند، و خداوند ايشان را از گمراهى حفظ مى كند، حال يا مقصود جميع افراد امتى است كه در آيه به ايشان اشاره شده ، كه در اين صورت بايد مراد از آن انبياء و اوصياء ايشان باشند، و يا آنكه مرا د از امت بعض افراد امت است و كل به وصف بعضى توصيف شده ، نظير آيه (و لقد آتينا بنى اسرائيل الكتاب و الحكم و النبوه ) و آيه (و جعلكم ملوكا) و آيه (لتكونوا شهداء على الناس ) وصف بعض افراد را به همه امت نسبت داده .**

***(243/15)***

**و مطلبى كه آيه شريفه در صدد افهام آن مى باشد - و خدا داناتر است - اين است كه : ما شما مردم را به امرى واقع نشدنى و خارج از طاقت بشر امر نمى كنيم ، براى اينكه در ميان همين شمامردم امتى هستند كه حقيقتا به هدايت به حق مهتدى شده اند، چون خداوند به هدايت خاصه خود تكريمشان كرده است .
و الذين كذبوا بآياتنا سنستدرجهم من حيث لا يعلمون
معناى استدراج در عذاب (والذين كفروا باياتنا سنستدرجهم من حيث لا يعلمون ).
(استدراج ) در لغت به معناى اين است كه كسى در صدد بر آيد پله پله و به تدريج از مكانى و يا امرى بالا رود يا پائين آيد و يا نسبت به آن نزديك شود،
و ليكن در اين آيه قرينه مقام دلالت دارد بر اينكه منظور نزديك شدن به هلاكت است يا در دنيا و يا در آخرت .
و اينكه استدراج را مقيد كرد به راهى كه خود آنان نفهمند، براى اين است كه بفهماند اين نزديك كردن آشكارا نيست ، بلكه در همان سرگرمى به تمتع از مظاهر زندگى مادى مخفى است ، و در نتيجه ايشان با زياده روى در معصيت پيوسته بسوى هلاكت نزديك مى شوند، پس مى توان گفت استدراج تجديد نعمتى بعد از نعمت ديگرى است تا بدين وسيله التذاذ به آن نعمت ها ايشان را از توجه به وبال كارهايشان غافل بسازد، همچنانكه در آيه (ثم بدلنا مكا ن السيئه الحسنه حتى عفوا) و آيه (لا يغرنك تقلب الذين كفروا فى البلاد متاع قليل ثم ماويهم جهنم و بئس المهاد) گذشت .**

***(243/16)***

**و به وجه ديگرى وقتى كه از ذكر پروردگارشان غافل گشته و آيات او را تكذيب كردند اطمينان و آرامش دلهايشان را از دست دادند، و ناگزير شدند با تشبث به اسباب ديگرى غير از خدا دل خود را آرامش دهند، و چون غير خدا چيزى نمى تواند دلها را آرامش دهد، لذا بيش از پيش به قلق و اضطراب درونى دچار شدند، و ديگر از حقيقت سعادت زندگى بى خبر ماندند، خيال كردند معناى زندگى همين است كه ايشان در آنند، لا جرم اين سرگرمى به زخارف دنيا و مهلكات را روز بروز زيادتر كرده و در واقع روز بروز عذاب خود را بيشتر كردند تا سرانجام به عذاب آخرت كه تلخ تر و كشنده تر از هر عذاب است ملحق گشتند، و اين همان استدراج در عذاب است كه ايشان به كيفر تكذيب آيات خدا به آن دچار گشتند، تا روزى را كه به ايشان وعده داده شده بود ملاقات كنند.
و اين يك معناى ديگرى از استدراج است كه آيات زير اشاره به آن دارد: (الا بذكر الله تطمئن القلوب ) (و من اعرض عن ذكرى فان له معيشه ضنكا) (فلا تعجبك اموالهم و لا اولادهم انما يريد الله ليعذبهم بها فى الحيوه الدنيا و تزهق انفسهم و هم كافرون ) و ليكن اين معنا با جمله (واملى لهم ) كه در آيه مورد بحث است سازگارى ندارد، بنابراين ، همان معناى اول متعين است .
و املى لهم ان كيدى متين
معناى (املاء) در: (واملى لهم ) و فرق آن با استدراج .
كلمه (املاء) به معناى مهلت دادن است ، و جمله (ان كيدى متين ) تعليل مطالبى است كه در دو آيه سابق بود و التفاتى كه از تكلم مع الغير در (سنستدرجهم ) به تكلم وحده در املى بكار رفته براى اين است كه دلالت كند بر مزيد عنايت بر محروم ساختن ايشان از رحمت الهى و وارد ساختنشان در مورد هلاكت .**

***(243/17)***

**نكته ديگر اين التفات اين است كه املاء مهلت دادن تا مدت معين است و به همين جهت آيه شريفه در معنى نظير آيه (و لو لاكلمه سبقت من ربك الى اجل مسمى لقضى بينهم ) است و كلمه اى كه در اين آيه است همان است كه در هنگام هبوط آدم به وى فرموده : (و لكم فى الارض مستقر و متاع الى حين ) و قضاى الهى هم همين است ، و قضاء مختص به خداى تعالى است و در آن كسى با او شريك نيست ، به خلاف استدراج كه به معناى رساندن نعمت بعد از نعمت است ، واين نعمت هاى الهى به وسائطى از ملائكه و امر به انسان مى رسد، به همين مناسبت استدراج را به صيغه متكلم مع الغير آورد ولى در املاء و در كيدى كه نتيجه استدراج و املاء است به صيغه متكلم وحده تعبير كرد.
او لم يتفكروا ما بصاحبهم من جنه ان هو الا نذير مبين
در ميان مفسرين راجع به تركيب اين كلام اختلاف شديدى است ، و آن معنايى كه از سياق كلام به ذهن تبادر مى كند اين است كه جمله (او لم يتفكروا) كلام تمامى است كه منظور از آن انكار و توبيخ است ، و جمله (ما بصاحبهم من جنه ) كلام ديگرى است كه منظور از آن تصديق رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) در ادعاى نبوت است ، و در عين حال اشاره به آن چيزى كه مردم درباره اش تفكر مى كردند دارد، گويا فرموده است : (آيا تفكر نمى كنند در اينكه صاحبشان جن زده نيست تا حقيقت مطلب برايشان روشن شود؟ آرى ، او ديوانه نيست و نيست او مگر بيم رسانى آشكار).
و تعبير از رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) به (صاحب ايشان ) براى اشاره به ماده استدلال فكرى است ، زيرا رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) در تمام طول زندگى مصاحب ايشان و ايشان مصاحب وى بوده اند، و اگر او ديوانه مى بود در طول اين مدت معلوم مى شد، پس معلوم مى شود او ترساننده است نه ديوانه .**

***(243/18)***

**و كلمه (جنه ) بطورى كه گفته اند به اصطلاح ادبى بناء نوع است ، يعنى نوعى از جنون ، گرچه احتمال هم دارد كه مراد از آن يك فرد از جن باشد، چون مردم آنروز معتقد بودند كه ديوانه كسى است كه يكى از جن در بدن او حلول نموده و به زبان او تكلم كند.
او لم ينظروا فى ملكوت السموات و الارض ...
اشاره به معناى (ملكوت ) در عرف قرآن مجيد
در سابق مكرر گذشت كه (ملكوت ) در عرف قرآن و بطورى كه از آيه (انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون ، فسبحان الذى بيده ملكوت كل شى ء) استفاده مى شود عبارت است از باطن و آن طرف هر چيز كه بسوى پروردگار متعال است ، و نظر كردن به اين طرف با يقين ملازم است ، همچنانكه از آيه (و كذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات و الارض و ليكون من الموقنين ) اين تلازم به خوبى استفاده مى شود.
پس غرض از اين آيه توبيخ آنان در اعراض و انصراف از وجه ملكوتى اشياء است كه چرا فراموش كردند و در آن نظر نينداختند تا برايشان روشن شود كه آنچه را كه رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) بسوى آن دعوتشان مى كند حق است .
و اينكه فرمود (و ما خلق الله من شى ء) عطف است بر محل سماوات ، و كلمه من شى ء بيان مى كند (ما)ى موصوله را، و معناى آيه اين است كه : چرا در خلقت آسمانها و زمين و هر چيز ديگرى از مخلوقات خدا نظر نكردند؟ و بايد نظر كنند، اما نه از آن طرف كه برابر اشياء است ، و نتيجه تفكر در آن علم به خواص طبيعى آنها است ، بلكه از آن طرف كه برابر خداست ، و تفكر در آن آدمى را به اين نتيجه مى رساند كه وجود اين موجودات مستقل به ذات نيست ، بلكه وابسته بغير و محتاج به پروردگارى است كه امر هر چيزى را او اداره مى كند و آن پروردگار رب العالمين است .**

***(243/19)***

**(و ان عسى ان يكون قد اقترب اجلهم ) اين جمله عطف است بر جمله (ملكوت السموات ...) چون جمله مورد بحث (بخاطر اينكه مصدر به كلمه ان است ) در تاويل مفرد است ، و تقدير چنين است كه : (آيا نظر نكردند در اينكه شايد اجل هايشان نزديك شده باشد، زيرا نظر كردن در همين احتمال چه بسا ايشان را از ادامه و پافشارى بر ضلالت برگرداند)
چون در غالب مردم چيزى كه ايشان را از اشتغال به امر آخرت باز داشته و بسوى دنيا و مغرور گشتن به آن مى كشاند مساءله فراموش ‍ كردن مرگ است ، مرگى كه انسان نمى داند كارش به كجا مى انجامد، و اما اگر التفات به آن داشته باشند، و متوجه باشند كه از اجل خود بى اطلاع اند، و ممكن است كه اجلشان بسيار نزديك باشد قهرا از خواب غفلت بيدار مى شوند، و همين ياد مرگ آنان را از پيروى هوا و هوس و آرزوهاى دراز باز مى دارد.
(فباى حديث بعده يؤ منون ) از سياق كلام بر مى آيد كه ضمير در (بعده ) به قرآن بر مى گردد، و اين جمله خبر ياس از ايمان آنان را مى دهد و معنايش اين است كه : اگر به قرآن كه تجلى پروردگار سبحان است به كلام خود بر ايشان ، و با آنان به براهين و حجت ها و مواعظ حسنه اى صحبت مى كند كه عقولشان را مضطر به قبول مى سازد، و در عين حال معجزه باهره اى است ايمان نياورند بطور مسلم به هيچ چيز ديگرى ايمان نخواهند آورد، خداى سبحان هم خبر داده كه بر دل هاى ايشان مهر نهاده و با اين حال هيچ اميدى نيست در اينكه حرف به خرجشان برود و به حق ايمان بياورند، و لذا بعد از جمله مورد بحث فرموده : (من يضلل الله فلا هادى له ....)
من يضلل الله فلا هادى له و يذرهم فى طغيان هم يعمهون ...**

***(243/20)***

**كلمه (عمه ) به معناى حيرت و سرگردانى در ضلالت و يا به معناى نفهميدن حجت است ، و اگر مقابل اين جمله را كه عبارتست از: و كسى كه او هدايتش كند ديگر گمراه كننده اى براى او نيست ذكر نكرد براى اين بود كه كلام در تعليل آيه قبلى يعنى جمله (فباى حديث ...) بود، گويا كسى پرسيده جهت اينكه به هيچ حديث ديگرى ايمان نمى آورند چيست در جواب فرموده : جهتش اين است كه خدا گمراهشان كرده وكسى كه خدا گمراهش كند ديگر هدايت كننده اى برايش نيست .
گفتارى پيرامون اسماء حسنى
در چند فصل
1- معناى اسماء حسنى
1- معناى اسماء حسنى چيست ؟ و چگونه مى توان بدان راه يافت ؟ اولين بارى كه ما چشم بدين جهان مى گشاييم و از مناظر هستى مى بينيم آنچه را كه مى بينيم نخست ادراك ما بر خود ما واقع گشته و قبل از هر چيز خود را مى بينيم ، وسپس نزديك ترين امور را به خود كه همان روابط ما با عالم خارج و مستدعيات قواى عامله ما در بقاء ما است ، درك مى كنيم ، پس خود ما و قواى ما و اعمال متعلق به آن اولين چيزى است كه درب دلهاى ما را مى كوبد
و به درك ما در مى آيد، ليكن ما خود را نمى بينيم مگر مرتبط بغير، و همچنين قوا و افعالمان را.
پس مى توان گفت كه احتياج اولين چيزى است كه انسان آن را مشاهده مى كند، و آن را در ذات خود و در هر چيزى كه مرتبط به او و قوا و اعمال او است و همچنين در سراسر جهان برون از خود مى بيند، و در همين اولين ادراك حكم مى كند به وجود ذاتى كه حوايج او را بر مى آورد، و وجود هر چيزى منتهى به او مى شود، و آن ذات خداى سبحان است .
آيه شريفه (يا ايها الناس انتم الفقراء الى الله و الله هو الغنى ) اين ادراك و اين حكم ما را تصديق مى كند.**

***(243/21)***

**البته تاريخ نتوانسته ابتداى ظهور عقيده به ربوبيت را در ميان افراد بشر پيدا كند، و ليكن تا آنجا كه سير بشر را ضبط كرده از همان قديم ترين عهدها اين اعتقاد را در انسان ها سراغ مى دهد، حتى اقوام وحشيى كه الان در دور افتاده ترين نقاط آمريكا و استراليا زندگى مى كنند و در حقيقت نمونه اى از بساطت و سادگى انسانهاى اولى هستند، وقتى وضع افكارشان را بررسى كنيم مى بينيم كه به وجود قواى عاليه اى در ماوراى طبيعت معتقدند و هر طايفه اى كيش خود را مستند به يكى از آن قوا مى داند، و اين در حقيقت همان قول به ربوبيت است ، هر چند معتقدين به آن در تشخيص رب به خطا رفته اند، و ليكن اعتقاد دارند به ذاتى كه امر هر چيزى به او منتهى مى گردد، چون اين اعتقاد از لوازم فطرت انسانى است ، و فردى نيست كه فاقد آن باشد، مگر اينكه بخاطر شبهه اى كه عارضش شده و از الهام فطريش منحرف شده باشد، و مثل كسى كه خود را به خوردن سم عادت داده باشد، هر چند طبيعتش به الهام خود، او را از اين كار تحذير مى كند درحالى كه او عادت خود را مستحسن مى شمارد.
درك وجود خداى تعالى و فقر همه چيز به او، نخستين درك و حكم ما است
بعد از فراغ از وجود چنين حقيقتى اينك مى گوييم قدم دومى كه در اين راه پيش مى رويم و ابتدائى ترين مطلبى كه به آن برمى خوريم اين است كه ما در نهاد خود چنين مى يابيم كه انتهاى وجود هر موجودى به اين حقيقت است ، و خلاصه وجود هر چيزى از او است ، پس او مالك تمام موجودات است ، چون مى دانيم اگر داراى آن نباشد نمى تواند آن را بغير خود افاضه كند، علاوه بر اينكه بعضى از موجودات هست كه اصل حقيقتش بر اساس احتياج است ، و خودش از نقص خود خبر مى دهد، و خداى تعالى منزه از هر حاجت و هر نقيصه اى است ، براى اينكه او مرجع هر چيزى است در رفع حاجت و نقيصه آن چيز.**

***(243/22)***

**اينجا نتيجه مى گيريم كه پس خداى تعالى هم داراى ملك - به كسر ميم - است ، و هم صاحب ملك - به ضم ميم - يعنى همه چيز از آن او است و در زير فرمان او است و اين دارا بودنش على الاطلاق است ، پس او دارا و حكمران همه كمالاتى است كه ما در عالم سراغ داريم ، از قبيل حيات ، قدرت ، علم ، شنوائى ، بينائى ، رز ق ، رحمت و عزت و امثال آن ، و در نتيجه او حى ، قادر، عالم ، سميع و بصير است ، چون اگر نباشد ناقص است ، و حال آنكه نقص در او راه ندارد، و همچنين رازق ، رحيم ، عزيز، محيى ، مميت ، مبدى ، معيد و باعث و امثال آن است ، و اينكه مى گوييم رزق ، رحمت ، عزت ، زنده كردن ، ميراندن ، ابداء، اعاده و برانگيختن كار او است ، و او است سبوح ، قدوس ، على ، كبير و متعال و امثال آن منظور ما اين است كه هر صفت عدمى و صفت نقصى را از او نفى كنيم .
اين طريقه ساده اى است كه ما در اثبات اسماء و صفات براى خداى تعالى مى پيماييم ، قرآن كريم هم ما را در اين طريقه تصديق نموده و در آيات بسيارى ملك - به كسر ميم و به ضم آن - را بطور مطلق براى خداى تعالى اثبات كرده ، و چون حاجتى به ذكر آن آيات نيست ، مى گذريم .
2- حد اسماء و اوصاف خداى تعالى چيست ؟
از بيانى كه در فصل اول گذشت روشن گرديد كه ما جهات نقص و حاجتى را كه دراجزاى عالم مشاهده مى كنيم از خداى تعالى نفى مى نماييم ، مانند مرگ ، فقر، فاقد بودن ، ذلت ، زبونى و جهل و امثال آن كه هر يك از آنها در مقابل كمالى قرار دارند، و معلوم است كه نفى اين امور با در نظر داشتن اينكه امورى سلبى و عدمى هستند در حقيقت اثبات كمال مقابل آنها است ، مثلا وقتى فقر را از ساحت او نفى مى كنيم برگشت اين نفى به اثبات غنى براى او است ، و نفى ذلت ، عجز و جهل اثبات عزت ، قدرت و علم است و همچنين ساير صفات و جهات نقص .**

***(243/23)***

**و اما صفات كمال كه براى او اثبات مى كنيم از قبيل حيات ، قدرت ، علم و امثال آن - بطورى كه خواننده محترم به ياد دارد - گفتيم كه اينگونه صفات را ما از راه اذعان به مالكيت او، نسبت به جميع كمالات ثابته در دار وجود اثبات مى كنيم ، چيزى كه هست اين صفات در دار وجود ملازم با جهاتى از نقص و حاجت است و ما اين جهات نقص و حاجت را از خداى تعالى نفى مى كنيم .
مثلا علم در ما آدميان عبارت است از احاطه حضورى به معلوم از راه عكس گرفتن با ابزار بدنى از خارج ، و ليكن در خداى تعالى عبارت است از احاطه حضورى ، و اما اينكه از راه عكس گرفتن از خارج باشد تا محتاج باشد به دستگاه مادى بدنى و بينائى و اين كه موجود خارجى قبل از علم وجود داشته باشد
از آنجايى كه جهت نقص است ما آن را از خداى تعالى نفى مى كنيم ، چون او منزه از جهات نقص است .
و كوتاه سخن اينكه ، اصل معناى ثبوتى و وجودى علم را درباره او اثبات مى كنيم و خصوصيت مصداق را كه مودى به نقص و حاجت است از ساحت مقدسش سلب مى نماييم .
از طرفى ديگر وقتى بنا شد تمامى نقائص و حوائج را از او سلب كنيم ، برمى خوريم به اينكه داشتن حد هم از نقائص است ، براى اينكه ، چيزى كه محدود باشد بطور مسلم خودش خود را محدود نكرده ، بلكه موجود ديگرى بزرگتر از آن و مسلط بر آن بوده كه برايش تعيين حد كرده ، لذا همه انحاء حد و نهايت را از خداى سبحان نفى مى كنيم ، و مى گوييم خداى تعالى در ذاتش و همچنين در صفاتش به هيچ حدى محدود نيست ، قرآن كريم هم اين را تاييد نموده و مى فرمايد: (و هو الواحد القهار) پس او وحدتى را دارا است كه آن وحدت بر هر چيز ديگرى قاهر است ، و چون قاهر است احاطه به آن هم دارد.
محدود نبودن خداوند و اينكه صفات او عين ذات او است**

***(243/24)***

**اينجا است كه قدم ديگرى پيش رفته حكم مى كنيم به اينك ه صفات خداى تعالى عين ذات او است ، و همچنين هر يك از صفاتش ‍ عين صفت ديگر او است ، و هيچ تمايزى ميان آنها نيست مگر بحسب مفهوم ، چرا؟ براى اينكه فكر مى كنيم اگر علم او مثلا غير قدرتش باشد و علم و قدرتش غير ذاتش باشد - همانطور كه در ما آدميان اينطور است - بايستى صفاتش هر يك آن ديگرى را تحديد كند و آن ديگر منتهى به آن شود، پس باز پاى حد و انتهاء و تناهى به ميان مى آيد، و با به ميان آمدن آنها تركيب و فقر و احتياج به ما فوقى كه تحديد كننده او باشد نيز دركار خواهد آمد، و حال آنكه در قدم هاى قبلى طى كرديم كه خداى تعالى منزه از اين نقائص ‍ است .
و همين است معناى صفت احديت او كه از هيچ جهتى از جهات منقسم نمى شود، و نه در خارج و نه در ذهن متكثر نمى گردد.
از آنچه گذشت معلوم شد اينكه بعضى ها گفته اند: (برگشت معانى صفات خداى تعالى به نفى است ، مثلا برگشت علم ، قدرت و حيات او به عدم جهل ، عدم عجز و عدم موت است و همچنين ساير صفات ، براى اينكه خداوند منزه است از صفاتى كه در مخلوقات او است ) صحيح نيست ، زيرا مستلزم اين است كه تمامى صفات كمال را از خداى تعالى نفى كنيم ،
و خواننده محترم متوجه شد كه راه فطرى كه ما قدم به قدم پيش رفتيم مخالف اين حرف و ظواهر آيات كريمه قرآن هم منافى آن است .
نظير اين گفتار در فساد گفتار كسانى است كه يا صفات خدا را زائد بر ذات دانسته و يا بكلى آن را نفى كرده و گفته اند در خداى تعالى آثار اين صفات است نه خود آنها و همچنين اقوال ديگرى كه درباره صفات خدا هست ، همه اينها با راه فطرى كه از نظر خواننده گذشت مخالفت داشته و فطرت ، آنها را دفع مى كند، و تفصيل بحث از بطلان آنها مو كول به محل ديگرى است .
3- انقسام هايى كه براى صفات خداى تعالى هست :**

***(243/25)***

**از كيفيت و طرز سلوك فطرى كه گذشت بر آمد كه بعضى از صفات خدا صفاتى است كه معناى ثبوتى را افاده مى كند، از قبيل علم و حيات ، و اينها صفاتى هستند كه مشتمل بر معناى كمالند، و بعضى ديگر آن صفاتى است كه معناى سلبى را افاده مى كند مانند سبوح و قدوس و ساير صفاتى كه خدا را منزه از نقائص مى سازد، پس از اين نظر مى توان صفات خدا را به دو دسته تقسيم كرد: يكى ثبوتيه و ديگر سلبيه .
و نيز پاره اى از صفات خدا آن صفاتى است كه عين ذات او است نه زائد بر ذات مانند حيات ، قدرت و علم به ذات ، و اينها صفاتى ذاتى اند، و پاره اى ديگر صفاتى است كه تحققشان محتاج به اين است كه ذات قبل از تحقق آن صفات محقق فرض شود، مانند خالق و رازق بودن كه صفات فعلى هستند، و اينگونه صفات زائد بر ذات و منتزع از مقام فعلند، و معناى انتزاع آنها از مقام فعل اين است كه مثلا بعد از آنكه نعمت هاى خدا را كه متنعم به آن و غوطه ور در آنيم ملاحظه مى كنيم نسبتى را كه اين نعمت ها به خداى تعالى دارد نسبت رزقى است كه يك پادشاه به رعيت خود جيره مى دهد، و اين ماييم كه بعد از چنين مقايسه اى نعمت هاى خدا را رزق مى ناميم ، و خدا را كه همه اين نعمت ها منتهى به او است رازق مى خوانيم ، و همچنين خلق ، رحمت و مغفرت و ساير صفات و اسماء فعلى خدا كه بر خدا اطلاق مى شود، و خدا به آن اسماء ناميده مى شود بدون اينكه خداوند به معانى آنها متلبس باشد، چنانكه به حيات و قدرت و ساير صفات ذاتى متصف مى شود، چون اگر خداوند حقيقتا متلبس به آنها مى بود مى بايستى آن صفات ، صفات ذاتى خدا باشند نه خارج از ذات ، پس از اين نظر هم مى توان صفات خدا را به دو دسته تقسيم كرد يكى صفات ذاتى و ديگرى صفات فعلى .
تقسيم ديگرى كه در صفات خدا هست ، تقسيم به نفسى و اضافى است ، آن صفتى كه معنايش هيچ اضافه اى به خارج از ذات ندارد صفات نفسى است مانند حيات ؛**

***(243/26)***

**و آن صفتى كه اضافه به خارج دارد صفت اضافى است ، و اين قسم دوم هم دو قسم است ، زيرا بعضى از اينگونه صفات نفسى هستند و به خارج اضافه دارند، آنها را صفات نفسى ذات اضافه مى ناميم ، و بعضى ديگر صرفا اضافى اند مانند خالقيت و رازقيت كه امثال آن را صفات اضافى محض نام مى گذاريم .
4- اسماء و صفات چه نسبتى به ما دارند؟
و چه نسبتى در ميان خود؟ ميان اسم و صفت هيچ فرقى نيست جز اينكه صفت دلالت مى كند بر معنايى از معانى كه ذات متصف به آن و متلبس به آن است ، چه عين ذات باشد و چه غير آن ، و اسم دلالت مى كند بر ذات ، در آن حالى كه ماخوذ به وصف است ، پس ‍ حيات و علم وصفند، وحى و عالم اسم ، و چون الفاظ كارى جز دلالت بر معنا و انكشاف آن را ندارند، لذا بايد گفت حقيقت صفت و اسم آن چيزى است كه لفظ صفت و اسم آن حقيقت را كشف مى كند، پس حقيقت حيات و آن چيزى كه لفظ حيات دلالت بر آن دارد در خداى تعالى صفتى است الهى كه عين ذات او است ، و حقيقت ذاتى كه حيات عين او است اسم الهى است ، و به اين نظر حى و حيات هر دو اسم مى شوند براى اسم و صفت ، هر چند نسبت به نظريه قبلى خود اسم و خود صفتند.
next page
fehrest page
back page**

***(243/27)***

**next page
fehrest page
back page
در سابق هم گفتيم كه ما در سلوك فطرى كه بسوى اسماء داريم ، از اين راه متفطن به آن شديم كه كمالاتى را در عالم كون مشاهده كرديم ، و از مشاهده آن يقين كرديم كه خداوند نيز مسماى به آن صفات كمال هست ، چون او مالك عالم است ، و همه چيز را بر ما و بر همه چيز افاضه مى كند، و نيز گفتيم كه از ديدن صفات نقص و حاجت يقين كرديم كه خداى تعالى منزه از آنها و متصف به مقابل آنها از صفات كمال است ، و او با داشتن آن صفات كمال است كه نقص هاى ما و حوايج ما را بر مى آورد، البته در آنجا كه بر مى آورد. مثلا وقتى علم و قدرت را در عالم مشاهده مى كنيم ، همين مشاهده ، ما را هدايت مى كند به اينكه يقين كنيم كه خداى سبحان نيز علم و قدرت دارد كه به ديگران افاضه مى كند، و وقتى به وجود جهل و عجز در عالم بر مى خوريم ، همين برخورد، ما را راهنمائى مى كند بر اينكه خداى تعالى منزه از اين نواقص و متصف به مقابل آنها يعنى به علم و قدرت است ، كه با علم و قدرت خود نقص علم و قدرت ما و حاجت ما را به علم و قدرت بر مى آورد، و همچنين در ساير صفات .
و از اين بيان روشن گرديد كه وسيله ارتباط جهات خلقت و خصوصيات موجود در اشياء با ذات متعالى پروردگار همانا صفات كريمه او است ، يعنى صفات ، واسطه ميان ذات و مصنوعات او است ، پس علم ، قدرت ، رزق و نعمتى كه در اين عالم است به ترتيب از خداى سبحان سرچشمه گرفته ، بخاطر اينكه خداى سبحان متصف به صفت علم و قدرت و رازقيت و منعميت است ،
و جهل ما بوسيله علم او، عجز ما بوسيله قدرت او، ذلت ما بوسيله عزت او و فقر ما بوسيله غناى او برطرف گشته و گناهان بوسيله مغفرت او آمرزيده مى شود.**

***(244/1)***

**و اگر خواستى از يك نظر ديگر بگو: او به قهر خود ما را مقهور خود كرده و به نامحدودى خود ما را محدود ساخته ، و به بى نهايتى خود براى ما نهايت قرار داده و به رفعت خود ما را افتاده كرده و به عزتش ذليلمان ساخته ، و به ملكش - به ضم ميم - به هر چه كه بخواهد در ما حكم مى كند، و به ملكش - به كسر ميم - به هر نحوى كه بخواهد در ماتصرف مى كند - دقت فرماييد -.
اين آن روشى است كه ما بحسب ذوق مستفاد از فطرتى صاف اتخاذ نموده ايم ، بنابراين كسى كه مى خواهد از خداى تعالى بى نيازى را مسئلت نمايد نمى گويد: (اى خداى مذل و اى خداى كشنده مرا بى نياز كن ) بلكه او را به اسماء غنى ، عزيز و قادر و امثال آن مى خواند، و همچنين مريضى كه مى خواهد براى شفا و بهبوديش متوجه خدا شود مى گويد: (يا شافى ، يا معافى ، يا رووف ، يا رحيم بر من ترحم كن و از اين مرض شفايم ده ) و هرگز نمى گويد: (يا مميت يا منتقم يا ذالبطش مرا شفا ده ) و...
قرآن كريم هم در اين روش و در اين حكم ما را تصديق نموده است ، و او صادق ترين شاهد است بر صحت نظريه ما. آرى ، قرآن كريم همواره آيات را به آن اسمى از اسماء خدا ختم مى كند كه مناسب با مضمون آن آيه است ، و همچنين حقايقى را كه در آيات بيان مى كند در آخر آن آيه با ذكر يك اسم و يا دو اسم - ب حسب اقتضاى مورد - آن حقايق را تعليل مى كند.
و قرآن كريم در ميان كتابهاى آسمانيى كه به ما رسيده و منسوب به وحى است تنها كتابى است كه اسماء خدا را در بيان مقاصد خود استعمال مى كند و علم به اسماء را به ما مى آموزد.**

***(244/2)***

**پس ، از آنچه گذشت روشن گرديد كه انتساب ما به خداى تعالى بواسطه اسماء او است ، و انتساب ما به اسماى او بواسطه آثارى است كه از اسماى او در اقطار عالم خود مشاهده مى كنيم . آرى ، آثار جمال و جلال كه در پهناى گيتى منتشر است تنها وسيله اى است كه ما را به اسماء داله بر جلال و جمال او از قبيل حى ، عالم ، قادر، عزيز، عظيم و كبير و امثال آن هدايت نموده و اين اسماء ما را به سوى ذات متعاليى كه قاطبه اجزاى عالم در استقلال خود به او متكى است راهنمائى مى كند.
و اين آثارى كه از ناحيه اسماء خداوند در ما و عالم ما مشهود است از جهت سعه و ضيق مختلفند، و اين سعه و ضيق در ازاى عموميت و خصوصيت مفاهيم آن اسماء است ،
مثلا از موهبت علمى كه نزد ما است چند موهبت ديگر يعنى گوش ، چشم ، خيال و تعقل و امثال آن منشعب مى شود، آن وقت همين علم (كه نسبت به مسموعات و مبصرات و معقولات و امثال آن عام است ) با قدرت و حيات و غير آن در تحت يك اسم اعمى از قبيل رازق و يا معطى و يا منعم و يا جواد قرار مى گيرد، باز وقتى علم ، قدرت ، حيات ، عفو و مغفرت و امثال آنها را در مجموع ملاحظه كنيم همه در تحت يك اسم اعم كه همان رحمت شامله است قرار مى گيرد.
از اينجا معلوم مى شود كه سعه و ضيق و عموميت و خصوصيتى كه در ميان اسماء هست به آن ترتيبى است كه در ميان آثا ر موجود از آن اسماء در عالم ما هست ، بعضى از آثار خاص است ، بعضى ها عام ، اين عام و خاص بودن آثار نيز از ناحيه عام و خاص بودن حقايقى است كه آثار مذكور كشف از آن مى كند، و كيفيت نسبت هايى كه آن حقايق با يكديگر دارند را نسبت هاى ميان مفاهيم كشف مى كند، پس علم نسبت به حيات اسم خاص و نسبت به شنوائى ، بينائى ، شهيد، لطيف و خبير بودن اسمى است عام و همچنين رازق اسم خاص است به رحمان ، و نسبت به شافى ، ناصر و هادى اسمى است عام و...**

***(244/3)***

**بنابراين ، براى اسماء حسنى عرضى است عريض كه از پايين منتهى مى شود به يك و يا چند اسم خاصى كه د ر پايين آن ديگر اسم خاصى نيست ، و از طرف بالا شروع مى كند به وسعت و عموميت وبدين طريق بالاى هر اسمى اسم ديگرى . است از آن وسيع تر و عمومى تر تا آنكه منتهى شود به بزرگترين اسماء خداى تعالى كه به تنهائى تمامى حقائق اسماء را شامل است ، و حقايق مختلف همگى در تحت آن قرار دارد، و آن اسمى است كه غالبا آن را (اسم اعظم ) مى ناميم .
و معلوم است كه اسم هر قدر عمومى تر باشد آثارش در عالم وسيع تر و بركات نازله از ناحيه اش بزرگتر و تمام است ، براى اينكه گفتيم آثار، همه از اسماء است ، پس عموميت و خصوصيتى كه در اسماء است بعينه در مقابلش در آثارش هست ، بنابراين ، اسم اعظم آن اسمى خواهد بود كه تمامى آثار منتهى به آن مى شود، و هر امرى در برابرش خاضع مى گردد.
5- معناى اسم اعظم چيست ؟
در ميان مردم شايع شده كه اسم اعظم اسمى است لفظى از اسماى خداى تعالى كه اگر خدا را به آن ب خوانند دعا مستجاب مى شود، و در هيچ مقصدى از تاثير باز نمى ماند. و چون در ميان اسماء حسناى خدا به چنين اسمى دست نيافته و در اسم جلاله (الله ) نيز چنين اثرى نديده اند معتقد شده اند به اينكه اسم اعظم مركب از حروفى است كه هر كس آن حروف و نحوه تركيب آن را نمى داند، و اگر كسى به آن دست بيابد همه موجودات در برابرش خاضع گشته و به فرمانش در مى آيند.
و به نظر اصحاب عزيمت و دعوت ، اسم اعظم داراى لفظى است كه به حسب طبع دلالت بر آن مى كند نه به حسب وضع لغوى ، چيزى كه هست تركيب حروف آن بحسب اختلاف حوايج و مطالب مختلف مى شود، و براى بدست آوردن آن ، طرق مخصوصى است كه نخست حروف آن ، به آن طرق استخراج شده و سپس آن را تركيب نموده و با آن دعا مى كنند، و تفصيل آن محتاج به مراجعه به آن فن است .**

***(244/4)***

**و در بعضى روايات وارده نيز مختصر اشعارى به اين معنا هست ، مثل آن روايتى كه مى گويد: (بسم الله الرحمن الرحيم ) نسبت به اسم اعظم نزديكتر است از سفيدى چشم به سياهى آن ، و آن روايتى كه مى گويد: اسم اعظم در (آيه الكرسى ) و اول سوره (آل عمران ) است ، و نيز روايتى كه مى گويد: حروف اسم اعظم متفرق در سوره حمد است ، و امام آن حروف را مى شناسد و هر وقت بخواهد آن را تركيب نموده و با آن دعا مى كند، و در نتيجه دعايش مستجاب مى شود.
و نيز روايتى كه مى گويد: آصف بن برخيا وزير سليمان با حروفى از اسم اعظم كه پيشش بود دعا كرد و توانست تخت بلقيس ، ملكه سبا را در مدتى كمتر از چشم بر هم زدن نزد سليمان حاضر سازد، و آن روايتى كه مى گويد اسم اعظم مركب از هفتاد و سه حرف است ، و خداوند هفتاد و دو حرف از اين حروف را در ميان انبيايش تقسيم نموده ، ويكى را به خود در علم غيب اختصاص داده است ، و همچنين روايات ديگرى كه اشعاردارد بر اينكه اسم اعظم مركب لفظى است .
توجيه و تفسير رواياتى كه دلالت مى كنند بر اينكه اسم اعظم خدا اسم لفظى است.**

***(244/5)***

**و ليكن بحث حقيقى از علت و معلول و خواص آن ، همه اين سخنان را رفع مى كند، زيرا تاثير حقيقى دائر مدار وجود اشياء و قوت و ضعف وجود آنها و سنخيت بين موثر و متاثر است ، و صرف اسم لفظى از نظر خصوص لفظ آن ، چيزى جز مجموعه اى از صوت هاى شنيدنى نيست ، و شنيدنى ها از كيفيات عرضيه اى هستند كه اگر از جهت معناى متصورش اعتبار شود، صورتى است ذهنى كه فى نفسه هيچ اثرى در هيچ موجودى ندارند، و محال است كه يك صوتى كه ما آن را از حنجره خود خارج مى كنيم ، و يا صورت خياليى كه ما آن را در ذهن خود تصور مى نماييم كارش بجايى برسد كه به وجود خود، وجود هر چيزى را مقهور سازد، و در آنچه كه ما ميل داريم به دلخواه ما تصرف نموده آسمان را زمين و زمين را آسمان كند، دنيا را آخرت و آخرت را دنيا كند، و... و حال آنكه خود آن صوت معلول اراده ما است .
و اسماء الهى - و مخصوصا اسم اعظم او - هر چند موثر در عالم بوده و اسباب و وسائطى براى نزول فيض از ذات خداى تعالى در اين عالم مشهود بوده باشند، ليكن اين تاثيرشان بخاطر حقايق شان است ،
نه به الفاظشان كه در فلان لغت دلالت بر فلان معنا دارد، و همچنين نه به معانيشان كه از الفاظ فهميده شده و در ذهن تصور مى شود، بلكه معناى اين تاثير اين است كه خداى تعالى كه پديد آورنده هر چيزى است ، هر چيزى را به يكى از صفات كريمه اش كه مناسب آن چيز است و در قالب اسمى است ، ايجاد مى كند، نه اينكه لفظ خشك و خالى اسم و يا معناى مفهوم از آن و يا حقيقت ديگرى غير ذات متعالى خدا چنين تاثيرى داشته باشد.**

***(244/6)***

**چيزى كه هست خداى تعالى وعده داده كه دعاى دعا كننده را اجابت كند، و فرموده : (اجيب دعوه الداع اذا دعان ) و اين اجابت موقوف بر دعا و طلب حقيقى و جدى است ، و نيز همانطورى كه در تفسير آيه فوق گذشت موقوف بر اين است كه درخواست از خود خدا شود نه از ديگرى . آرى ، كسى كه دست از تمامى وسائل و اسباب برداشته و در حاجتى از حوائحش به پروردگارش متصل شود، در حقيقت متصل به حقيقت اسمى شده كه مناسب با حاجتش است ، در نتيجه آن اسم نيز به حقيقتش تاثير كرده و دعاى او مستجاب مى شود، اين است حقيقت دعاى به اسم ، و به همين جهت خصوصيت و عموميت تاثير بحسب حال آن اسمى است كه حاجتمند به آن تمسك جسته است ، پس اگر اين اسم ، اسم اعظم باشد تمامى اشياء رام و به فرمان حقيقت آن شده ، و دعاى دعا كننده بطور مطلق و همه جا مستجاب مى شود، بنابراين ، روايات و ادعيه اين باب بايد به اين معنا حمل شود.
و اينكه در روايت دارد خداوند اسمى از اسماء خو د و يا چيزى از اسم اعظم خود را به پيغمبرى از پيغمبران آموخته معنايش اين است كه راه انقطاع وى را بسوى خود به وى آموخته ، و اينطور ياد داده كه اسمى از اسماء خود را در دعا و مسئلت او به زبانش جارى ساخته است ، پس اگر واقعا آن پيغمبر دعا و الفاظى داشته و الفاظش معنائى را مى رسانده ، باز هم تاثير آن دعا از اين باب است كه الفاظ و معانى وسائل و اسبابى هستند كه حقايق را به نحوى حفظ مى كنند- دقت فرماييد -.**

***(244/7)***

**خواننده محترم بايد متوجه باشد كه چه بسا اسم خاص اطلاق شود بر چيزى كه جز خداى سبحان كسى به آن چيز مسمى نمى شود همچنانكه گفته اند در دو اسم (الله ) و (رحمان ) چنين است ، اما لفظ جلاله آن اسمى نيست كه ما در اين بحث در پيرامون آن بحث مى كنيم ، چون اين لفظ، علم است براى خدا و مخصوص او، و اما لفظ (رحمان ) قبلا از نظر خوانندگان گذشت كه معناى آن مشترك ميان خداى تعالى و غير او است براى اينكه گفتيم رحمان از اسماء حسنى است ،
البته اين از نظر بحث تفسيرى است ، و اما از نظر بحث فقهى از مبحث ما خارج است .
6- شماره اسماء حسنى :
در آيات كريمه قرآن دليلى كه دلالت بر عدد اسماء حسنى كند و آن را محدود سازد وجود ندارد، بلكه از ظاهر آيه (الله لا اله الا هو له الاسماء الحسنى ) و آيه (و لله الاسماء الحسنى فادعوه بها) و جمله (له الاسماء الحسنى يسبح له ما فى السموات و الارض ) و امثال آن بر مى آيد كه هر اسمى در عالم كه از جهت معنا احسن اسماء بوده باشد آن اسم از آن خداست ، پس نمى توان اسماء حسنى را شمرد وبه عدد معينى محدود كرد.
ولى آن مقدارى كه در خود قرآن آمده صد و بيست و هفت اسم است :
(الف ) - اله ، احد، اول ، آخر، اعلى ، اكرم ، اعلم ، ارحم الراحمين ، احكم الحاكمين ، احسن الخالقين ، اهل التقوى ، اهل المغفره ، اقرب ، ابقى .
(ب ) - بارى ، باطن ، بديع ، بر، بصير.
(ت ) - تواب .
(ج ) - جبار، جامع .
(ح ) - حكيم ، حليم ، حى ، حق ، حميد، حسيب ، حفيظ، حفى .
(خ ) - خبير، خالق ، خلاق ، خير، خير الماكرين ، خير الرازقين ، خير الفاصلين ، خير الحاكمين ، خير الفاتحين ، خير الغافرين ، خير الوارثين ، خير الراحمين ، خير المنزلين .
(ذ) - ذو العرش ، ذو الطول ، ذو انتقام ، ذو الفضل العظيم ، ذو الرحمه ، ذو القوه ، ذو الجلال و الاكرام ، ذو المعارج .
(ر) - رحمان ، رحيم ، رووف ، رب ، رفى ع الدرجات ، رزاق ، رقيب .**

***(244/8)***

**(س ) - سميع ، سلام ، سريع الحساب ، سريع العقاب .
(ش ) - شهيد، شاكر، شكور، شديد العقاب ، شديد المحال .
(ص ) - صمد.
(ظ) - ظاهر.
(ع ) - عليم ، عزيز، عفو، على ، عظيم ، علام الغيوب ، عالم الغيب و الشهاده .
(غ ) - غنى ، غفور، غالب ، غافر الذنب ، غفار.
(ف ) - فالق الاصباح ، فالق الحب و النوى ، فاطر، فتاح .
(ق ) - قوى ، قدوس ، قيوم ، قاهر، قهار، قريب ، قادر، قدير، قابل التوب ، القائم على كل نفس بما كسبت .
(ك ) - كبير، كريم ، كافى .(ل ) - لطيف .
(م ) - ملك ، مؤ من ، مهيمن ، متكبر، مصور، مجيد، مجيب ، مبين ، مولى ، محيط،مقيت ، متعال ، محيى ، متين ، مقتدر، مستعان ، مبدى ، مالك الملك .
(ن ) - نصير، نور.
(و) - وهاب ، واحد، ولى ، والى ، واسع ، وكيل ، ودود.
(ه ) - هادى .
در سابق هم گذشت كه ظاهر جمله (و لله الاسماء الحسنى ) و همچنين جمله (له الاسماء الحسنى ) اين است كه معانى اين اسماء را خداى تعالى به نحو اصالت داراست ، و ديگران به تبع او دارا هستند، پس مالك حقيقى اين اسماء خداست ، و ديگران چيزى از آن را مالك نيستند مگر آنچه را كه خداوند به ايشان تمليك كرده باشد، كه بعد از تمليك هم باز مالك است و از ملكش ‍ بيرون نرفته ، پس حقيقت علم - مثلا - از آن خدا است ، و غير از او كسى چيزى از اين حقيقت را مالك نيست مگر آنچه راكه او به ايشان بخشيده باشد كه باز مالك حقيقى همان مقدار هم خدا است ، چون بعد از تمليك از ملك و سلطنتش بيرون نرفته است .**

***(244/9)***

**و از جمله ادله بر اين معنا، يعنى بر اينكه اسماء و اوصافى كه هم بر خدا اطلاق مى شود و هم بر غير او مشترك معنوى هستند، اسمائى است كه به صيغه افعل التفضيل (يعنى بر وزن افعل ) وارد شده است ، مانند: اعلى و اكرم ، زيرا صيغه افعل التفضيل به ظاهرش ‍ دلالت دارد بر اينكه مفضل عليه و مفضل هر دو در اصل معنى شريكند، و همچنين اسمائى كه به نحو اضافه وارد شده مانند) خير الحاكمين بهترين حكم كنندگان ) و خير الرازقين ، و احسن الخالقين ، زيرا اينگونه اسماء نيز ظهور در اشتراك دارند.
7- آيا اسماء خدا توقيفى است ؟
از آنچه گذشت روشن گرديد كه در قرآن هيچ دليلى بر توقيفى بودن اسماء خداى تعالى وجود ندارد بلكه دليل بر عدم آن هست ، آيه شريفه (و لله الاسماء الحسنى فادعوه بها و ذروا الذين يلحدون فى اسمائه ...) كه بعضى با آن بر توقيفى بودن اسماء خدا استدلال كرده اند، استدلالشان وقتى صحيح است كه (الف لام ) در (الاسماء) براى عهد باشد،
و مراد از الحاد در اسماء تعدى از اسماء معين خدا و اضافه كردن اسمائى كه از طريق نقل نرسيده ، بوده باشد، و ليكن هم عهد بودن (الف لام ) و هم به معناى تعدى بودن الحاد مورد نظر و اشكالى است كه در سابق بيانش گذشت .**

***(244/10)***

**و اما روايات بسيارى كه از طرق شيعه و سنى وارد شده كه پيغمبر اكرم فرمود: (براى خدا نود و نه ، يعنى صد منهاى يك اسم است ، هر كس آنها را بشمارد داخل بهشت مى شود) و همچنين روايات ديگرى كه قريب به اين مضمون است هيچ يك دلالت بر توقيف ندارد، البته همانطورى كه گفتيم اين از نظر بحث تفسيرى است ،نه بحث فقهى ، ممكن است از نظر بحث فقهى و احتياط در دين جايز نباشد انسان از پيش خود براى خدا اسم بگذارد، زيرا احتياط اقتضا دارد كه در اسم بردن از خدا به همان اسمائى اكتفا شود كه از طريق نقل رسيده باشد، همه اين حرفها راجع به اسم گذاردن است ، و اما صرف اطلاق ، بدون اينكه پاى اسم گذارى در ميان بيايد البته اشكالى نداشته و امر در آن آسان است .
بحث روايتى
رواياتى كه مى گويند براى خدا نود و نه اسم است ...
در كتاب توحيد به سند خود از حضرت رضا از پدران بزرگوارش از على (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود: براى خدانود و نه اسم است كه هر كس خدا را با آنها بخواند دعايش مستجاب مى شود و هر ك س آنها را بشمارد داخل بهشت مى گردد.
مؤ لف : نظير اين روايت بزودى از طرق ائمه اهل بيت از رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) خواهد آمد، و مراد از اينكه فرمود: هر كس آنها را بشمارد داخل بهشت مى گردد ايمان به اين است كه خداى تعالى متصف به جميع آن صفاتى است كه اين اسماء دلالت بر آنها دارند، بطورى كه درباره ات صاف خداوند به يكى از آنها بى ايمان نباشد.**

***(244/11)***

**و در الدر المنثور است كه بخارى ، مسلم ، احمد، ترمذى ، نسائى ، ابن ماجه ، ابن خزيمه ، ابو عوانه ، ابن جرير، ابن ابى حاتم ، ابن حيان ، طبرانى و ابو عبد الله بن منده در كتاب توحيد و ابن مردويه ، ابو نعيم و بيهقى در كتاب اسماء و صفات همگى از ابى هريره روايت كرده اند كه گفت : رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) فرمود: براى خدا نود و نه اسم ، يعنى صد منهاى يك اسم است كه هر كس ‍ آنها را بشمارد داخل بهشت مى شود. آرى ، خدا تك است و تك را دوست مى دارد.
مؤ لف : صاحب الدر المنثور اين روايت را از ابى نعيم و ابن مردويه از ابى هريره نيز روايت كرده ، و عبارت آن چنين است : رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) فرمود: براى خدا صد اسم منهاى يك اسم است ، هر كس خدا را به آن اسماء بخواند خداوند دعايش را مستجاب مى كند. و نيز از دار قطنى در كتاب (غرائب ) از ابى هريره روايت كرده و عبارت آن چنين است كه رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) فرمود: خداى تعالى فرموده : براى من نود و نه اسم است هر كس آنها را بشمارد داخل بهشت مى شود.
و در الدر المنثور است كه اين روايت را ابى نعيم و ابن مردويه از ابن عباس و ابن عمر نيز نقل كرده و گفته اند كه رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) فرمود: براى خدا نود و نه ، يعنى صد منهاى يك اسم است كه هر كس آنها را بشمارد داخل بهشت مى شود.
مؤ لف : و نيز همين روايت را از ابى نعيم از ابن عباس و ابن عمر به اين عبارت روايت كرده كه رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) فرمود: براى خدا نود و نه اسم است كه هر كس آنها را بشمارد داخل بهشت مى شود، و اين اسماء در قرآن كريم است .**

***(244/12)***

**مؤ لف : اين روايت معارض است با رواياتى كه درباره شمردن اسماء خدا بعدا نقل مى شود، زيرا همه آن روايات مشتمل است بر اسمائى كه عين الفاظ آنها در قرآن نيست ، مگر اينكه بگوييم مقصود اين روايت اين است كه معانى آن اسماء در قرآن است .
و در كتاب توحيد به سند خود از امام صادق از پدران بزرگوارش از على (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود: رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) فرمودند: براى خداى تبارك و تعالى نود و نه اسم ، يعنى صد منهاى يك اسم است كه هر كس آنها را بشمارد داخل بهشت مى شود، و آن اسماء عبارتند از: (الله ، اله ، واحد، احد، صمد، اول ، آخر، سميع ، بصير، قدير، قاهر، على ، اعلى ، باقى ، بديع ، بارى ، اكرم ، ظاهر، باطن ، حى ، حكيم ، عليم ، حليم ، حفيظ، حق ، حسيب ، حميد، حفى ، رب ، رحمان ، رحيم ، ذارى ، رازق ، رقيب ، رووف ، رائى ، سلام ، مؤ من ، مهيمن ، عزيز، جبار، متكبر، سيد، سبوح ، شهيد، صادق ، صانع ، ظاهر، عدل ، عفو، غفور،غنى ، غياث ، فاطر، فرد، فتاح ، فالق ، قديم ، ملك ، قدوس ، قوى ، قريب ، قيوم ، قابض ، باسط، قاضى الحاجات ، مجيد، مولى ، منان ، محيط، مبين ، مغيث ، مصور، كريم ، كبير، كافى ،
كاشف الضر، وتر، نور، وهاب ، ناصر، واسع ، ودود، هادى ، وفى ، وكيل ، وارث ، بر، باعث ، تواب ، جليل ، جواد، خبير، خالق ، خير الناصرين ، ديان ، شكور، عظيم ، لطيف ، شافى ).**

***(244/13)***

**و در الدر المنثور است كه ترمذى و ابن المنذر و ابن حبان و ابن منده و طبرانى و حاكم و ابن مردويه و بيهقى همگى از ابى هريره روايت كرده اند كه گفت : رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) فرمود: براى خدا نود و نه اسم يعنى صد منهاى يك اسم است كه هر كس آنها را بشمارد داخل بهشت مى گردد، او تك است و تك را دوست مى دارد و آن اسماء عبارتند از: (الله الذى لا اله الا هو، رحمان ، رحيم ، ملك ، قدوس ، سلام ، مؤ من ، مهيمن ، عزيز، جبار، متكبر، خالق ، بارى ، مصور، غفار، قهار، وهاب ، رازق ، فتاح ، عليم ، قابض ، باسط، خافض ، رافع ، معز، مذل ، سميع ، بصير، حكم ، عدل ، لطيف ، خبير، حليم ، عظيم ، غفور، شكور، على ، كبير، حفيظ، مقيت ، حسيب ، جليل ، كريم ، رقيب ، مجيب ، واسع ، حكيم ، ودود، مجيد، باعث ، شهيد، حق ، وكيل ، قوى ، متين ، ولى ، حميد، محصى ، مبدى ، معيد، محيى ، مميت ، حى ، قيوم ، واجد، ماجد، واحد، احد، صمد، قادر، مق تدر، مقدم ، موخر، اول ، آخر، ظاهر، باطن ، بر، تواب ، منتقم ، عفو، رووف ، مالك الملك ، ذو الجلال و الاكرام ، والى ، متعال ، مقسط، جامع ، غنى ، مغنى ، مانع ، ضار، نافع ، نور، هادى ، بديع ، باقى ، وارث ، رشيد، صبور).**

***(244/14)***

**و نيز د ر همان كتاب است كه ابن ابى الدنيا در كتاب دعا و هر دو طبرانى و ابو الشيخ و حاكم و ابن مردويه و ابو نعيم و بيهقى از ابى هريره روايت كرده اند كه گفت : رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) فرمود: براى خدا نود و نه اسم است كه هر كه آنها را بشمارد داخل بهشت مى شود، از خدا به اين اسماء درخواست كن : (الله ، رحمان ، رحيم ، اله ، رب ، ملك ، قدوس ، سلام ، مؤ من ، مهيمن ، عزيز، جبار، متكبر، خالق ، بارى ، مصور، حكيم ، عليم ، سميع ، بصير، حى ، قيوم ، واسع ، لطيف ، خبير، حنان ، منان ، بديع ، غفور، ودود، شكور، مجيد، مبدى ، معيد، نور، بادى - و در نقلى به جاى بادى لفظ قائم آمده - اول ، آخر، ظاهر، باطن ، عفو، غفار، وهاب ، فرد - و در نقلى به جاى فرد، قادر آمده - احد، صمد، وكيل ، كافى ، باقى ، مغيث ، دائم ، متعال ، ذو الجلال و الاكرام ، مولى ، نصير، حق ، مبين ، وارث ، منير، باعث ، قدير - و در نقلى به جاى قدير مجيب آمده - محيى ، مميت ، حميد - و در نقلى جميل - صادق ، حفيظ، محيط، كبير، قريب ، رقيب ، فتاح ، تواب ، قديم ، وتر، فاطر، رزاق ، علام ، على ، عظيم ، غنى ، مليك ، مقتدر، اكرم ،
رووف ، مدبر، مالك ، قاهر، هادى ، شاكر، كرى م ، رفيع ، شهيد، واحد، ذوالطول ، ذا المعارج ، ذو الفضل ، خلاق ، كفيل ، جليل .
مؤ لف : ذكر لفظ جلاله (الله ) در اين چند روايت كه اسماى خدا را مى شمردند خارج از عدد نود و نه بود، و تنها به منظور شمردن اسماى آن آمده بود.**

***(244/15)***

**و نيز در همان كتاب است كه ابو نعيم از محمد بن جعفر روايت كرده كه گفت من از پدرم جعفر بن محمد الصادق پرسيدم آن نود و نه اسمى كه هر كس آنها را بشمار داخل بهشت مى شود كدام است ؟ گفت : اسمائى است كه در قرآن آمده ، در سوره حمد پنج عدد آنها است و آن (يا الله ، يا رب ، يا رحمان ، يا رحيم ، و يا مالك ) است ، و در سوره بقره سى و سه عدد آمده و آن (يا محيط، يا قدير، يا عليم ، يا حكيم ، يا على ، يا عظيم ، يا تواب ، يا بصير، يا ولى ، يا واسع ، يا كافى ، يا رووف ، يا بديع ، يا شاكر، يا واحد، يا سميع ، يا قابض ، يا باسط، يا حى ، يا قيوم ، يا غنى ، يا حميد، يا غفور، يا حليم ، يا اله ، يا قريب ، يا مجيب ، يا عزيز، يا نصير، يا قوى ، يا شديد، يا سريع ، يا خبير) است .
و در سوره آل عمران : (يا وهاب ، يا قائم ، يا صادق ، يا باعث ، يا منعم ، يا متفضل ) آمده است .
و در سوره نساء: (يا رقيب ، يا حسيب ، يا شهيد، يا مقيت ، يا وكيل ، يا على ، يا كبير) آمده است .
و در سوره انعام : (يا فاطر، يا قاهر، يا لطيف ، يا برهان ) آمده . و در سوره اعراف : (يا محيى ، يا مميت ) آمده . و در سوره انفال : (يا نعم المولى ، يا نعم النصير) آمده . و در سوره هود: (يا حفيظ، يا مجيد، يا ودود، يا فعالا لما يريد) آمده . و در سوره رعد: (يا كبير، يا متعال )، و در سوره ابراهيم : (يا منان ، يا وار ث )، و در سوره حجر: (يا خلاق ) آمده است .
و در سوره مريم : (يا فرد) و در سوره طه : (يا غفار) و در سوره قدافلح : (يا كريم ) و در سوره نور: (يا حق ، يا مبين ) و در سوره فرقان : (يا هادى ) و در سوره سباء: (يا فتاح ) و در سوره زمر: (يا عالم ) و در سوره غا فر: (يا غافر، يا قابل التوب ، يا ذا الطول ، يا رفيع ) و در سوره ذاريات : (يا ر زاق ، يا ذا القوه ، يا متين ) و در سوره طور: (يا بر) آمده .**

***(244/16)***

**و در سوره اقترب : (يا مليك ، يا مقتدر) و در سوره رحمن : (يا ذو الجلال و الاكرام ، يا رب المشرقين ، يارب المغربين ، يا باقى ، يا محسن ) و در سوره حديد: (يا اول ، يا آخر، يا ظاهر، يا باطن )
و در سوره حشر: (يا مليك ، يا قدوس ،يا سلام ، يا مؤ من ، يا مهيمن ، يا عزيز، يا جبار، يا متكبر، يا خالق ، يا بار ى ، يا مصور) و در سوره بروج : (يا مبدى ، يا معيد) و در سوره فجر: (يا وتر) و در سوره اخلاص (يا احد، يا صمد) آمده است .
مؤ لف : اين روايت خالى از تشويش نيست ، براى اينكه لفظ جلاله را نيز داخل در اسماء نود و نه گانه كرده و حال آنكه جزء آنها نيست . علاوه ، بعضى از اسماء را نظير (كبير) تكرار كرده است . ديگر اينكه در اول ، اسماء وارده در قرآن را نود و نه عدد شمرده و ليكن وقتى آنها را تفصيل داد صد و ده عدد شمرد، از همه اينها گذشته موارد ديگرى براى مناقشه در آن هست ، و آن چند مورد است كه اسمائى را از يك سوره دانسته ، و حال آنكه در آن سوره نيست مانند اسم (فرد) در سوره مريم و اسم (برهان ) در سوره انعام و همچنين مواردى ديگر.
آنچه در مورد اين روايات بايد گفت
از اين چند روايتى كه ما از روايات شماره اسماى خدا به آن دست يافتيم بخوبى بر مى آيد كه روايات مذكور دلالت ندارد بر اينكه اسماى خدا منحصر در آن مقدار است كه روايات شمرده است ، علاوه بر اينكه اسماى وارده در خود اين روايات با هم تطبيق نمى كند، و پاره اى از اسماء كه در قرآن به عنوان اسم آمده در اين روايات ذكر نشده و پاره اى ديگر را كه در قرآن به اين عنوان وجود ندارد ذكر شده است ، بلكه تنها چيزى كه اين روايات دلالت بر آن دارند اين است كه از اسماى خدا نود و نه اسم است كه از خواص ‍ آن اين است كه هر كس خدا را به آنها بخواند دعايش مستجاب مى شود، و هر كس آنها را بشمارد داخل بهشت مى شود.**

***(244/17)***

**علاوه براين ، در اين ميان روايات ديگرى نيز هست كه دلالت دارد بر اينكه اسماى خدا بيشتر از نود و نه عدد است - و به زودى بعضى از آن روايات خواهد آمد - و در ادعيه ماثوره از رسول خدا (صلى الله عليه وآله وسلم ) و ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) اسماء بسيار زيادى غير آنچه كه درقرآن است ديده مى شود كه نوعا در روايات شماره اسماء ذكر نشده است .
در كافى به سند خود از ابى عبد الله (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود: خداى تعالى اسمى را آفريد كه با حروف تلفظ كردنى نيست ، و به لفظى ادا كردنى نيست ، و شخصيت جسدى و كالبدى ندارد و به تشبيهى وصف كردنى نيست ، و به رنگى رنگرزى نشده ، اقطار از آن منفى و نواحى و حدود از آن دور است ، و حس هر متوهم از درك آن محجوب ، و مستترى است غير مستور.
آنگاه اين اسم را كلمه تامه اى قرار داد و بر چهار جزء باهم تركيبش كرد بطورى كه هيچ يك از آن چهار جزء جلوتر از بقيه نيست ،
سپس از اين اسم سه اسم ديگر ظاهر كرد، چون خلائق به آنها احتياج داشتند، و يك اسم ديگر را همچنان در پرده گذاشت ، و اسم مكنون و مخزونى كه معروف است همان اسم است ، پس اين است آن اسمائى كه ظاهر شد، پس ظاهر عبارت است از (الله )، (تبارك ) و (تعالى )، خداى سبحان مسخر كرد براى هر يك از اين اسماء سه گانه چهار ركن را، در نتيجه مجموع اركان دوازده شد، آنگاه براى هر ركن سى اسم خلق كرد كه فعلى منسوب به آن اسماء است و آن اسماء عبارتند از: رحمان ، رحيم ، ملك ، قدوس ، خالق ، بارى ، مصور، حى ، قيوم ، لا تاخذه سنه و لا نوم ، عليم ، خبير، سميع ، بصير، حكيم ، عزيز، جبار، متكبر، على ، عظيم ، مقتدر، قادر، سلام ، مؤ من ، مهيمن ، بارى ، منشى ء، بديع ، رفيع ، جليل ، كريم ، محيى ، مميت ، باعث ، وارث .**

***(244/18)***

**اين اسماء با تتمه اسماى حسنى كه بر سيصد و شصت اسم بالغ مى شود، نسبتى است براى اسماى سه گانه ، و اسماى سه گانه اركان و حجاب هايى است براى آن اسم واحدى كه با اين سه اسم مكنون و مخزون شد، اين است معناى كلام خداى عز و جل كه مى فرمايد: (قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن اياما تدعوا فله الاسماء الحسنى ).
شرح و تفسير روايتى از امام صادق (ع ) درباره اسماء حسناى خداى تعالى
مؤ لف : اوصافى كه در اين روايت براى اسماء ذكر كرده و فرموده : (خداى تعالى اسمى را آفريد به حروفى كه تلفظ كردنى نيست ...) صريح است در اينكه منظور از اسم ، لفظ نيست و معنائى هم كه لفظ دلالت بر آن كند نيست ، خلاصه از باب مفهوم ذهنى كه لفظ دلالت بر آن كند نيست ، براى اينكه لفظ و يا مفهوم ذهنى كه لفظ دلالت بر آن مى كند چيزى نيست كه متصف به اوصاف مذكور در روايت بشود، و اين بسيار روشن است ، ما بقى فقرات هم با لفظ بودن و يا مفهوم ذهنى بودن آن نمى سازد.
پس ناگزير منظور از اسم جز مصداقى كه اگر لفظى در كار مى بود مطابق آن لفظ بود چيز ديگرى نمى تواند باشد، و معلوم است كه اسم به اين معنى و مخصوصا از نظر اينكه فرمود: به سه اسم : (الله ، تبارك و تعالى ) تجزيه گرديد جز ذات متعالى او و يا لا اقل چيزى كه قطعا قائم به ذات و غير خارج از ذات است نخواهد بود.**

***(244/19)***

**پس نسبت آفريدن به اين اسم دادن در آنجا كه فرمود: (خداى تعالى اسمى را آفريد) خود كاشف از اين است كه مراد از آفريدن نيز آن معناى متعارف از اين كلمه نيست ، بلكه منظور از آن ظهور ذات متعالى است بنحوى كه منشا بروز اسمى از اسماء مى شود، اينجاست كه روايت بر بيان گذشته ما منطبق مى شود، و آن اين بود كه گفتيم در بين اسماء خدا ترتب است يعنى بعضى واسطه ثبوت ديگرى و آن ديگر مترتب بر وجود آن بعض است ، تا اينكه سلسله مترتبه منتهى به اسمى شود كه تعين آن عين عدم تعين آن است ، و مقيد بودن ذات متعالى به آن ، عين اطلاق وعدم تقيد او است .
و اينكه فرمود: (پس ظاهر عبارت است از: الله ، تبارك و تعالى ) اشاره است به جهات عامه اى كه تمامى جهات خاصه از كمال به آنها منتهى مى گردد، و خلق از تمامى جهات به آنها محتاجند، و آنها سه هستند، يكى آن اسمى است كه لفظ جلاله (الله ) دلالت بر آن داشته و آن جهت استجماع ذات نسبت به همه كمالات است ، و يكى ديگر آن اسمى است كه لفظ تبارك دلالت بر آن مى كند، و آن جهت ثبوت كمالات و منشائيت خيرات و بركات است ، سوم آن اسمى است كه لفظ تعالى حاكى از آن است و آن جهت نداشتن نقائص و ارتفاع حاجات است .
و اينكه فرمود: (فعلى منسوب به آن اسماء است اشاره است به همان مطلبى كه ما در سابق گفتيم و آن ناشى شدن اسمى از اسم ديگر است . و اينكه فرمود: (كه بر سيصد و شصت اسم ...)، صريح است در اينكه اسماء خدا منحصر در نود و نه عدد نيست .**

***(244/20)***

**و اينكه - بنا به نقل توحيد - فرمود: (و اسماء سه گانه اركان و حجاب هايى است براى آن يك اسم ) سرش اين است كه اسم مكنون مخزون از آنجايى كه اسم است ، تعين و ظهورى است از ذات متعالى ، و از جهت اينكه بحسب ذات و از ناحيه خودش ‍ مكنون و غير ظاهر است ، ظهورش عين عدم ظهور و تعينش عين عدم تعين خواهد بود، و اين همان تعبيريست كه گاه گاهى خود ما مى كنيم و مى گوييم : خداى تعالى محدود به حدى نيست حتى به اين حد عدمى ، و هيچ وصف و صفتى محيط به او نيست حتى اين وصف سلبى و همه اين مطالبى كه ما درباره او مى گوييم توصيفى است از ما، و خداى تعالى عظيم تر و بزرگتر از آن است .
و لازمه اين حرف اين است كه اسم جلاله كه كاشف از ذات مستجمع جميع صفات كمال است اسمى از اسماء ذات باشد نه خود ذات ، و نه آن اسم مكنون و مخزون ، و همچنين اسم تبارك و تعالى كه با اسم جلاله سه اسم هستند كه البته با هم حجاب اسم مكنونند، بى اينكه يكى از ديگرى جلوتر باشد، و اين سه حجاب و اسم مكنون كه با هر سه اين اسماء محجوب شده غير ذاتند و اما ذات بارى تعالى ،
نه اشاره اى به او منتهى مى شود و نه عبارتى مى تواند او را حكايت كند، زيرا هر عبارتى كه بخواهد از او حكايت كند و هر ايمائى كه بخواهد بسوى او اشاره كند خود اسمى از اسماء است و به آن نحوى كه هست محدود است ، و ذات متعالى اجل از محدوديت است .**

***(244/21)***

**و اينكه فرمود: (اين است معناى كلام خداى عزوجل كه فرمود: قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ايا ما تدعوا فله الاسماء الحسنى ) وجه استفاده فرمايشاتش از آيه شريفه اين است كه ضمير در كلمه (فله ) به كلمه (ايا) بر مى گردد و اين كلمه اسم شرط و از كناياتى است كه معنايش تعين ندارد و تعينش همان نداشتن تعين است ، و معلوم است كه از الله و رحمان كه در آيه شريفه است مصداق لفظ آن دو است نه خود آنها، و گرنه مى فرمود: (ادعوا بالله دعا كنيد به خدا يا به رحمان ) و ليكن فرمود: (بخوانيد خداى را...) پس مدلول آيه اين مى شود كه اسماء منسوب به خدا همه و همه قائم به مقامى هستند كه هيچ خبرى از آن مقام در دست نيست ، و ه يچ اشاره و نشانه اى از آن نمى توان داد مگر همين كه خبرى از آن در دست نيست ، و اشاره اى به آن واقع نمى شود.
در اين روايت تبارك و تعالى و همچنين لا تاخذه سنه و لا نوم را از اسماء خدا شمرده ، و اين از نظر ادبى صحيح نيست ، و حتما مقصود ازاسم را صرف دلالت بر ذات گرفته البته ذات در حالى كه ماخوذ با صفتى از صفاتش است و مقصود امام از اسم مصطلح اهل ادب نبوده .
و اين روايت از روايات برجسته اى است كه متعرض مساءله اى شده كه بسيار از افق افكار عامه و فهم هاى متعارف بالا تر و دورتر است ، و لذا ما نيز در شرح آن به اشاراتى اكتفا كرديم وگرنه روشن كردن كامل آن محتاج به بحث مبسوطى است كه از حوصله مقام ما بيرون است .
چيزى كه هست اساس آن جز بر همان بحث سابق كه ما در تحت عنوان اسماء و صفات چه نسبتى به ما و در ميان خود دارند گذرانديم نيست و مبناى زائدى ندارد، و بر شما خواننده محترم است كه كمال دقت را در آن بحث بكار بريد تا آنكه مساءله آنطور كه بايد برايتان روشن گردد و توفيق آن با خدا است .
روايات ديگرى درباره اسم اعظم و اسماء حسناى خداوند**

***(244/22)***

**و در كتاب بصائر به سند خود از امام باقر (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود: اسم اعظم مركب از هفتاد و سه حرف است ، و آصف از همه آنها تنها يكى را مى دانست ، و همان يكى را به كار برد و در يك چشم بر هم زدن فاصله سرزمين خود و كشور سبا را در هم نورديد و تخت بلقيس را بدست گرفته نزد سليمان حاضر كرد و دوباره زمين بحال خود برگشت ،
ولى در نزد ما از آن هفتاد و سه حرف هفتاد و دو حرف است فقط يك حرف نزد ما نيست ، و آن هم مخصوص خدا است و خداوند آن را براى علم غيب خود نگهداشته و (با همه اينها) حول و قوه اى نيست مگر بوسيله خداى على عظيم .
و نيز در همان كتاب به سند خود از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود: خداى عزوجل اسم اعظم خود را مركب از هفتاد و سه حرف كرده و از آن حروف بيست و پنج حرف را به آدم و بيست و پنج حرف را به نوح و هشت حرف را به ابراهيم و چهار حرف را به موسى و دو حرف را به عيسى داد، با همان دو حرف بود كه عيسى مرده ها را زنده مى كرد و كور مادر زاد و پيسى را شفا مى داد، ولى به رسول خدا محمد (صلى الله عليه و آله و سلم ) از آن حروف هفتاد و دو حرف را آموخت و يكى را در پرده داشت تا كسى به آنچه كه در ذات او است پى نبرد و او به آنچه كه در ذات ديگران است آگاه باشد.**

***(244/23)***

**مؤ لف : بر طبق سياقى كه در اين دو روايت است روايات ديگرى نيز وجود دارد، و جاى ترديد نيست كه همانطورى كه در سابق گفته شد تجزيه اسم اعظم به هفتاد و سه حرف و يا تركيب آن از حروفى دليل بر اين نمى شود كه حقيقت آن مركب از هفتاد و سه حرف از حروف تهجى بوده باشد، و در خود اين دو روايت نيز دليل بر اين معنا هست ، براى اينكه اين دو روايت اسم را در عين اينكه يكى معرفى كرده مى گويد خداوند حروف آن را تجزيه كرده و به هر پيغمبرى چند حرف داده است ، و اگر از قبيل اسماء لفظيه بود و مجموع حروفش يك معنا را مى رساند ديگر معنا نداشت كه چند حرف آن نافع و مفيد به حال پيغمبرى باشد.
و در كتاب توحيد به سند خود از على (عليه السلام ) روايت كرده كه در يكى از خطبه هايش فرمود: پروردگار من لطيف لطافت است ، پس ديگر نبايد او را به وصف لطف توصيف كرد، او عظيم عظمت است ، ديگر به وصف عظيم توصيف نمى شود، او كبير كبرياء است ، ديگر به وصف كبير توصيف نمى شود، جليل جلالت است با اين حال نبايد خودش را به وصف جلالت يعنى غلظت توصيف نمود، او قبل از هر چيز است و گفته نمى شود چيزى قبل از او بوده ، و بعد از هر چيز است و گفته نمى شود چيزى بعد از او هست ، او خواستار اشياء است ليكن نه به همت و تحمل زحمت ، دراك است اما نه به نيرنگ ، او در تمامى اشياء هست اما نه ممزوج با آنها است و نه از آنها جدا است ، ظاهر است اما خيال نكنى كه ظهورش مانند ظهور ساير موجودات به مباشرت است ،**

***(244/24)***

**نمودار و جلوه گر است ، اما نه بطورى كه بر خيزى و در صدد ديدنش بيفتى ، جدا است اما نه به مسافت ، نزديك است اما نه نزديك بودن مكان او با مكان ما، لطيف است اما نه به اينكه جسم لطيفى داشته باشد، موجود است ، اما نه موجود بعد از عدم ، آفريدگار است اما نه به اينكه اضطرار وادارش كرده باشد، اندازه گير است اما نه به حركت ، اراده كن است اما نه به همت ، شنوا است ، نه بوسيله جهاز شنوائى ، بينا است ، نه بوسيله ابزار بينائى .
مؤ لف : آن حضرت بطورى كه ملاحظه مى كنيد در اسماء و صفات خداى تعالى تنها اصل معانى آنها را اثبات نموده و خصوصياتى را كه مصاديق ممكنه آن دارند و نواقصى را كه در مصاديق مادى آن است از خداى تعالى نفى فرموده ، و اين نيز همان مطلبى است كه ما سابقا بيانش كرديم .
و اين معانى در احاديث بسيارى از ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) و مخصوصا از امام على ، امام حسن ، امام حسين ، امام باقر، امام صادق ، امام كاظم و امام رضا(عليه السلام ) در خطبه هاى بى شمارى وارد شده كه هر كس بخواهد بايد به كتب حديث مراجعه نمايد، و خدا راهنما است .**

***(244/25)***

**و در معانى الاخبار به سند خود از حنان بن سدير از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه در ضمن حديثى فرمود: پس براى او شبيه و مانند و همتائى نيست ، و براى خداست اسماء حسنائى كه جز او كسى به آن اسماء ناميده نمى شود، و آن اسماء همان است كه خداى تعالى آن را در قرآن كريم توصيف كرده و فرموده : (فادعوه بها و ذروا الذين يلحدون فى اسمائه ) و اين اشخاصى كه مى فرمايد در اسماء خدا الحاد مى ورزند از جهلشان است ، و نمى دانند كه چه مى كنند، كفر مى ورزند و خيال مى كنند كه كار نيكى مى كنند همچنانكه فرموده : (و ما يومن اكثرهم بال له الا و هم مشركون بيشتر ايشان ايمان نمى آورند به خدا مگر اينكه مشركند (و خيال مى كنند ايمان دارند)) و همين هايند آن كسانى كه در اسماء خدا الحاد ورزيده و آنها را در غير مواردش بكار مى برند.
مؤ لف : اين حديث گفتار ما را كه درباره معناى اسماء حسنى و الحاد در آن گذرانديم تاييد مى كند، و اينكه فرمود: (جز او كسى به آن ناميده نمى شود) معنايش اين است كه جز او كسى به آن معانى كه اين اسماء اختصاص به آنها يافته و مى توان از آنها به اين اسماء تعبير كرد متصف نمى شود،
مانند خالق كه به حقيقت معنايش يعنى آن معنائى كه بر خداى تعالى اطلاق مى شود به آن معنا بر كسى جز خداى تعالى اطلاق نمى گردد و همچنين ساير اسماء.
و در كافى به سند خود از معاويه بن عمار از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه در ذيل جمله (و لله الاسماء الحسنى فادعوه بها) فرموده : مائيم - به خداسوگند - آن اسماء حسنى كه خداوند عمل بندگان را جز با معرفت ما قبول نمى كند.**

***(244/26)***

**مؤ لف : اين روايت را عياشى نيز از آن حضرت نقل كرده ، و در آن ، (اسم ) به معناى چيزى كه دلالت بر چيزى كند گرفته شده چه اينكه لفظ باشد و چه نباشد، و بنابر اين معنا، انبياء و اوصياء (عليهم السلام ) اسماء خدا خواهند بود چون دلالت بر خدا مى كنند و وسائطى هستند بين او و بين خلقش ، و چون آن حضرات در عبوديت به پايه اى هستند كه جز خدا چيز ديگرى ندارند، پس نشان دهنده اسماء خدا و صفات او هم ايشانند.
چند روايت در مورد اينكه در: (و ممن خلقنا امة يهدون بالحق و به يعدلون ) امت چهكسانى هستند؟
و در كافى به سند خود از عبدالله بن سنان روايت كرده كه گفت از حضرت صادق (عليه السلام ) معناى آيه (و ممن خلقنا امه يهدون بالحق و به يعدلون ) را پرسيدم ، فرمود: آن امت ، ائمه (عليهم السلام ) هستند.
مؤ لف : اين روايت را عياشى از حمران از امام صادق (عليه السلام ) نقل كرده ، و از محمد بن عجلان نقل كرده كه امام (عليه السلام ) فرمود: مائيم آنان . در بيان سابق هم نكته اى كه مويد اين معنا باشد گذشت .
و در الدر المنثور است كه ابن ابى حاتم از ربيع نقل كرده كه در تفسير آيه (و ممن خلقنا امه يهدون بالحق و به يعدلون ) گفته است كه رسول خدا (صلى الله عليه و آله وسلم ) فرمود: در ميان امت من همواره عده اى هستند كه پايدار بر حقند تا روزى كه عيسى بن مريم نازل شود، هر وقت كه نازل شود.
و در تفسير برهان از موفق بن احمد از سرى از ابن منذر از حسين بن سعيد از پدرش از ابان بن تغلب از فضل از عبدالملك همدانى از زادان از على (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود: اين امت بر هفتاد و سه فرقه منشعب مى شود هفتاد و دو فرقه در آتش و يك فرقه در بهشت است ،
و آن فرقه همان كسانى اند كه خداى عزوجل درباره شان فرمود: (و ممن خلقنا امه يهدون بالحق و به يعدلون ) و ايشان من و شيعيان منند.**

***(244/27)***

**مؤ لف : عياشى نيز نظير اين روايت را از زادان از على (عليه السلام ) نقل كرده ، ليكن در آخر آن به جاى و ايشان من و شيعيان منند دارد: (و ايشان بر حقند). و در تفسير آيه (و من قوم موسى امه يهدون بالحق و به يعدلون ) روايتى در اين معنا از عياشى از ابى الصهبان از على (عليه السلام ) گذشت و همچنين روايتى نظير آن از الدر المنثور سيوطى به طرقى از آن حضرت .
چند روايت درباره سنت استدراج و املاء
و در كافى به سند خود از سفيان بن سمط روايت كرده كه گفت : امام صادق (عليه السلام ) فرمود: خداوند وقتى بخواهد به بنده اش ‍ خيرى برساند وقتى بنده اش گناهى مى كند به دنبال گناهش ، ببلاء و ناملايمى دچارش مى سازد، تا استغفار بيادش بيندازد و وقتى بخواهد به بنده اش شرى برساند وقتى بنده اش گناهى كرد دنبال گناهش نعمتى به او مى رساند، تا بدين وسيله استغفار از يادش برود، و او همچنان به گناه كارى خود ادامه دهد، و اين سخن خداست كه مى فرمايد: (سنستدرجهم من حيث لا يعلمون ) و اين استدراج به نعمت دادن در وقت معصيت است .
و نيز در همان كتاب به سند خود از سماعه بن مهران روايت كرده كه گفت از امام صادق (عليه السلام ) پرسيدم معناى : (سنستدرجهم من حيث لا يعلمون ) چيست ؟ فرمود: اين درباره بنده ايست كه گناهى مى كند و در اثر آن ، نعمتهاى تازه اى به او رو مى آورد، و اين نعمتها او را از استغفار از آن گناهش باز مى دارد.
مؤ لف : كافى اين روايت را بهمين مضمون به سند خود از ابن رئاب از بعضى از اصحاب ما از امام صادق (عليه السلام ) نقل كرده .
و نيز به سند خود از حسن صيقل روايت كرده كه گفت : از امام صادق (عليه السلام ) پرسيدم معناى اين روايتى كه مردم نقل مى كنند كه (تفكر يك ساعت بهتر است از زنده دارى يك شب ) چيست ؟**

***(244/28)***

**و اين تفكر چگونه است ؟ فرمود: عبرت گرفتن است مثلا وقتى به خرابه اى عبور مى كند بپرسد مردمى كه در تو سكنى داشتند كجا رفتند، مردمى كه تو را بنا نهادند چه شدند؟ چرا با من حرف نمى زنى ؟
مؤ لف : اين از قبيل نشان دادن بعضى از مصاديق روشن تفكر است .
و نيز به سند خود از معمر بن خلاد روايت كرده كه گفت : از امام ابى الحسن رضا (عليه السلام ) شنيدم كه مى فرمود: عبادت ، بسيارى نماز و روزه نيست بلكه عبادت تفكر در امر خداى عزوجل است .
و در همان كتاب به سند خود از ربعى روايت كرده كه گفت امام صادق (عليه السلام ) فرمود: اميرالمؤ منين (عليه السلام ) فرموده : تفكر، آدمى را به نيكى و عمل به آن دعوت مى كند. و نيز به سند خود از محمد بن ابى نصر از بعضى از رجال خود از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود: بهترين عبادت تفكر درباره خدا و قدرت او بطور مداوم است .
و در تفسير قمى در ذيل جمله (و يذرهم فى طغيانهم يعمهون ) گفته كه معصوم (عليه السلام ) فرموده : معنايش اين است كه ما او را به خودش واگذار مى كنيم .
مؤ لف : و معناى اينكه در آيه فرمود: (ما ايشان را واميگذاريم تا در طغيان خود سرگردان شوند) اين است كه ايشان را بر نفسشان كمك نمى كنيم و خلاصه توفيق را از ايشان سلب مى كنيم ، و همين معنا برابر با به خودشان واگذاشتن است .
آيات 188 - 187 سوره اعراف
يسلونك عن الساعه ايان مرسئها قل انما علمها عند ربى لا يجليها لوقتها الا هو ثقلت فى السموت و الارض لا تاتيكم الا بغته يسلونك كانك حفى عنها قل انما علمها عندالله و لكن اكثر الناس لا يعلمون (187)
قل لا املك لنفسى نفعا ولا ضرا الا ماشاء الله ولو كنت اعلم الغيب لاستكثرت من الخير و ما مسنى السوء ان انا الا نذير و بشير لقوم يومنون (188).
ترجمه آيات**

***(244/29)***

**تو را از رستاخيز پرسند كه كى بپا مى شود بگو علم آن نزد پروردگار من است كه جز وى ، آن را به موقع خود آشكار نمى كند در آسمانها و زمين سنگين است و جز ناگهان به شما در نمى آيد از تو مى پرسند گويى تو آن را مى دانى بگو علم آن نزد خداست ولى بيشتر مردم اين نكته را نمى دانند. (187)
بگو من اختيار سود و زيان خويش ندارم جز آنچه خدا خواسته است اگر غيب مى دانستم سود بسيار مى بردم و بدى به من نمى رسيد من جز بيم رسان و نويد بخش براى گروهى كه ايمان مى آورند نيستم . (189)
بيان آيات
در اين دو آيه اين معنا روشن مى شود كه علم به زمان وقوع قيامت از غيبهايى است كه مختص به خداى تعالى است ، و كسى جز خدا از آن اطلاعى ندارد،و بطور كلى هيچ دليلى در تعيين وقت و حدس وقوع آن نيست ، پس قيامت بپا نمى شود مگر ناگهانى ، و در اين بيان بعضى از اوصاف قيامت به حقيقت آن اشاره شده است .
توضيحى در مورد اينكه قيامت را جز خدا كسى هويدا نمى كند و در مورد سنگين بودنقيامت در آسمانها و زمين
يسئلونك عن الساعه ايان مرسيها... الا هو...
(ساعه ) در اينجا به معناى ساعت برانگيختن خلائق و بازگشت بسوى خدا و يكطرفى شدن و فيصل يافتن دادرسى عمومى است ، بنابر اين ، الف و لام (الساعه ) براى عهد است ، و ليكن در عرف قرآن و همچنين در لسان شرع لفظ ساعت در معناى قيامت حقيقت شده .
next page
fehrest page
back page**

***(244/30)***

**fehrest page
back page
(مرسى ) اسم زمان و مكان و مصدر ميمى از (ارسيت الشى ء) است كه به معناى (اثبات كردم آن را) است ، و معناى آيه اين است كه : (از تو مى پرسند وقوع و ثبوت قيامت چه وقت است )، و كلمه (يجليها) از (تجليه ) و به معناى كشف و اظهار است ، و وقتى گفته مى شود (جلاه فانجلى ) معنايش اين است كه پرده از روى آن چيز برداشت و آن چيز هويدا گشت . پس جمله (لا يجليها لوقتها الا هو) معنايش اين است كه قيامت را هويدا نمى كند و پرده از روى آن و اينكه چه وقت واقع مى شود بر نمى دارد مگر خداى سبحان ، و همين معنا دلالت مى كند بر اينكه ثبوت و وجود قيامت و علم به آن يكى است ، يعنى وقوع و ثبوتش در كمون غيب نزد خدا محفوظ است ، و هر وقت بخواهد پرده از آن برداشته و آن را ظاهر مى كند بدون اينكه غير او كسى به آن احاطه يافته و يا براى چيزى از اشياء ظاهر گردد. آرى ، چگونه ممكن است چيزى به آن احاطه يابد و يا آن براى چيزى ظاهر گردد و حال آنكه ظهور و تحققش ملازم با فناى هر چيز است ، و هيچ موجودى از موجودات نيست كه خودش ناظر و محيط به فناى خود بوده و يا فناى ذاتش ‍ برايش ظاهر گردد، علاوه بر اينكه اين علم و احاطه اى كه مى خواهد به قيامت تعلق بگيرد خود جزو نظام اين عالم است ، و نظام سببى كه حاكم بر اين عالم است و در موقع وقوع قيامت بر هم خورده و به يك نظام ديگرى متبدل مى شود از همين جا ظاهر مى شود كه منظور از اينكه فرمود: (ثقلت فى السموات و الارض ) - و خدا داناتر است - اين است كه علم به قيامت در آسمانها و زمين سنگين است ، و البته سنگينى علم به آن عين سنگينى وجود آن است ، پس اين اختلافى كه كرده اند در اينكه آيا مقصود از (ثقل ساعت در آسمانها و زمين ثقل علم به آن است ؟ يا ثقل صفت آن بر اهل آسمانها و زمين است ، چون مشتمل بر شدائد عقبات و حساب و جزاء است ؟ و يا ثقل وقوع آن بر ايشان است بخاطر اينكه وقوعش**

***(245/1)***

**مستلزم در هم پيچيده شدن آسمان و فرو ريختن ستارگان و بر هم خوردن مهر و ماه و به راه افتادن كوه ها است ؟ و يا منظور اين است كه آسمانها و زمين طاقت تحمل آن را ندارد چون بس عظيم و شديد است ؟) اختلاف بى ثمرى است . براى اينكه ثقل قيامت منحصر در يك جهت و دو جهت نيست بلكه تمامى آنچه كه راجع به آن است از قبيل ثبوت آن و علم به آن و صفات آن بر آسمانها و زمين و غيره همه ثقيل است ،
زيرا همين بس كه ثبوت آن مستلزم فنا و نابودى آنها است ، و در آنها يعنى در آسمانها و زمين چيزى كه فناى خودش را تحمل كند وجود ندارد.
اينجا است كه وجه كلام خداى سبحان در (لا تاتيكم الا بغته ) ظاهر مى شود، چون (بغته ) و همچنين (فجاه ) به معناى پديد آمدن چيزى است بطور ناگهانى و بدون اينكه قبل از پديد آمدن معلوم باشد، و قيامت بخاطر همان سنگينى و عظمتش است كه بطور ناگهانى پديد مى آيد، چون هيچ وصف و علامتى از آن ممكن نيست قبلا معلوم شود، و نيز ممكن نيست كه اول مقدارى از آن ظاهر شود و سپس همه آن صورت وقوع بگيرد، و لذا پديد آمدنش براى تمامى اشياء بطور ناگهانى است .
و نيز از همين جا است كه معناى ما بقى آيه يعنى جمله (يسالونك كانك حفى عنها قل انما علمها عند الله ) نيز روشن مى گردد، و توضيحش خواهد آمد - ان شاء الله -.
يسئلونك كانك حفى عنها...
راغب گفته : كلمه (حفى ) به معناى عالم و با خبر از چيزى است ، و گويا اين كلمه از ماده (حفيت فى السؤ ال : اصرار كردم در پرسش ) گرفته شده .
و تقدير آيه (يسئلونك عنها كانك حفى بها) است و جمله (كانك حفى ) در وسط كلام و بين (يسئلونك ) و ظرف متعلق به آن قرار گرفته ، و اين خود اشاره مى كند به اينكه معاصرين رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) اين سؤ ال را مكرر از وى كرده و اصرار ورزيده اند، و به همين جهت قرآن كريم تا اندازه اى سؤ ال و جواب را در عبارت تكرار كرده .**

***(245/2)***

**و اينكه دوباره فرمود: (يسئلونك كانك حفى عنها) اشعار و يا دلالت دارد بر اينكه پرسش كنندگان خيال كرده بودند جوابى كه رسول خدا (صلى الله عليه و آله وسلم ) به امر پروردگارش در سؤ ال اول ايشان داد و فرمود: (انما علمها عند ربى علم آن تنها نزد پروردگار من است ) از قبيل حواله دادن علم چيزى كه نمى داند به خداى تعالى است - كما اينكه ادب دينى هم همان را اقتضاء مى كند - و بخاطر رعايت آن بود كه فرمود: نزد پروردگار من است تا به عبوديت و وظيفه آن اشعار كرده باشد، و نيز خيال كرده بودند كه جمله (لا يجليها لوقتها الا هو) تنها وصف عظمت قيامت است ، بدون اينكه ارتباطى با علم به وقت آن داشته باشد و لذا بخاطر اين خيال ها دوباره سؤ ال خود را تكرار كردند بلكه آن حضرت جواب ديگرى بدهد كه در ضمن آن درباره قيامت چيزى گفته و يا به جهل خود اعتراف كند.
لذا خداى تعالى دستور داد تا همان جواب را دوباره به ايشان داده و بگويد: (انما علمها عند الله تنها علم آن نزد خداوند است ) تا بدين وسيله به ايشان بفهماند كه جواب اول از (جنبه تعارف و رعايت ادب نبود) بلكه جوابى بود جدى ، و اگر آن حضرت در دو نوبت اينطور جواب داده اعتراف به جهل نكرده ، چون اظهار بى اطلاعى از امر قيامت جهل نيست ، بلكه علم (به عالى ترين معارف ) است ، و خواسته است اين علم را به ايشان هم آموخته و بفهماند كه علم به قيامت منحصر در خدا است نه اينكه وى نسبت به آن جاهل است ، البته در جواب اول رعايت وظيفه عبوديت را هم نموده و اسم رب را بكار برد، ولى در جواب دومى به جاى آن (الله ) را قرار داد.**

***(245/3)***

**سپ س فرمود: (و لكن اكثر الناس لا يعلمون ) و بدين وسيله اشاره كرد به اينكه ايشان معناى (انما علمها عند ربى ...) را نمى فهمند، چه ايشان بخاطر انس ذهنى كه با حس و محسوسات دارند هر چيزى را كه بشنوند بهمان محسوسات مقايسه نموده ، و آن را محكوم به حكم محسوسات مى سازند، و خيال مى كنند هر چيزى را كه تا اندازه اى برايشان توصيف كردند مى توانند بفهمند، و احاطه علمى به آن پيدا كنند، و اگر در اين بيان مطلبى از ايشان پنهان داشتند صرفا خواسته اند كتمان كنند، و گرنه اگر كتمان نمى كردند ايشان آن را عينا مانند ساير امور محسوسه مى فهميدند، و ليكن قياس شان باطل ، و امر بر ايشان مشتبه است ، زيرا پاره اى از مغيبات و از آن جمله مساءله قيامت است كه جز خداى سبحان كسى ياراى علم آن را ندارد.
از آيه شريفه تنها استفاده شد كه علم به قيامت را جز خدا كسى طاقت تحملش را ندارد، و ليكن بايد دانست كه تنها علم به خود قيامت اينطور نيست ، بلكه علم به خصوصيات و اوصاف آن نيز همينطور است .
سبب حقيقى اختصاص علم غيب به خداى تعالى
قل لا املك لنفسى نفعا و لا ضرا الا ما شاء الله ...
از آنجايى كه سوال ايشان از رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) و اينكه وى ايشان را از غيب خبر دهد حكايت مى كرد از اينكه ايشان ادعاى نبوت آنجناب را ادعاى علم به غيب تلقى كرده اند، و چون علم به غيب حقيقتش از خدا است ، و اگر غير او هم چيزى از آن دارد به تعليم خدا و وحى او است لذا دستور داد تا پيغمبرش خود را از ادعاى داشتن علم به غيب برى ساخته ، و اين اشتباه را از ذهن ايشان بيرون كند.**

***(245/4)***

**سبب حقيقى اختصاص علم غيب به خداى تعالى اين است كه غير او هر چه باشد وجودش محدود است ، و ممكن نيست كه از حدش بيرون شده و به آنچه كه خارج از حد او و غايت از او است آگاه شود، و معلوم است كه هيچ موجودى غير محدود و غير متناهى و محيط به تمام اشياء نيست مگر خداى تعالى ، پس تنها او عالم به غيب است .
و ليكن از آنجايى كه سؤ ال كنندگان از رسول خدا (صلى الله عليه و آله وسلم ) فهم ساده و عاميانه شان قاصر از درك اين معنا بوده لذا خداى تعالى دستور داده كه جواب ايشان را طورى بدهد كه در خور فهم ايشان باشد، و آن اين است كه بگويد: علم غيب آدمى را به تمامى خير و شرها واقف مى سازد، و عاده معقول نيست كسى كه به همه خير و شرها اطلاع دارد از اطلاعات خود استفاده نكند، و اگر كسى تمامى خيرات را به خود جلب نكرده و همه شرور را از خود دفع نمى كند بايد بفهميم كه قطعا علم غيب نداشته است .
پس جمله (قل لا املك لنفسى ) در صدر آيه توصيف رسول خدا (صلى الله عليه و آله وسلم ) است از خود بنحوى كه با نتيجه داشتن علم غيب منافات داشته باشد: (و لو كنت اعلم الغيب ...)، بيان نتيجه داشتن علم غيب است ، تا اين دو فصل از آيه نتيجه دهد كه وى علم به غيب ندارد، آنگاه جمله (ان انا الا نذير) بيان حقيقت حال آنجناب در ادعائى است كه مى كند، و آن اين است كه من فقط مدعى رسالتم و با اين ادعا ادعاى ديگرى ندارم .
بحث روايتى**

***(245/5)***

**در تفسير قمى در ذيل آيه (يسئلونك عن الساعه ايان مرسيها...)، گفته : معصوم (عليه السلام ) فرموده است : قريش عاص بن وائل سهمى و نضر بن حارث بن كلده و عقبه بن ابى معيط را به نجران فرستادن د تا در آنجا از علماء يهود مسائلى را آموخته آنگاه آن مسائل را از رسول خدا (صلى الله عليه و آله وسلم ) بپرسند، از مسائلى كه نامبردگان آموخته بودند و از آن حضرت پرسيدند اين بود كه قيامت چه وقت بپا مى شود، خداى تعالى در جواب سؤ ال ايشان آيه (يسئلونك عن الساعه ايان مرسيها...)، را نازل كرد
و در تفسير عياشى از خلف بن حماد از مردى از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود: خداوند در كتابش مى فرمايد: (و لو كنت اعلم الغيب لاستكثرت من الخير و ما مسنى السوء) و مقصود از (سوء)، فقر است .
مؤ لف : اين روايت را صدوق نيز در معانى الاخبار به سند خود از خلف بن حماد از مردى از آن حضرت روايت كرده ، حسين بن بسطام هم در كتاب طب الائمه آن را از جابر بن يزيد از حضرت ابى جعفر (عليه السلام ) روايت كرده
آيات 198 - 189 سوره اعراف
هو الذى خلقكم من نفس واحده و جعل منها زوجها ليسكن اليها فلما تغشئها حملت حملا خفيفا فمرت به فلما اثقلت دعوا الله ربهما لئن اتيتنا صلحا لنكونن من الشكرين (189)
فلما اتئهما صلحا جعلا له شركاء فيما اتئهما فتعلى الله عما يشركون (190)
ايشركون ما لا يخلق شيئا و هم يخلقون (191)
و لا يستطيعون لهم نصرا و لا انفسهم ينصرون (192)
و ان تدعوهم الى الهدى لا يتبعوكم سواء عليكم ادعو تموهم ام انتم صامتون (193)
ان الذين تدعون من دون الله عباد امثالكم فادعوهم فليستجيبوا لكم ان كنتم صادقين (194)
الهم ارجل يمشون بها ام لهم ايد يبطشون بها ام لهم اعين يبصرون بها ام لهم اذان يسمعون بها قل ادعوا شركاء كم ثم كيدون فلا تنظرون (195)
ان وليى الله الذى نزل الكتاب و هو يتولى الصلحين (196)**

***(245/6)***

**و الذين تدعون من دونه لا يستطيعون نصركم و لا انفسهم ينصرون (197)
و ان تدعوهم الى الهدى لا يسمعوا و ترئهم ينظرون اليك و هم لا يبصرون (198).
ترجمه آيات
اوست كه شما را از يك تن آفريد و همسر او را از او آفريد تا بدو آرام گيرد و چون وى را فرا پوشاند بارى سبك گرفت و با آن مدتى سر كرد و چون سنگين شد، خدا، پروردگار خويش را بخواندند كه اگر فرزند شايسته اى به ما دهى سپاسگزار خواهيم بود(189)
و چون فرزندى شايسته به آنها داد براى خدا در عطيه وى شريكان انگاشتند اما خدا از آن چيزها كه با او شريك مى انگارند برتر است (190)
چرا اين بتان را كه چيزى خلق نمى كنند و خودشان ساخته شده اند با خدا شريك مى كنيد (191)
بتانى كه نمى توانند آنها را نصرت دهند و نه خودشان را نصرت مى دهند (192)
اگر ايشان را به هدايت دعوت كنيد شما را پيروى نمى كنند چه آنان را بخوانيد و چه ساكت بمانيد نتيجه يكسان است (193)
آن كسان كه سواى خدا مى خوانيد بندگانى چون شمايند اگر راست مى گوييد آنها را بخوانيد كه شما را اجابت كنند (194)
مگر پاهائى دارند كه با آن راه روند يا دست هائى دارند كه با آن به قوت گرفتن توانند يا چشم هائى دارند كه با آن ببينند ياگوش هائى دارند كه با آن بشنوند، بگو شركاى خويش را بخوانيد و درباره من نيرنگ كنيد و مهلت ندهيد (195) سرپرست من خدايى است كه اين كتاب را نازل كرده و او شايستگان را سرپرستى مى كند (196)
و جز خدا كسانى را كه مى خوانيد نمى توانند شما را نصرت دهند و نه خودشان را نصرت مى دهند (197)
اگر ايشان را به هدايت دعوت كنى نمى شنوند مى بينيشان كه سوى تو مى نگرند ولى نمى بينند (198)
بيان آيات
زمينه كلام در اين آيات همان زمينه اى است كه در ساير آيات اين سوره بود، و آن عبارت بود از بيان ميثاق هاى نوع انسانى و اينكه اغلب و اكثر افراد اين نوع آن ميثاقها را شكستند.**

***(245/7)***

**شرح آيات مربوط به خلقت انسان از نفس واحدة و نقض عهد والدين بعد از فرزنددارشدن
هو الذى خلقكم من نفس واحده ...
اين دو آيه مثلى است كه براى بنى آدم در رفتارشان و اينكه عهد ازلى خود را شكسته و به آيات خدا ظلم كردند زده شده است .
و معناى آن اين است كه : (هو الذى خلقكم ) اى گروه بنى آدم خداى تعالى آن كسى است كه شما را آفريد (من نفس واحده ) از تن واحدى كه پدرتان بود (و جعل منها) و از آن يعنى از نوع آن (زوجها ليسكن اليها) همسرش را آفريد تا آن مرد به داشتن آن همسر آرامش دل يابد (فلما تغشيها) پس وقتى با او در آميخت - تغشى به معناى جماع است - (حملت حملا خفيفا) بار سبكى كه عبارت بود از نطفه برداشت (فمرت به ) و همچنان اين بار را داشت و با آن آمد و شد و نشست و برخاست مى كرد تا آنكه نطفه در رحمش رشد نموده به حد جنين رسيد و سنگين شد،
و همسر آدم احساس سنگينى آن را مى كرد (فلما اثقلت دعوا الله ربهما) پس وقتى سنگين شد الله را كه پروردگارشان باشد بخواندند و با او عهد و پيمان بستند كه (لئن آتيتنا) اگر روزى كنى ما را فرزندى (صالحا) صالح براى زندگى و بقاء به اينكه فرزندى تام الخلقه و بى عيب و آفت باشد - چون در هنگام فرزنددار شدن و روزهاى ولادت فرزند آرزوى انسان اين است - نه اينكه صالح دينى باشد (لنكونن من الشاكرين ) در اين صورت از شكرگزارانت خواهيم بود، نعمتت را اظهار مى كنيم ، و در امور خود از هر چيز به سويت منقطع مى شويم ، و به هيچ سببى جز تو نگرائيده و به هيچ چيز جز تو دست نمى آويزيم .**

***(245/8)***

**(فلما آتاهما صالحا) پس وقتى خداوند آن فرزند دلخواهشان را به ايشان داد، و او را انسانى تام الخلقه و صالح براى بقاء قرار داد و به وسيله او چشم آن دو را روشن كرد، پدر و مادر (جعلا له شركاء فيما آتاهما) در فرزنددار شدن خود براى خدا شريك قرار دادند، و جهتش اين بود كه علاقه و شفقت به آن فرزند ايشان را وادار كرد تا به هر سببى غير خدا دست آويخته ، و در برابر هر چيزى غير خدا خاضع شوند، با اينكه با خدا شرط كرده بودند كه از شاكرين او باشند، و نعمت او و ربوبيتش را كفران نكنند، ليكن عهد خود را شكستند، و شرط خود را ناديده گرفتند.
و جز آن كسانى كه خداوند به ايشان رحم كرده همه مردم اينطورند، يعنى همه همت و نيروى خود را صرف نقض عهد و خلف وعده و شكستن عهدى مى كنند كه با خدا بسته اند (فتعالى الله عما يشركون ).
داستان شريك قائل شدن براى خدا بعد از فرزندار شدن ، مربوط به آدم و حوا نيستبلكه شرح حال نوع بشر است .
در اين قصه چند احتمال است ، اول اينكه منظور بيان حال ابوين از نوع بشر در موقع فرزنددار شدن و بيان هم ، بيان عام نوعى باشد، چون تمامى انسان هايى كه مى آيند و ميروند همه مولود پدر و مادرى هستند، پس مى توان گفت كه كثرت اين نوع ، نتيجه توالد پدر و مادر است ، همچنانكه فرموده : (يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكر و انثى و جعلناكم شعوبا و قبائل ).
و غالبا حال پدر و مادر مخصوصا با در نظر گرفتن اينكه نسبت به فرزندشان محبت و شفقت دارند اينطور است كه طبعا در امر فرزندشان متوجه و منقطع بسوى خدا مى شوند، هر چند خودشان به تفصيل توجه و انقطاع خود التفات نداشته باشند، عينا نظير دريانوردى هستند كه در هنگام طوفان و تلاطم دريا و آنجا كه امواج با سرنوشت او بازى مى كند تمام توجهش معطوف به پروردگارش ‍ مى شود،**

***(245/9)***

**هر چند تا آن روز پروردگارى را بندگى نكرده باشد، و خودش هم نفهمد كه الان دلش به كجا تكيه دارد، چون اين حالت يك حالت قلبى و درونى است كه خواه ناخواه با توجه و بى توجه به انسان دست مى دهد.
پدر و مادر نيز نسبت به فرزند همين حال را دارند، و از سويداى دل منقطع به سوى پروردگارشان هستند، و چنين زبانحالى دارند كه (پروردگارا اگر به ما فرزندى صالح و مطابق دلخواهمان روزى كنى البته از شكرگزارانت خواهيم شد) و وقتى خداوند اين خواسته درونى ايشان را مستجاب مى كند و فرزند صالحى به ايشان ارزانى مى دارد همين پدر و مادر در امر اين فرزند براى خدا شريك قائل شده و در حفظ و تربيت او به هر دست آويزى دست زده و به هر پناهگاهى پناهنده مى شوند.
مويد اين معنايى كه براى آيه كرديم ذيل خود آيه است كه مى فرمايد: (فتعالى الله عما يشركون ) چون اگر مقصود از (نفس ) و (زوج آن ) - كه در صدر آيه بود - دو نفر معين از افراد انسان مثلا از قبيل آدم و حوا باشد حق كلام اين بود كه در ذيل آيه بفرمايد: (فتعالى الله عما اشركا - و يا بفرمايد: عن شركهما پس بزرگتر است خدا از آن چيزى كه آندو براى خدا شريك گرفتند و يا بزرگتر است از شركى كه آندو ورزيدند) (و چون به صيغه جمع آورد معلوم مى شود آيه راجع به سرگذشت آدم و حوا نيست بلكه راجع به شرح حال نوع انسانى است ).
علاوه بر اين ، خداى تعالى بعد از آيه مورد بحث آيات ديگرى قرار داده كه همه شرك را مذمت و مشركين را توبيخ مى كند، و مخصوصا ظاهر از آنها اين است كه منظور از شرك در آنها پرستيدن غير خدا است ، و حاشا كه آدم صفى الله غير خدا را پرستيده باشد، با اينكه خداوند خودش تصريح كرده به اينكه آدم را برگزيده و هدايت فرموده ، و نيز خودش تصريح كرده به اينكه هر كه را كه او هدايت كند ديگر گمراهى در او راه ندارد، و چه گمراهى بالاتر از پرستيدن غير خدا است ؟**

***(245/10)***

**خداوند متعال يكجا فرموده : (ثم اجتبيه ربه فتاب عليه و هدى ) و جاى ديگرى مى فرمايد: (و من يهد الله فهو المهتد) و يكجا هم مى فرمايد: (و من اضل ممن يدعوا من دون الله من لا يستجيب له الى يوم القيمه ). از اين آيات به خوبى استفاده مى شود كه به هيچ وجه ضلالت و پرستيدن غير خدا را نمى شود به آدم نسبت داد هر چند آدم را پيغمبر هم ندانيم و يا درباره پيغمبران قائل به عصمت نباشيم .
بررسى اين احتمال كه آيات مذكوره آدم و حوا باشد واشكال وارد بر آن
تا اينجا گفتگوى ما در اين بود كه آيه راجع به داستان دو فرد از افراد بشر بنام آدم و حوا نبوده بلكه راجع به شرح حال نوع بشر است ، حالا مى گوييم ممكن هم هست آيه را مربوط به داستان شخصى آن دو گرفت و ليكن به اين بيان كه مقصود از اينكه فرمود: (براى خدا شركاء گرفتند) اين است كه سرگرم تربيت فرزند خود شده ودرباره او به تدبير اسباب و عوامل پرداخته ، و همين معنا ايشان را از خلوص دربعضى از توجهات كه به پروردگار خود داشتند باز داشت .
و اين احتمال را جمله (لنكونن من الشاكرين ) هم كه حكايت كلام آندو است تاييد مى كند، توضيح اينكه در تفسير اوائل اين سوره در ذيل جمله (و لا تجد اكثرهم شاكرين ...)، گفته شد كه (شاكرين ) در (عرف ) قرآن (مخلصون ) - به فتح لام - هستند كه ابليس راهى براى اغواى ايشان نداشته و غفلت در دل ايشان رخنه نمى كند، پس عتابى كه در جمله (فتعالى الله عما يشركون ) به آن دو شده بخاطر شرك يعنى اشتغال بغير خدا از قبيل اسباب هستى ، و باز ماندن ازاخلاص در توجه به خدا است .
ليكن يك اشكال در اين احتمال باقى مى ماند، و آن اين است كه اگر مقصود اين بود چرا جمله فوق را بصورت جمع آورده و علاوه ، بعد از آيه مورد بحث هم صحبت را كشانيد به توبيخ از شركى كه ظاهرش پرستش غير خدا است .**

***(245/11)***

**اين دو اشكال را بعضى از مفسرين چنين جواب داده اند. اين آيه در اينكه اول درباره خصوص آدم صحبت كرده و در آخر بيان را عمومى كرده است عكس آيه (هو الذى يسيركم فى البر و البحر حتى اذا كنتم فى الفلك و جرين بهم بريح طيبه ) مى باشد، زيرا اول ، خطاب را به عامه مردم متوجه نموده و درباره گرداندن ايشان در خشكى و ترى صحبت كرده و در آخر خطاب را مختص ‍ دريانوردان كرده است .
آيه مورد بحث هم اول خصوص داستان آدم و همسرش را ذكر كرده و مقصودش از جمله (هو الذى خلقكم من نفس واحده و جعل منها زوجها) تنها آن دو بوده و ليكن بعد از تمام شدن
داستان آندو خصوص مشركين از بنى آدم را كه از خدا فرزند خواسته و سپس به وى شرك ورزيده اند منظور كرده است تا بفهماند هر دو نفرى از بنى آدم كه فرزنددار مى شوند حالشان چنين است كه عهد مى بندند و سپس آن را نقض مى كنند.
و ليكن اين تشبيه صحيح نيست ، براى اينكه اگر بيان در آيه (هو الذى يسيركم ...) نخست عام بوده و در آخر خاص شده قرينه قطعيه اى در آن بوده كه دلالت بر مقصود نموده و از اشتباه جلوگيرى مى نمايد، بخلاف عمومى شدن تدريجى بيان خاص در آيه مورد بحث كه چون باعث اشتباه است نمى توان كلام بليغى آنهم مانند قرآن را حمل بر آن كرد، مگر اينكه بگوييم در اين آيه نيز قرينه هست ، و آن جمله (فتعالى الله عما يشركون ) و ساير آيات بعد از آن است .
و بهر حال اين وجه در حقيقت مثل اين است كه از دو وجه اول استفاده شده و مفسر مزبور صدر آيه را حمل بر وجه ثانى كرده و ذيل آن را حمل بر وجه اول نموده است (و يك وجه جداگانه اى نيست ).**

***(245/12)***

**و چه بسا اعتراض سابق ما (عمومى شدن تدريجى بيان خاص بدون قرينه ) بدينصورت دفع شود كه در آيه شريفه حذف و ايصال و تقدير بكار رفته و تقدير آن چنين بوده : (فلما آتاهما جعل اولادهما له شركاء پس وقتى خداوند به آدم و حوا فرزند داد اولاد آندو براى خدا شريك قرار دادند) سپس مضاف (اولاد) حذف شده و مضاف اليه كه همان ضمير تثنيه مستفاد از كلمه (جعلا) باشد بجاى مضاف قرار گرفته ، و ليكن دليلى بر اين حذف و ايصال و تقدير نيست .
و چه بسا بعضى از مفسرين كه ملتزم به اشكال شده و تسليم شده اند به اينكه منظور همان آدم و حوا هستند كه به خدا شرك ورزيدند، و اين التزامشان بخاطر اين است كه خواسته اند به رواياتى كه از بعضيها نقل شده عمل كرده باشند، غافل از اينكه اين روايات جعلى و مخالف با قرآن است ، و به همين جهت نمى توان به امثال آنها عمل كرد.
ايشركون ما لا يخلق شيئا و هم يخلقون ...
هر چند صدر آيات احتمال دارد كه شرك در آن ، عبارت از پرستش بت ها و يا غير خدا چيزهاى ديگرى باشد كه اعتماد بر آنها نوعى شرك است ، و ليكن ذيل آن ظاهر در اين است كه منظور شرك به صنم و آلهه متخذه از جمادات است ، چون مى فرمايد: اين بت ها قدرت ندارند كه خودشان را و پرستش كنندگان خود را يارى كنند، و دعا كردن و نكردن ايشان را نمى فهمند.
ان الذين تدعون من دون الله عباد امثالكم ... يسمعون بها...
در اين آيه به مضمون آيات سه گانه قبل احتجاج نموده و معنايش اين است كه اگر گفتيم : (اين بت ها مخلوقند و قدرت بر هيچ كارى ندارند،**

***(245/13)***

**چون خودشان مثل شما بندگانى هستند، همانطور كه شما مخلوقيد و تدبير امورتان به دست غير است همچنين آن بت ها) دليلش ‍ اين است كه اگر شما آنها را بخوانيد دعايتان را مستجاب نمى كنند، بخوانيد آنها را اگر راست مى گوييد كه بت ها علم و قدرت دارند، گر چه مشركين صريحا ادعاى علم و قدرت براى بت ها نكرده اند، و ليكن ادعاهاى ديگر كرده اند كه دلالت مى كند بر چنين اعتقادى در ايشان و چطور مستجاب مى كنند و حال آنكه دست و پايى كه شما براى آنها تراشيده ايد حركت نداشته نه آن از خود قدرتى نشان مى دهد و نه اين راه مى رود، و نه چشمى كه برايشان درست كرده ايد مى بيند، و نه گوشى كه براى آنها ساخته ايد مى شنود، البته اين را هم بايد تذكر دهيم كه در اين آيات به جماد هم اطلاق عبد شده است .
قل ادعوا شركاءكم ثم كيدون فلاتنظرون ...
سپس دستور مى دهد تا به منظور تحدى و واداشتن به اظهار عجز، ايشان را تحريك كند به اينكه از خدايان خود يارى بطلبند، تا بدين وسيله راه و روش خودش را از راه آنان جدا و متمايز سازد، و بفهماند كه پروردگار او آن خدائى است كه تمام علم و قدرت از او است و خدايان ايشان داراى هيچ علمى نيستند تا بوسيله آن راه به جايى ببرند، و هيچ قدرتى ندارند تا آن را در يارى ايشان اعمال كنند.**

***(245/14)***

**لذا فرمود: به ايشان بگو خدايان خود را بخوانيد تا شما را يارى كنند آنگاه با كمك آنها با من كيد و دشمنى نموده و بهيچوجه مرا مهلت ندهيد، زيرا پروردگارم مرا يارى نموده و كيد شما را از من دفع مى كند، چون او كسى است كه كتاب نازل كرده ت ا بشر را هدايت كند، و او خودش كار مردم صالح را مى كند و نصرتشان مى دهد، او همان كسى است كه فرموده : (ان الارض يرئها عبادى الصالحون ) و من از همان مردمم پس قطعا مرا يارى خواهد كرد، بخلاف خدايان شما كه هيچ قدرتى بر يارى شما و حتى بر يارى خود نداشته ، نه مى شنوند و نه مى بينند، پس آنها علم و قدرتى ندارند.
و در اين آيات به رسول خدا دستور مى دهد به آنها خبر دهد كه وى از صالحين است ، و در هيچ موردى كه قرآن از صالح بودن پيغمبرى خبر مى دهد سابقه ندارد كه چنين بيانى را در صلاح پيغمبرى غير از رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) بكار برده باشد.
در اين آيات عليه اصنام و پرستش كنندگان آنها تحدى شده همچنانكه غير آنجناب از ساير انبياء (عليهم السلام ) نيز اين تحدى را كرده اند.
بحث روايتى**

***(245/15)***

**در كتاب عيون به سند خود از ابى الصلت هروى از حضرت رضا (عليه السلام ) روايت كرده كه در ضمن حديثى مامون از حضرتش ‍ سؤ ال كرد كه معناى آيه (فلما آتاهما صالحا جعلا له شركاء فيما آتاهما) چيست ؟ حضرت در جوابش فرمود: حوا براى آدم پانصد شكم فرزند آورد و در هر شكم يك پسر زائيد و يك دختر، و آدم و حوا با خدا عهد كرده و از او درخواست كرده بودند كه : (لئن آتيتنا صالحا لنكونن من الشاكرين ) اگر فرزند صالحى به ما ارزانى بدارى البته از شكرگزاران خواهيم بود، (فلما آتاهما صالحا) و وقتى كه فرزندانى صحيح الخلقه و سالم از آفت و مرض به ايشان ارزانى داشت اين فرزندان در هر شكم دو صنف يعنى پسر و دختر به دنيا مى آمدند، و (فيما آتاهما) در ميان اين فرزندانى كه خدا به آن دو مى داد دو صنف از ايشان (جعلا له شركاء) براى خدا شريك قائل شدند، و مانند پدر و مادرشان شكر خدا را نكردند: (فتعالى الله عما يشركون ) پس بزرگتر است خدا از آنچه كه ايشان براى او شريك گرفتند.
ماءمون وقتى اين بيان را شنيد گفت : من شهادت مى دهم كه تو حقا فرزند رسول خدايى .**

***(245/16)***

**مؤ لف : برگشت اين روايت به يكى از وجوهى است كه قبلا در دفع اشكال وارد بر آيه ايراد شد، و البته تعدادى روايت در تفسير اين آيه از سمره بن جندب و ابى و زيد وابن عباس نقل شده ، و در آنها دارد آدم و حوا هر چه فرزند برايشان متولد مى شد نمى ماند، شيطان به ايشان و يا تنها به حوا گفت : اين دفعه اسم فرزندت را (عبد الحارث ) نام بگذار تا برايت بماند - و حارث اسم شيطان بود در آن موقعى كه در آسمان زندگى مى كرد - و در بعضى از اين روايات دارد كه گفت : اسمش را (عبد الشمس ) - بنده آفتاب - بگذار، و در بعضى ديگر دارد كه وى حوا را تهديد كرد كه اگر اسم اورا عبد الحارث و يا عبد الشمس نگذارد در شكم بعدى بچه شتر و يا گوساله و يا چارپاى ديگرى خواهد زائيد، و با او شرط كرد كه اگر اين اسامى را انتخاب كند بچه در شكمش ‍ انسانى تام الخلقه خواهد بود، و ليكن اين احاديث همه جعلى و از دسيسه هايى است كه اسرائيلى ها در روايات ما كرده اند.
و در مجمع البيان از تفسير عياشى از معصومين (عليهم السلام ) روايت شده كه فرموده اند: (شرك ايشان ترك در اطاعت بود نه شرك در معصيت ) و ظاهر اين روايت اين است كه جارى مجراى همان احاديث موضوعه است و حال اين هم حال همانها است ، براى اينكه مگر اطاعت با عبادت فرق دارد، آنهم اطاعت و عبادت ابليس كه خداى تعالى درباره اش فرموده : (الم اعهد اليكم يا بنى آدم ان لا تعبدوا الشيطان انه لكم عدومبين و ان اعبدونى ).
و با همه اين احوال بعضى از مفسرين اين احاديث راقبول كرده و گفته اند روايات مزبور بيشتر از اين دلالت ندارد كه آدم و حوا در صرفاسم شرك ورزيده اند و اين نه كفر است و نه معصيت ، و اين وجه را طبرى همقبول كرده . "آيات 206 - 199 سوره اعراف
خذ العفو و امر بالعرف و اعرض عن الجاهلين (199)
و اما ينزغنك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله انه سميع عليم (200)**

***(245/17)***

**ان الذين اتقوا اذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون (201)
و اخونهم يمدونهم فى الغى ثم لا يقصرون (202)
و اذا لم تاتهم بايه قالوا لولا اجتبيتها قل انما اتبع ما يوحى الى من ربى هذا بصائر من ربكم و هدى و رحمه لقوم يومنون (203)
و اذا قرى القرآن فاستمعوا له و انصتوا لعلكم ترحمون (204)
و اذكر ربك فى نفسك تضرعا و خيفه و دون الجهر من القول بالغدو و الاصال و لا تكن من الغافلين (205)
ان الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته و يسبحونه و له يسجدون (206).
ترجمه آيات
نديده انگارى پيشه كن و به نيكى وادار كن واز مردم نادان روى بگردان (199)
و چون از شيطان وسواسى به تو رسيد به خدا پناه جوى كه وى شنوا و دانا است (200)
كسانى كه پرهيزكارى پيشه كردند چون با پندارشيطانى برخورد كنند (خدا را) ياد كنند و در دم به بصيرت آيند (201) و هم زادگان كفار به گمراهيشان مى كشند و كوتاهى نمى كنند (202)
و اگر (مدتى ) آيه اى براى آنها نياورى گويند چرا از اين سو و آن سو آيه اى فراهم نياورده اى بگو من فقط آنچه را به من وحى مى شود پيروى مى كنم اين بصيرت هايى از پروردگار شما كه
ايمان دارند هدايت و رحمت است (203)
و چون قرآن خوانده شود بدان گوش داريد و خاموش مانيد شايد رحمتتان كند (204)
پروردگار خويش را به زارى و بيم در ضمير خود و به آواز غير بلند بامداد و پسينها ياد كن و از غفلت زدگان مباش (205)
زيرا كسانى كه نزد پروردگار تواند از بندگى وى سرپيچى نكنند و تسبيح او گويند و سجده وى كنند (206)
بيان آيات
اين آيات آخر سوره است ، و در آنها مجددا غرضى را كه سوره بخاطر ايفاء آن نازل شده ذكر نموده يعنى به پيغمبرش دستور مى دهد به اينكه سيره حسنه و رفتار ملايمى را اتخاذ كند كه دلها را متوجه آن سازد تا نفوس بدان بگرايند، و نيز تذكر، و در آخر ذكر را هم توصيه مى كند.
خذ العفو و امر بالعرف و اعرض عن الجاهلين**

***(245/18)***

**معناى عفو در: (خذالعفو و اءمر بالعرف )
(اخذ به چيزى )، به معناى ملازمت و ترك نكردن آن چيز است پس معناى اينكه فرمود: (بگير عفو را) اين است كه همواره بدى هاى اشخاصى كه به تو بدى مى كنند بپوشان و از حق انتقام كه عقل اجتماعى براى بعضى بر بعضى ديگر تجويز مى كند صرف نظر نما و هيچ وقت اين رويه را ترك مكن ، البته اين چشم پوشى نسبت به بديهاى ديگران و تضييع حق شخص است ، و اما مواردى كه حق ديگران با اسائه به ايشان ضايع مى شود عقل در آنجا عفو و اغماض را تجويز نمى كند، براى اينكه عفو در اينگونه موارد وادار كردن مردم به گناه است ، و مستلزم اين است كه حق مردم بنحو اشد تضييع گردد و نواميس حافظ اجتماع لغو و بى اثر شود، و تمامى آيات ناهيه از ظلم و افساد و كمك به ستمكاران و ميل و خضوع در برابر ايشان و بلكه تمامى آياتى كه متضمن اصول شرايع و قوانين است از چنين اغماضى جلوگيرى مى كند، و اين خود روشن است .
پس منظور از اينكه فرمود: (خذ العفو) اغماض و نديده گرفتن بديهايى است كه مربوط به شخص آنجناب بوده ، و سيره آن حضرت هم همين بود كه در تمامى طول زندگيش از احدى براى خود انتقام نگرفت ، كما اينكه در بعضى از روايات راجع به ادب آنجناب گذشت .
اين مطلب بنا به تفسيرى است كه ديگران درباره كلمه عفو كرده و آن را طورى معنا كرده اند كه مساوى با مغفرت است ، و ليكن در بعضى از رواياتى كه بعدا خواهد آمد از امام صادق (عليه السلام ) نقل شده كه فرمود: (منظور از عفو وسط است ) و اين تفسير با مضمون آيه شريفه مناسبتر و از نظر معنا جامع تر است ،
و علاوه بر اين ، اگر تفسير اول مستلزم اين است كه در جمله (و اعرض عن الجاهلين ) شائبه تكرار باشد بنابر تفسير دوم اين شائبه هم در كار نمى آيد (چون جمله (خذ العفو) به يك معنا و جمله (و اعرض عن الجاهلين ) به معناى ديگرى خواهد بود).
معناى (عرف ) و (معروف ) و (نزغ شيطان )**

***(245/19)***

**كلمه (عرف ) به معناى آن سنن و سيره هاى جميل جارى در جامعه است كه عقلاى جامعه آنها را مى شناسند، به خلاف آن اعمال نادر و غير مرسومى كه عقل اجتماعى انكارش مى كند (كه اينگونه اعمال عرف (معروف ) نبوده بلكه منكر است ) و معلوم است كه امر به متابعت عرف ، لازمه اش اين است كه خود امر كننده عامل به آن چيزى كه ديگران را امر به آن مى كند بوده باشد، و يكى از موارد عمل همين است كه تماسش با مردم و مردم را امر كردن طورى باشد كه منكر شمرده نشود، بلكه بنحو معروف و پسنديده مردم را امر كند، پس مقتضاى اينكه فرمود: (و امر بالعرف ) اين است كه اولا به تمامى معروفها و نيكى ها امر بكند و در ثانى خود امر كردن هم بنحو معروف باشد نه بنحو منكر و ناپسند.
جمله (و اعرض عن الجاهلين ) دستور ديگرى است در مراعات مداراى با مردم ، و اين دستور بهترين و نزديكترين راه است براى خنثى كردن نتايج جهل مردم و تقليل فساد اعمالشان براى اينكه بكار نبستن اين دستور و تلافى كردن جهل مردم ، بيشتر مردم را به جهل و ادامه كجى و گمراهى وا مى دارد.
و اما ينزغنك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله انه سميع عليم
راغب در مفردات مى گويد: (نزغ ) وارد شدن و مداخله در امرى براى خرابكارى و فاسد كردن آن است ، و در آيه (من بعد ان نزغ الشيطان بينى و بين اخوتى بعد از آنكه شيطان ميان من و برادرانم را بهم زد) به اين معنا است .**

***(245/20)***

**و بعضى ديگر گفته اند: به معناى تكان دادن و از جاى كندن و وادار كردن است ، و غالبا در حال غضب بكار مى رود، بعضى ديگر گفته اند: (نزغ شيطان ) به معناى كمترين وسوسه او است ، و ليكن همه اين معانى نزديك به همند، البته نسبت به آيه مورد بحث معناى دوم نزديكتر است ، چون با آيه قبلى هم كه دستور مى داد تا از جاهلان اعراض كند مناسبت دارد، زيرا تماس گرفتن جاهلان با آدمى و مشاهده جهالت ايشان خودش يك نوع مداخله اى است از شيطان براى عصبانى كردن و آتش بجان كردن آدمى ، آرى ، برخورد زياد با جاهل ، آدمى را بسوى جهالت و مثل او شدن سوق مى دهد.
پس برگشت معناى آيه به اين مى شود كه : اگر شيطان خواست مداخله نمايد و با رفتار جاهلانه ايشان ، تو را به غضب و انتقام وادار كند تو به خدا پناه بر، كه او شنوا و دانا است ، با اينكه خطاب در آيه به رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) است و ليكن مقصود، امت آنجناب است چون خود آن حضرت معصوم است .
پناه بردن به خدا از شر شيطان
ان الذين اتقوا اذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون
يك نحوه تعليلى است براى امرى كه در آيه قبلى بود، و (طائف از شيطان ) آن شيطانى است كه پيرامون قلب آدمى طواف مى كند تارخنه اى پيدا كرده وسوسه خود را وارد قلب كند يا آن وسوسه اى است كه در حول قلب مى چرخد تا راهى به قلب باز كرده وارد شود.
كلمه (من ) بنابر اول (خود شيطان ) بيانيه و بنابر دوم (وسوسه شيطان ) نشويه است ، و ليكن در عين حال برگشت هر دو معنا به يك چيز است ، و كلمه (تذكر) به معناى تفكر آدمى است در امور براى پيدا كردن نتيجه اى كه قبلا مجهول و يا مورد غفلت بود.**

***(245/21)***

**و اين آيه همانطورى كه گفته شد امر به استعاذه در آيه قبلى را تعليل مى كند، و معنايش اين است كه در موقع مداخله شيطان به خدا پناه ببر، زيرا اين روش ، روش پرهيزكاران است . آرى پرهيزكاران وقتى شيطان طائف نزديكشان مى شود به ياد اين مى افتند كه پروردگارشان خداوند است كه مالك و مربى ايشان است ، و همه امور ايشان بدست او است پس چه بهتر كه به خود او مراجعه نموده و به او پناه ببريم ، خداوند هم شر آن شيطان را از ايشان دفع نموده و پرده غفلت را از ايشان بر طرف مى سازد، ناگهان بينا مى شوند.
پس آيه شريفه همانطور كه ملاحظه كرديد همان مضمونى را افاده مى كند كه آيه (انه ليس له سلطان على الذين آمنوا و على ربهم يتوكلون ) در صدد افاده آن است .
و نيز معلوم شد كه پناه بردن به خدا خود يكنوع تذكر است ، چون اساسش بر اين است كه خداى سبحان كه پروردگار آدمى است يگانه ركن و پناهگاهى است كه مى تواند اين دشمن مهاجم رادفع كند، علاوه بر اينكه پناه بردن به خدا همچنانكه قبلا هم گفته شد خود يكنوع توكل به او است .
و اخوانهم يمدونهم فى الغى ثم لا يقصرون
مثل اينكه اين جمله حاليه است ، و منظور از (برادران ايشان ) برادران مشركين است كه همان شيطانهايند،
همچنانكه در آيه (ان المبذرين كانوا اخوان الشياطين ) چنين تعبيرى بكار رفته ، و كلمه (يقصرون ) به معناى كوتاه آمدن و اطاعت نهى است .
و معناى آيه اين است كه : كسانى كه تقوى پيشه خود كرده اند حالشان نسبت به تذكر وابصار چنين است ، اما مشركين در همين حال كه مردم با تقوى آنطورند اينان گرفتاربرادران جنى خود هستند كه همواره ايشان را به سوى كژى و گمراهى مى كشانند و در اين راه كمك شان مى كنند، و يك لحظه از كشاندن و يارى كردن آنان كوتاه نمى آيند. و يا معنايش اين است كه : خود مشركين از شرك كوتاه نمى آيند و از گمراهى دست برنمى دارند.
و اذا لم تاتهم بايه قالوا لو لا اجتبيتها...**

***(245/22)***

**(اجتباء) از باب افتعال از (جبايه ) و به معناى جمع آورى كردن است ، و اينكه گفتند: (چرا جمع آورى نكردى آن را) كلامى است از ايشان كه به منظور تهكم و سخريه گفته اند و معنايش بطورى كه از سياق بر مى آيد اين است كه : تو وقتى آيه هاى قرآن را برايشان بخوانى تكذيبت مى كنند، و اگر آيه اى برايشان نبرى و يا دير كنى مى گويند چرا نرفتى از اين حرفهايى كه اسمش را آيه گذاشته اى از اين طرف و آن طرف جمع آورى كنى و براى ما بياورى ؟ (قل انما اتبع ما يوحى الى من ربى ) بگو: من از خود چيزى ندارم ، تنها گوش به فرمان دستوراتى هستم كه پروردگارم به من وحى مى فرستد، (هذا بصائر من ربكم ) و اين قرآن بصيرت هايى است از ناحيه پروردگار شما، او مى خواهد شما را به وسيله آن بينا و روشن كند (و هدى و رحمه لقوم يومنون ).
و اذا قرى القرآن فاستمعوا له و انصتوا لعلكم ترحمون
(انصات ) سكوت توام با استماع است ، و بعضى گفته اند: به معناى استماع با سكوت است ، و معناى (انصت الحديث و انصت للحديث ) اين است كه به حديث گوش مى داد در حالى كه سكوت كرده بود، و (انصته غيره ) يعنى ديگرى به سخن او گوش داد و (انصت الرجل ) يعنى ساكت شد، پس معناى جمله مورد بحث اين شد كه : گوش فرا دهيد به قرآن و ساكت شويد. هر چند گفته اند اين آيه درباره نماز جماعت و گوش دادن به قرائت امام جماعت است و ليكن بحسب دلالت عام است .
و اذكر ربك فى نفسك تضرعا و خيفه و دون الجهر من القول ...
ذكر و ياد پروردگار را بدو قسم تقسيم كرده ، يكى توى دل و يكى به زبان و آهسته ،**

***(245/23)***

**آنگاه هر دو قسم را مورد امر قرار داده ، و اما ذكر به صداى بلند را مورد امر قرار نداده بلكه از آن اعراض كرده ، و اين نه به خاطر ذكر نبودن آن است ، بلكه به خاطر اين است كه چنين ذكر گفتنى با ادب عبوديت منافات دارد، دليل اين معنا روايتى است كه از رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) وارد شده كه در بعضى از جنگهايش با اصحابش طى مسافت مى كرد تا رسيدند به بيابانى هولناك ، و اتفاقا آن شب شبى تاريك بود يكى از اصحابش به صداى بلند تكبير مى گفت ، حضرت فرمود: آن كسى را كه شما مى خوانيد نه دور است و نه غايب - البته نا گفته نماند كه اين روايت نقل به معنا شده -.
امر به ذكر خداى تعالى با (تضرع ) و (خيفه ) و در صبح و شام**

***(245/24)***

**(تضرع ) از (ضراعه ) و به معناى تملق توام با نوعى خشوع و خضوع است ، و (خيفه ) يك نوع مخصوصى از ترسيدن را گويند، و منظور از آن ، آن نوعى است كه با ساحت مقدس بارى تعالى مناسب است ، بنابراين در معناى (تضرع ) ميل و رغبت به نزديك شدن به شخص متضرع - اليه ، و در معناى (خيفه ) پرهيز و ترس و ميل بدور شدن از آن شخص نهفته است ، پس ‍ مقتضاى اينكه ذكر را توصيف كرد به دو وصف تضرع و خيفه ، اين است كه آدمى در ذكر گفتنش حالت آن شخصى را داشته باشد كه چيزى را هم دوست دارد و به اين خاطر نزديكش مى رود و هم از آن مى ترسد و از ترس آن به عقب برگشته و دور مى شود، و خداى سبحان هر چند خير محض است ، و شرى در او نيست ، و اگر شرى به ما مى رسد از ناحيه خود ما است ، و ليكن خداى تعالى ذو الجلال و الاكرام است ، هم اسماء جمال را دارد كه ما و هر چيزى را به تقرب به درگاهش دعوت نموده و بسويش جذب مى كند، و هم داراى اسماء جلال است كه قاهر بر هر چيز است ، و هر چيزى را از او دفع و دور مى كند، پس ذكر شايسته او - كه داراى همه اسماء حسنى است - به اين است كه مطابق با مقتضاى همه اسماءش بوده باشد چه اسماء جماليه او و چه اسماء جلاليه اش (نه اينكه تنها بر طبق اسماء جماليه اش باشد) و اين صورت نمى گيرد مگر اينكه تضرعا و خيفه و رغبا و رهبا باشد.
(بالغدو و الاصال ) ظاهر اين جمله اين است كه قيد جمله (و دون الجهر من القول ) باشد و در نتيجه تنها ذكر قولى است كه به دو قسم ذكر در صبح و ذكر در شام تقسيم مى شود نه ذكر قلبى ، آن وقت با بعضى از فرائض يوميه نيز تطبيق مى كند.
(و لا تكن من الغافلين ) - اين جمله تاكيد امر به ذكر در اول آيه است ، و در آن از خود غفلت ، نهى نكرد بلكه از داخل شدن در زمره غافلان نهى فرمود، و مقصود از غافلان آن كسانى هستند كه غفلت در ايشان مستقر شده .**

***(245/25)***

**با اين بيان روشن مى شود آن ذكر مطلوبى كه در اين آيه به آن امر شده عبارت است از اينكه انسان ساعت بساعت و دقيقه بدقيقه بياد پروردگارش باشد،
و اگر احيانا غفلت و نسيانى دست داد مجددا مبادرت به ذكر نموده و نگذارد كه غفلت در دلش مستقر گردد، و در آيه بعدى نيز دلالت بر اين معنا هست ، و بزودى خواهد آمد.
پس آنچه كه از آيه استفاده مى شد استمرار بر ذكر خدا در دل است در حالت تضرع و خيفه ساعت بساعت و ذكر به زبان در صبح و شام .
ان الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته و يسبحونه و له يسجدون
ظاهر سياق آيه مى رساند كه در مقام بيان علت امرى است كه در آيه سابق بود، بنابر اين ، معنايش اين مى شود: بياد پروردگارت باش ‍ چنين و چنان ، زيرا كسانى كه نزد پروردگارت هستند، همين طورند، يعنى به يادآر پروردگارت را تا از كسانى باشى كه نزد پروردگارت هستند، و از زمره آنان خارج نشوى .
و به همين بيان روشن شد كه منظور ازاينكه فرمود: (كسانى كه نزد پروردگار تواند) تنها ملائكه نيستند، همچنانكه بعضى از مفسرين تفسير كرده اند، زيرا معنا ندارد بگوييم : تو اين چنين به ياد پروردگارت باش ، براى اينكه ملائكه همينطور به ياد اويند، بلكه از لفظ (عند ربك ) استفاده مى شود كه مقصود مطلق مقربين درگاه خدايند، چون اين تعبيرى است كه حضور بدون غيبت را مى رساند.
قرب به خدا فقط به وسيله ياد و ذكر او حاصل مى شود
و از آيه ظاهر مى شود كه قرب به خدا تنها به وسيله ياد و ذكر او حاصل مى شود، و به وسيله ذكر است كه حجاب هاى حائل ميان او و بنده اش بر طرف مى گردد، و اگر ذكرى در كار نباشد جميع موجودات نسبت به نزديكى به او و دورى از او يكسان مى بودند و از اين نظر هيچ اختلافى ميان موجودات نمى بود كه يكى به او نزديكتر و يكى دورتر باشد.**

***(245/26)***

**و در جمله (لا يستكبرون عن عبادته و يسبحونه و له يسجدون ) امور سه گانه اى ذكر شده كه ذكر باطنى مانند ذكر زبانى به آن متصف مى شود، توضيح اينكه ، نفس مى تواند متصف باشد به حال عدم استكبار و به حال تقديس خدا، و به حال سجده ، و كمال خشوع در برابر او عينا همانطورى كه ذكر زبانى كه مقصود از آن عمل خارجى است مى تواند به اين سه حالت متصف باشد، و چنان نيست كه تسبيح مختص به زبان و سجده مختص به ساير اعضاء بوده باشد، همچنانكه آيه و (ان من شى ء الا يسبح بحمده ) و آيه (و النجم و الشجر يسجدان )
و آيه (و لله يسجد ما فى السموات و ما فى الارض ) نيز بدان دلالت دارد.
توصيف مقربين درگاه خدا به سه وصف (استكبار نكردن )، (تسبيح نمودن ) و سجده كردن توصيف سبك تر و آسانترى است نسبت به توصيفى كه در آيه (و من عنده لا يستكبرون عن عبادته و لا يستحسرون يسبحون الليل و النهار لا يفترون ) و آيه (فان استكبروا فالذين عند ربك يسبحون له بالليل و النهار و هم لا يسئمون ) 3 از ايشان شده ، چون از اين دو آيه استمرار فهميده مى شود، بطورى كه هيچ دقيقه اى بى كار و يا سرگرم به كارى كه منافى با عبادت باشد نيستند، و اما آيه مورد بحث اينطور امر نمى كند، بلكه همانطور كه ملاحظه كرديد از عبادت به اين مقدار اكتفا كرده كه باعث شود غفلت در دل رخنه نكند.
پس اين آيه مرتبه اى از ذكر را مورد امر قرار داده كه پائين تر از آن مرتبه اى است كه آيات سوره (حم ) و سوره (انبياء) به آن امر كرده است - و خدا دانا است -.
"بحث روايتى
(رواياتى درباره : عفو و گذشت ، ذكر خدا، استماع به تلاوت و قرآن و...)**

***(245/27)***

**در تفسير عياشى از حسين بن على بن نعمان از پدرش از كسى كه او از امام صادق (عليه السلام ) شنيده روايت كرده است كه امام فرمود: خداى تعالى رسول خود را ادب كرد و از در تاديب فرمود: اى محمد ملازم با عفو باش و آن را ترك مكن و به معروف دستور ده و از نادانها اعراض كن ، آنگاه حضرت فرمود: معنايش اين است كه از ايشان به همان حفظ ظاهر اكتفا نموده و آنچه مقدورشان هست بگير، و كلمه عفو به معناى وسط است .
و در الدر المنثور است كه ابن مردويه از انس روايت كرده كه گفت : رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) فرمود: آن مكارم اخلاقى كه خداوند آن را مى خواهد اين است كه عفو كنى و در گذرى از هر كس كه تو را ظلم كرد، و پيوند خويشى كسى را كه با تو قطع كرده تو وصل كنى ، و آنكس كه تو را محروم كرده به او بدهى ، آنگاه رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) آيه
(خذ العفو و امر بالعرف و اعرض عن الجاهلين ) را قرائت نمود.
مؤ لف : و در اين معنى روايات بسيارى از رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) از طريق اهل سنت رسيده است .
و نيز در همان كتاب است كه ابن ابى الدنيا در كتاب مكارم اخلاق از ابراهيم بن ادهم روايت كرده كه گفت : بعد از آنكه آيه (خذ العفو و امر بالعرف و اعرض عن الجاهلين ) نازل شد، رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) فرمود: من ماءمور شدم به اينكه اخلاق متوسط مردم را اتخاذ كنم .
و نيز مى نويسد: ابن جرير از ابن زيد روايت كرده كه گفت : وقتى آيه (خذ العفو و امر بالعرف و اعرض عن الجاهلين ) نازل شد رسول خدا (صلى الله عليه و آله وسلم ) عرض كرد: پروردگارا اين دستور با غضب چطور قابل امتثال است ؟ لذا آيه نازل شد: (و اما ينزغنك من الشيطان نزغ ...)
مؤ لف : در اين روايت اشكالى است كه ممكن است آن را به آنچه كه در تفسير آيه گذشت توجيه كنيم .**

***(245/28)***

**و در تفسير قمى ، در ذيل آيه بالا مى گويد: معصوم (عليه السلام ) فرموده : اگر از ناحيه شيطان چيزى و وسوسه اى در دلت افتاد پس پناه ببر به خدا كه او شنوا و دانا است .
و در الدر المنثور است كه ابن مردويه از جابر بن عبدالله روايت كرده كه گفت : از رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) شنيدم كه آيه (اذا مسهم طائف ...)، را با الف مى خواند.
و در كافى به سند خود از ابى بصير از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه گفت : از آن حضرت معناى آيه (اذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون ) را پرسيدم ، حضرت فرمود: درباره بنده اى است كه تصميم مى گيرد گناهى مرتكب شود، ناگهان بياد خدا افتاده و خوددارى مى كند، و اين است معناى : (تذكروا فاذا هم مبصرون ).
مؤ لف : اين روايت را عياشى نيز از ابى بصير و على بن ابى حمزه و زيد بن ابى اسامه از آن حضرت روايت كرده است ، و در روايت دو نفر اول عبارت چنين آمده : (درباره مردى است كه تصميم مى گير د گناهى مرتكب شود ناگهان به ياد خدا افتاده و از آن صرف نظر مى كند) و در روايت نفر آخر يعنى زيد بن ابى اسامه چنين آمده : (درباره گناهى است كه عبد تصميم به ارتكاب آن گرفته و ناگهان بياد خدا مى افتد و آن را وا مى گذارد) و در اين معنا روايات ديگرى نيز هست .
و در الدر المنثور است كه ابن مردويه از ابن عباس روايت كرده كه گفت : رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) نماز خواند، و دنبال سرش عده اى قرآن خواندند، آيه نازل شد كه : (و اذا قرى القرآن فاستمعوا له و انصتوا).
مؤ لف : در اين باره روايات ديگرى از طرف اهل سنت وارد شده كه در بعضى از آنها دارد آن عده بدنبال آن حضرت در نماز حرف مى زدند لذا آيه مذكور نازل شد. و در بعضى ديگر دارد كه تنها جوانى از انصار و در بعضى ديگر مردى بود كه چنين مى كرد.**

***(245/29)***

**و در مجمع البيان بعد از نقل اين قول كه آيه درباره نماز جماعت دنبال امام نازل شده مى گويد: اين قول از حضرت ابى جعفر روايت شده .
و نيز در مجمع البيان از امام صادق (عليه السلام ) روايت شده كه فرمود: واجب است سكوت براى قرآن چه در نماز و چه در غير نماز.
مؤ لف : اين روايت را عياشى از زراره از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده ، و در آخر آن دارد: وقتى نزد تو قرآن خوانده شود واجب است بر تو كه سكوت نموده و گوش فرا دهى . و نيز در مجمع البيان از عبدالله بن ابى يعفور از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه گفت : به آن حضرت عرض كردم : مردى قرآن مى خواند و من در نمازم آيا واجب است بر من كه سكوت نموده و گوش فرا دهم ؟ فرمود: آرى وقتى قرآن تلاوت مى شود واجب است بر تو سكوت و گوش دادن .
و در تفسير عياشى از ابى كهمس از امام صادق (عليه السلام ) روايت شده كه فرمود: ابن الكواء دنبال اميرالمؤ منين (عليه السلام ) اين آيه را تلاوت مى كرد: (لئن اشركت ليحبطن عملك و لتكونن من الخاسرين ) اميرالمؤ منين در نماز خود سكوت كرد.
مؤ لف : البته اين روايات حمل مى شود به آن صورتى كه خود امام مشغول خواندن حمد و سوره و يا قرآن نباشد، وگرنه در آن صورت بايد حمل بر استحباب شود و بحث كامل اين معنا مربوط به فقه است .**

***(245/30)***

**و در الدر المنثور است كه حكيم ترمذى از عمر بن خطاب روايت كرده كه گفت رسول خدا (صلى الله عليه و آله وسلم ) نزد من آمد، و من او را غمگين يافتم ، حضرت ريش مرا گرفت و گفت : (انا لله وانا اليه راجعون ) سپس فرمود: جبرئيل هم اكنون بر من نازل شد و گفت : (انا لله و انا اليه راجعون ) گفتم : آرى ما براى خدائيم و ما بسوى او بازگشت خواهيم كرد، ليكن اين از چيست اى جبرئيل ؟ گفت : چيزى نمى گذرد كه امت تو بعد از تو به اندك مدتى مورد فتنه قرار مى گيرند، پرسيدم آيا اين فتنه ، فتنه كفر است ، يا فتنه ضلالت ؟ در جوابم گفت : بزودى هر دو قسمش صورت مى گيرد. پرسيدم اين از چه ناحيه اى است و حال آنكه من قرآن را در ميان آنان مى گذارم ؟ گفت : از ناحيه همين كتاب خدا گمراه مى شوند. و اولين مرحله اش از ناحيه قاريان قرآن و امراء ايشان شروع مى شود، امراء، حق مردم را نمى دهند، و مردم به جان هم مى افتند، و قاريان هم خواسته امراء را پيروى نموده و آنان را بسوى ضلالت مى كشانند، و در اين راه كوتاه نمى آيند، پرسيدم : اى جبرئيل ، با اينحال پس آن عده اى كه سالم مى مانند به چه وسيله سالم مى مانند؟ فرمود: بوسيله خويشتندارى و صبر، اگر امراء حقشان را دادند مى گيرند، و اگر ندادند صرفنظر مى كنند.
و در تفسير قمى در معناى آيه (ان الذين عند ربك ...)، گفته است : مراد از آن انبياء و رسل و امامانند.
fehrest page
back page**

***(245/31)***

**fehrest page
back page
fehrest page
back page**

***(246/1)***

 ***(247/2)***

***(233/17)***